

**Міністерство освіти і науки України
Державний вищий навчальний заклад
“Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника”**

**В І С Н И К
П Р И К А Р П А Т С Ь К О Г О
У Н І В Е Р С И Т Е Т У**

Філософські і психологічні науки

**Серія “Філософія”
Випуск 20**

Видається з 1995 р.

**Івано-Франківськ
ДВНЗ “Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника”
2016**

УДК 1+159.9

ББК 87–88

В53

“Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки” зареєстровано Міністерством юстиції України (“Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації”).

Серія КВ № 21485-11285 Р від 27 липня 2015 р.) і включено в Перелік наукових фахових видань України, у яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук, затверджений наказом Міністерства освіти і науки України № 241 від 09 березня 2016 р.

Мова видання: українська, англійська, польська, російська
Сфера розповсюдження: загальнодержавна

Друкується за ухвалою вченої ради Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника від 27 квітня 2016 року (протокол № 4)

Редакційна рада: д-р філол. н., проф. В.В. ГРЕЦУК (*голова ради*); д-р юрид. н., проф. В.А. ВА-СИЛЬЄВА; д-р фіз.-мат. н., проф. А.В. ЗАГОРОДНЮК; д-р філол. н., проф. В.І. КОНОНЕНКО; д-р іст. н., проф. М.В. КУГУТЯК; д-р філос. н., проф. В.К. ЛАРІОНОВА; д-р пед. н., проф. Н.В. ЛИСЕНКО; д-р фіз.-мат. н., проф. Б.К. ОСТАФІЙЧУК; д-р політ. н., проф. І.С. ЦЕПЕНДА.

Редакційна колегія: д-р філос. н., проф. І.М. ГОЯН (*голова редакційної колегії*) (Прикарпатський університет); д-р психол. н., проф. Л.Д. ЗАГРАЙ (заступник голови редколегії) (Прикарпатський університет), канд. філос. н., доцент М.Ю. ГОЛЯНИЧ (*відповідальний секретар*) (Прикарпатський університет); канд. психол. н., доцент С.Ю. ДЕВЯТИХ (Вітебський медичний університет. Республіка Білорусь); д-р філос. н., проф. М.В. КАШУБА (Львівська музична академія); д-р психол. н., проф. З.С. КАРПЕНКО (Прикарпатський університет); д-р соціол. н., проф. І.Ф. КОНОНОВ (Луганський університет); д-р філос. н., проф. С.Р. КИЯК (Прикарпатський університет); д-р філос. н., проф. В.К. ЛАРІОНОВА (Прикарпатський університет); д-р філос. н., проф. М.Г. МАРЧУК (Чернівецький університет); д-р психол. н., проф. В.П. МОСКАЛЕЦЬ (Прикарпатський університет); д-р психол. н., проф. Л.Е. ОРБАН-ЛЕМБРИК (Прикарпатський університет); д-р філос. н., проф. М.Ю. САВЕЛЬЄВА (Центр гуманітарної освіти НАН України); д-р психол. н., проф. М.В. САВЧИН (Дрогобицький педагогічний університет); д-р психол. н., проф. Н.В. ЧЕПЕЛЄВА (Інститут психології НАПН України); відповідальні за випуски серії “Філософія” канд. філос. н., доцент Б.М. РОХМАН, серії “Психологія” канд. психол. н., доц. О.В. ФЕДИК (Прикарпатський університет).

Адреса редакційної колегії:

76 018, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

Тел. (0342) 59-60-15 (Івано-Франківськ). E-mail: prnu_visnuk_filosofia@ukr.net

Вісник Прикарпатського університету

Філософські і психологічні науки. Серія “Філософія”. 2016. Вип. 20. 194 с.

У цьому випуску вміщено статті з нових напрямів філософських досліджень, філософської україністики, історії філософії, питань логіки та онтології, етики, соціальної філософії, філософії техніки, філософських аспектів проблем соціології, релігієзнавства, а також рецензія на монографію про філософію спорту.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

The Precarpathian University Journal.

Philosophy and Psychology. Series Philosophy. 2016. Issue 20. 194 p.

In this issue are admitted articles on new directions of philosophical researches, philosophical ukrainistics, history of philosophy, questions of logic and ontology, ethics, social philosophy, philosophy of technique, philosophical aspects of problems of sociology, religious studies, and also a review on a monograph about philosophy of sport.

For researchers, lecturers, post-graduate students and undergraduate students.

© Кафедра філософії, соціології та релігієзнавства, 2016

© ДВНЗ “Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника”, 2016

ЗМІСТ

НОВІ НАПРЯМИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

<i>Ібрагімов Михайло</i> . Філософія спорту в соціодинаміці сучасної культури і гуманітарного наукознавства.....	7
<i>Морозов Андрій</i> . Деякі моральні особливості домодерного світосприйняття.....	16
<i>Надурак Віталій</i> . Перфекціонізм та практичний мінімалізм у системі суспільної моралі.....	22

ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

<i>Андрусів Любомир</i> . Містичний та раціональний аспекти богопізнання у киеворуській духовній культурі.....	28
<i>Будз Галина</i> . Вплив української ментальності на формування структурних особливостей української філософії.....	33
<i>Голянич Михайло, Пятківський Роман</i> . Майбутнє України в історіософській концепції Михайла Грушевського.....	42

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Дойчик Максим</i> . Трактатування духовності як основи гідності людини у філософії А. Шопенгауера.....	51
<i>Гоян Ігор, Галань Наталія</i> . Історико-філософські дослідження в Україні 20–30-х років ХХ століття: від марксистського ідеологізму до філософсько-критичного дискурсу (англійською мовою).....	57
<i>Мацап'як Ольга</i> . Особливості етико-екзистенційного виміру філософської творчості А. Шопенгауера.....	64
<i>Сабадуха Марина</i> . Ідея справедливості в європейській середньовічній філософії та її вплив на формування християнського суспільного вчення.....	69
<i>Ярема Надія</i> . Формування поняття стратифікації суспільства: історико-філософський аспект.....	76

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ЛОГІКИ ТА ОНТОЛОГІЇ

<i>Гнатюк Ярослав</i> . Діалогічні дефініції логіки комунікації історичних логік.....	82
<i>Гуцуляк Олег</i> . Буття як “вслухання-в-мову” і “фантастична етимологія” та “міфопоезія” як його практики (російською мовою).....	90
<i>Чейз Анастасія</i> . Девіантна парадигма мікрофізики (польською мовою).....	99

ЕТИКА

<i>Винник-Остапшин Віта</i> . Професійна мораль і моральність сучасного журналіста.....	108
<i>Михайлюк Світлана</i> . Міждисциплінарні можливості біоетики.....	114
<i>Сагановська Тетяна</i> . Принцип ненасилля: історико-етичний аналіз.....	120

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ТЕХНІКИ

<i>Будз Володимир</i> . Основні чинники самоорганізації суспільства.....	128
<i>Винник Уляна</i> . Філософський зміст перспективи гуманізації техніки.....	135

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

<i>Кияк Святослав</i> . Український католицизм: сучасні виклики і перспективи.....	143
<i>Квік Людмила</i> . Християнська любов як визначальний етичний принцип нової моделі розвитку сучасного суспільства у вченні папи Бенедикта XVI.....	148
<i>Марціновська Дарина</i> . Біблієзнавчий та філософський підходи до ідентифікації засад і суті кредології.....	154
<i>Рев'юк Юлія</i> . Релігійно-філософські концепти війни і миру в католицизмі та православ'ї.....	161
<i>Руско Надія</i> . Архетипи галицької ікони: філософсько-релігієзнавчий контекст.....	164

<i>Савчук Олег, Борисевич Лілія. Історіографія соціального вчення католицизму: релігійнознавчий аналіз.....</i>	169
---	-----

ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМ СОЦІОЛОГІЇ

<i>Ларіонова Вікторія. Трактатування людської взаємозалежності у фігуративній соціології Норберта Еліаса.....</i>	176
<i>Сисак Марія. Феномен міграції в умовах глобалізації.....</i>	181

РЕЦЕНЗІЇ

<i>Макарова Алла. Спорт як об'єкт філософського дослідження (рецензія на монографію Михайла Ібрагімова “Философия спорта как новый антропологический проект”).....</i>	188
--	-----

НАШІ АВТОРИ.....	191
-------------------------	-----

CONTENTS

NEW DIRECTIONS OF PHILOSOPHICAL RESEARCHES

<i>Mykhailo Ibrahimov. Philosophy of Sport in Sociodynamics of Modern Culture and Humanities.....</i>	7
<i>Andriy Morozov. Some Moral Peculiarities of Modern Worldview.....</i>	16
<i>Vitaliy Nadurak. Perfectionism and Practical Minimalism in the System of Social Morality.....</i>	22

PHILOSOPHICAL UKRAINIAN STUDIES

<i>Liubomyr Andrusiv. Mystical and Rational Aspects of the Knowledge of God in the Spiritual Culture of Kyiv Rus.....</i>	28
<i>Halyna Budz. Influence of Ukrainian Mentality on Forming of Structural Features of Ukrainian Philosophy.....</i>	33
<i>Mykhailo Holyanych, Roman Pyatkivskyi. The Future of Ukraine in Mykhailo Hrushevskyi's Historiosophical Conception.....</i>	42

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Maksym Doichyk. Spirituality as the Basis for Human Dignity: A. Schopenhauer's Philosophical Interpretation.....</i>	51
<i>Igor Goian, Nataliya Galan. Historical and Philosophical Researches in Ukraine in the 20–30-th of XX Century: From Marxism Ideology to Philosophical and Critical Discussion.....</i>	57
<i>Olga Matzapyak. Features of Ethical and Existential Measurement of A. Schopenhauer's Philosophical Oeuvre.....</i>	64
<i>Maryna Sabadukha. The Idea of Justice in European Medieval Philosophy and its Influence on the Formation of Christian Social Teaching.....</i>	69
<i>Nadiya Yarema. The Formation of the Concept of Stratification Society: Historical and Philosophical Aspect.....</i>	76

RELEVANT PROBLEMS OF LOGICS AND ONTOLOGY

<i>Yaroslav Hnatyuk. Dialogical Definitions of Logic of Communication of the Historical Logics.....</i>	82
<i>Oleh Hutzulyak. Being as “Listening to the Language” and “Fantastic Etymology” and “Mithopoiesis” as its objectifications.....</i>	90
<i>Anastasiia Cheiz. The Deviational Paradigm of Microphysics.....</i>	99

ETHICS

<i>Vita Vynnyk-Ostapishyn. Professional Ethics and Morality of a Modern Journalist.....</i>	114
<i>Svitlana Mykhailiuk. Interdisciplinary Opportunities of Bioethics.....</i>	120
<i>Tetyana Saganovska. The Principle of Nonviolence: Historico-Ethical Analyses.....</i>	

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF TECHNIQUE

<i>Volodymyr Budz. Basic Factors of Self-Organisation of Society.....</i>	128
<i>Ulyana Vynnyk. Philosophical Content of Prospect of Humanization of Technology.....</i>	135

RELIGIOUS STUDIES

<i>Sviatoslav Kyiak. Ukrainian Catholicism: Modern Challenges and Prospects.....</i>	143
<i>Liudmyla Kvik. Christian Love as a Fundamental Principle of the New Model of Modern Society in the Doctrine of Pope Benedict XVI.....</i>	148
<i>Daryna Martynovska. Biblical and Philosophical Approach to the Identification as Basics and Essence of Kredoogy.....</i>	154

<i>Yuliia Reviuk. Religious and Philosophical Concepts of War and Peace in Catholicism and Orthodoxy</i>	161
<i>Nadiya Rusko. Galician Icon Archetype: Philosophical and Religious Studies Context</i>	164
<i>Oleh Savchuk, Liliya Borysevych. Historiography of Social Doctrine of Catholicism: Religious Analysis</i>	169

PHILOSOPHICAL ASPECT OF SOCIOLOGY PROBLEMS

<i>Viktoria Larionova. Interpretation of Human Interdependence in Figurative Sociology of Norbert Elias</i>	176
<i>Maria Sysak. Migration Phenomenon in Context of Globalization</i>	181

REVIEWS

<i>Alla Makarova. Sport as an Object of Philosophical Research (Review of the Monograph of Mikhail Ibragimov “Philosophy of Sports as a New Anthropological Project”)</i>	188
OUR AUTHORS.....	191

**ФІЛОСОФІЯ СПОРТУ В СОЦІОДИНАМІЦІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ
І ГУМАНІТАРНОГО НАУКОЗНАВСТВА**

Розгляд спорту і фізичної культури через антропологічно-орієнтовану праксеологію дозволяє здійснити аналітичну підготовчу роботу до формування нової трансдисциплінарної галузі знань – “філософії спорту”, яка б поєднала розгалужений масив гуманітарних фізкультурно-спортивних наук у цілісну світоглядно-методологічну концепцію формування сучасної філософської парадигми фізичного виховання і спорту.

Ключові поняття: спорт, фізична культура, філософія спорту, творчість, гуманітаристика.

Теоретична і практична актуальність проблеми полягає в тому, що сучасні соціокультурні трансформації детермінують спорт як феномен ціннісно-смиислового змісту життєтворчості людини, оскільки визначають специфіку входження її у навколишній світ. Поряд із пізнавальною і практично-перетворюючою діяльністю людини спорт активізує фізичну й рухову активність її тілесності і тим створює своєрідну *спортивну реальність*, “світ спорту”, що вимагає філософського осмислення.

У контексті багатовимірних науково-природничих і гуманітарних досліджень актуалізується філософсько-інтегративний світоглядний дискурс спорту, який прагне виробити методологічні засади осмислення впливу спорту на існування людини в сучасному техногенному середовищі. Виникає практична і теоретична потреба у формуванні “філософії спорту” як нового напрямку культурно-антропологічних досліджень і навчальної дисципліни, поки що майже відсутніх у вітчизняних студіях.

Практичний інтерес до “філософії спорту” зумовлюється низкою причин, серед яких виділимо три основні:

1) кризовий стан здоров’я населення, який сучасна медикаментозна терапія самотужки подолати не в змозі, а тому на порядок денний ставиться питання про пошук соціокультурних спонук до культивування людської тілесності, формування інтересу до активних занять фізичною культурою і спортом;

2) інституалізація сучасного спорту і трансформація його з аматорського в професійний, формування на його основі потужної бізнес-структури інсценує всі вади та переваги нинішнього культурно-цивілізаційного процесу, активно впливає на всі грані життя суспільства, що стало приводом неоднозначних оцінок;

3) у суспільно-громадській думці зберігається консервативне ставлення до спорту як довільної та дозвільної форми буттєвості, а в соціальній політиці за яскравими декларативними гаслами відсутня належна турбота про забезпечення фінансово-матеріальних умов розвитку масової фізкультури і спорту.

Теоретична актуальність “філософії спорту” зумовлюється тим, що фізкультурно-спортивна галузь знань знаходиться в стані переходу від експериментально-прикладного етапу до формування відповідної теоретичної частини, яка б, з одного боку, узагальнила здобутий у спорті емпіричний досвід адаптації людини до навколишнього середовища, а з іншого – інтегрувалась у загальне наукознавство, що передбачає застосування філософської методології, до чого закликають фахівці (В.М. Платонов, Т.Ю. Круцевич, М.В. Дутчак, М.М. Булатова).

Метою статті є розкриття нового підходу щодо дослідження місця філософії спорту як трансдисциплінарної галузі знань у загальному культурно-історичному процесі. Зокрема, мова йде про вплив, який спричиняє спортивна культура на сучасні процеси формування загальної наукової картини світу і намагається дати відповіді на питання, “що є наукового в науці?”, “що є культурним в культурі?” У спортивній

культури перетинаються праксеологія як вчення про доцільність людської діяльності й гуманістики, як її культурологічного напрямку, який розглядає людину – творця власної життєдіяльності.

Вік інформаційних технологій різко ускладнює картину світу, у якому живе людина, змінює сфери її життєдіяльності, їх місце і роль у загальному культурно-історичному цивілізаційному процесі. Тепер перед людиною постає вже не тільки 1) світ натуральної природи; 2) світ техніки, що постає матеріальним втіленням досягнень людського розуму; 3) духовний світ у всіх його багатогранних формах (мистецтво, філософія, релігія, наука тощо); а ще й 4) віртуальний світ, який насичує, збагачує й спотворює реальні комунікативні зв'язки між людьми уявними символами.

Що ж відбувається із сучасною, так званою “загальною” культурою, продуктом, взірцем котрої є наразі фізична?

Щоб відповісти на поставлене питання, здійснимо короткий схематичний екскурс у чисельні напрацювання гуманітаріїв, які стурбовані грізним наступом цивілізації, новітніх технологій і глобалізації на надбання культурної спадщини людства. Економісти, політологи, митці, релігієзнавці активно запроваджують у своїх наукових дослідженнях методи соціокультурного виміру, який, по суті, є антропософським, бо філософія акумулює свої дискурси на людину, на пізнання її сутності. “Людиномірність” стає центральною, провідною темою, визначальним критерієм поступу науки, яка завжди вважалась основою культури, показником того, наскільки людина освоїла навколишній світ і стала його свідомим володарем. У різноголосій поліфонії тих учених, яких хвилює людська доля, все більш потужнішим стає голос фахівців фізкультурно-спортивної галузі, де яскраво відлунюють усі перипетії культурно-цивілізаційних змін. Спорт як сфера суспільної життєдіяльності в процесі історичних модифікацій пройшов довготривалий шлях, на якому його цілі, цінності і смисли постійно наповнювалися новим змістом.

Віртуалізація світу суперечливо відображається на фізкультурно-спортивній сфері життєдіяльності суспільства. З одного боку, вона створює нові загрози щодо його існування, оскільки наскрізна комп'ютеризація нехтує фізичну силу як продуктивну складову історичного розвитку, а спорт є одним із видів тілесної практики входження людини у світ, пов'язаних з фізичними навантаженнями. З іншого, попри все, возвеличує його тим, що висуває в перші ряди культурологічних практик як один із найважливіших способів життєтворчості, фізичного самозбереження людини.

Якщо розвивати висловлену думку, то слід зазначити, що логіка сучасних, як і попередніх кризових явищ, пов'язана зі зміною способів освоєння людиною світу, а саме: у його звільненні від рутинних, важких природно-фізичних умов існування і виходу за межі безпосереднього процесу матеріального виробництва, що створює можливість для реалізації сутнісної сили людини – творчості.

Вважалося, що кількість людей, зайнятих у сфері науки, освіти, управління, обслуговування, – це показник ефективності суспільної організації праці. Але всякий прогрес в одних областях, як свідчить історія, супроводжується регресом в інших. Так, у сучасних умовах разом із популярним терміном “інформатизація” не менш поширеним став термін “гіподинамія”. Захоплення комп'ютерними технологіями призводить до того, що людина поступово втрачає свою фізичну, а отже, і соціальну активність. Життєві ситуації вона намагається “програвати” не в живій дійсності, а віртуально і в результаті стає безпорадною перед реальними викликами, що виникають. У свідомості людини відбувається заміщення тілесної “самості” з реальної на уявну. Вона перестає відчувати тіло як межу свого сутнісного, унікального, своєрідного, неповторного “Я” і як з'єднувальну ланку зі всією натуральною природною тілесністю. Цим применшується усвідомлення людиною своєї власної індивідуальної самоцінності.

Якщо соціологи сучасне цивілізоване суспільство називають “суспільством високого модерну”, то психологи вважають його “високостресовим”, а філософи – хворим. Дійсно, йдеться про поступову втрату людиною ролі творця свого життя, вона стає розгубленою під пресом постійно мінливих соціальних вимог: у професії, освіті, харчуванні, інформованості. Відомий сучасний французький філософ Ж. Бодріяр вважав “парадоксом глобалізації” той факт, що величезний потік інформації, який мав би вести до “абсолютного прогресу”, обертається дезінформацією, оскільки відбувається її передозування, яке вже важко засвоюється людиною. Передозування інформацією веде, на його думку, до ентропії – фізичної форми нівелювання системи [1]. Ряд учених заявляє про те, що людина своєю фізичною організацією з врахуванням її індивідуальної фізіології важко пристосовується до швидкоплинного світу, а її інтелектуальні й фізичні можливості постійно вичерпуються.

Ця нова парадигма безпосередньо стосується фізичної культури як одного з найголовніших видів людської життєдіяльності, оскільки вона докорінно змінює уявлення про невичерпні фізичні можливості людини (М.М. Амосов, І.І. Брехман та ін.). До недавнього часу основною “ідеєю спорту” була вимога граничних фізичних навантажень (спорт високих досягнень) і на цій основі виявлення, завдяки тренуванням, прихованих фізичних потенцій.

Виникає філософське питання: якщо все, що в організмі людини раніше було приховано, а тепер вичерпано, то які подальші перспективи розвитку спорту? Сьогодні дуже часто можна спостерігати, що досягнення високих показників у спорті стає залежним від анаболічних стероїдів, і якщо ця тенденція буде надалі прогресувати, то наяву ми будемо бачити не природне, а штучне фізичне тіло людини. Спорт з еталонного, зразкового виду фізичної культури перетворюється на самообман. Ця ілюзія може бути більш посилена внаслідок бурхливого розвитку генної інженерії. Якщо до цього додати, що сучасна медицина не може впоратися із засиллям “мутації” хвороб і постійно збільшується кількість дітей, які народжуються з патологічними відхиленнями, то стає гострим питання про роль і місце сучасного спорту як соціокультурного феномену.

В історії людства протягом століть співіснували два суперечливі підходи щодо визнання його культурологічної цінності: одна лінія аргументації орієнтувалась на те, щоб не визнавати за спортом його культурної цінності й презентувати як прояв культурного занепаду. Прихильники спорту відкидали подібний погляд і звинувачували тих, хто його ганьбив, у недорозвинутості, а то й відсутності їх особистісної культури. Але спорт із позицій власної самодостатності завжди намагався ради ствердження своєї репутації відповідати тим критеріям загальної концепції культури, котра ігнорувала його.

На перших етапах відродження спорту він сприймався як розважально-довільне заняття заможних верств населення, аристократів або ж вважався витівками гультьяйського гурту. А ж до того часу, коли англієць російського походження Є. Сандов організував у Лондоні школу бодібілдингу, словосполучення “спорт” і “культура” раніше навіть не могли мислитись. Річ у тім, що поняття “культура” завжди пов’язувалось із освіченістю, вона вважалася духовно-інтелектуальним заняттям і передбачала наявність у поведінці людей, що нею володіють, певні моральні чесноти, такі як добропорядність, чемність, взаємоповажність, шанобливість, шляхетність. Класичне розуміння культури, яке завжди пов’язувалось з “вишуканими матеріями”: театром, музикою, літературою, мистецтвом, виштовхувало спорт поза межі його функціонування, а заняття ним вважалось ознакою культурного занепаду. Негативістське ставлення до спорту супроводжувало всю його історію й зберігається ще і в наші дні.

Якщо у всіх філософських повчаннях, починаючи з давніх часів, фізичному вихованню приділялася пильна увага, то відносно спорту оцінки його культурологічної значущості неоднозначні, а часом і прямо протилежні.

Приміром, відомий філософ О. Шпенглер, що пророкував на початку ХХ століття “занепад Європи”, виключав спорт зі світу культури і розглядав його як “абсолютно безплідне вміння, яке не збагачує душу...” [8]. Неомарксистський критик спорту, засновник “негативної діалектики” А. Адорно говорив про “мазохістський момент” у ньому [8].

Подібне ставлення до спорту супроводжує його впродовж усієї історії розвитку. Розглядаючи людину як біосоціальну істоту, позитивіст Герберт Спенсер вважав, що в спорті відсутні морально-етичні підстави, а ті його види спорту, які прямо заподіюють біль людині чи тварині, “є не більше ніж задоволення почуттів, успадкованих від дикунів, почуттів найнижчої властивості” [8].

Заперечення спорту в статусі культури історично спричинено протиставленням його фізичній культурі. Якщо спорт був огорнутий пафосом героїчності і юродства, то фізична культура завжди знаходилася серед гуманістичних цінностей, оскільки сприяла здоров’ю людини. Це започатковується з Древньої Греції, де в Олімпійських іграх брали участь атлети або ж, як їх тоді називали, “агоністи”, які своїми тілесно-фізичними здібностями намагалися здивувати вельможні верстви населення й отримували високі винагороди. Тоді ж існували ще й *гімнасти*, що вирізнялися своєю скромністю порівняно з претензійністю агоністів, бо займалися фізичними вправами з метою підтримання здоров’я і загального розвитку тіла і зовсім не виступали перед публікою. Більше того, між агоністами та гімнастами існувала ворожнеча, яка зумовлювалася зверхнім ставленням матеріально багатих і соціально привілейованих олімпійців. Якщо “агоністи” зазнавали нищівного висміювання з боку філософів та інших інтелектуальних діячів, то гімнасти всіляко ними підтримувалися. Член Міжнародного товариства олімпійських істориків (ISOH) культуролог Олексій Киласов пише, що легенда про екехірії стала частиною олімпійського міфу про “благородні ігри Древньої Греції” і, знову ж таки, “не відповідає дійсності. Багато сучасників ці Ігри благородними не вважають. Власне Ігри тоді називалися “агонії”, як зараз називають передсмертні судоми”, – констатує вчений [4].

Відомі також і протилежні думки мислителів про благородну, добродетельну, історичну місію спорту. Як зазначав у минулому сторіччі історик і письменник В. Ключевський, “спорт стає улюбленим предметом роздумів і скоро стане єдиним методом мислення”. Знаменитий романтик П’єр де Кубертен, розробляючи концепцію сучасного олімпізму, називав його “філософією життя”. “У олімпізму, – писав він, – немов у пучку сонячних променів, зібрані всі ті принципи, які сприяють досконалості людини” [7].

Поділяючи позиції барона П’єра де Кубертена, додамо: в сучасних умовах відновлення та пропаганди благородних ідеалів спорту філософія може бути ефективною перешкодою проти його дискримінації. Фундаментальний дослідник загальної історії фізичної культури і спорту Ласло Кун однозначно пов’язував стан і рівень їх розвитку залежно від ідеалів епохи. Він писав: “Ясно, що на основі ідеалу не можна оцінити фізичну культуру ніякого суспільства. Проте він (ідеал. – *І.М.*) чітко показує пануючу духовну установку, прийняті норми виховання, моралі та естетики, відображає ту систему цінностей, яка тим чи іншим чином є керівним принципом усіх членів суспільства” [3]. За минулі роки у світі різко змінюється суспільне сприйняття культури і спорту, а те, що у вітчизняному середовищі продовжує панувати думка про культурну вторинність спорту, можна сприймати як атавізм, “пережиток минулого”.

Історіософія спорту свідчить, що після тисячолітнього християнського засилля відродження спорту і фізичної культури відбувалося порізно, хоча спільним для них було філософське підґрунтя у вигляді антропоцентричної, а згодом натуралістичної філософії Нового Часу. На відміну від християнських ідей аскетизму в Новий час акцентується увага до *фізичної тілесності* людини, набувають поширення матеріалістично-

антропологічні екскурси (М.Г. Чернишевський, Л. Фойєрбах), філософсько-пантеїстичні уявлення про єдність божої і природної сутності людини, яка підлягає *вимірюванню* (вчення Б. Спінози про “монади”, де фізичне і психічне складають одне ціле).

Щоб показати культурологічну цінність спорту як культурного феномену, необхідно звернутись до тих явищ і тенденцій, які відбуваються в загальній культурі. Вона, як відомо, вже не є лейтмотивом, стимулом для індивідуального та суспільного життя, бо розпадається на часткові культури, на окремі види діяльності, субкультури, мультикультури і не відповідає *однаковим смисловим стереотипам*. Говорять про професійну культуру, культуру спілкування, про її сфери тощо, але при цьому залишається не з’ясованим питанням про культуру окремої особи. Сучасний спортсмен – це вже не просто фігурант глядацького шоу, а діяч культури, який створює у формах фізичної культури художній образ тілесно-духовного світу. Спорт – це його людська стихія, наповнена життєтворчою наснагою.

Щоб виділити специфічні особливості спортивної культури, зупинимось на цьому більш детально. На початку декларуємо, що спортивна культура вбирає і зберігає в собі традиційні загальнолюдські гуманістичні цілі і цінності, ідеали і смисли. У такому сенсі в українських реаліях спортивна культура виглядає як захисник загальнонаціональних вітчизняних традицій, оскільки опікується формуванням здорового способу життя і маніфестацією українських звичаїв доброчинності й толерантності. А тому передусім зупинимось на філософській мотивації культурних трансформацій, які відбуваються в загальноісторичному процесі.

Враховуючи те, що склалися дві традиції використання терміна “спорт” у широкому євро-американському розумінні всієї сукупності фізичної культури, фізичного виховання і власне спорту та пострадянського тлумачення останнього як виду фізичної культури, рано чи пізно прийдеться визначатись із поняттями “масовий спорт”, “кондиційний”, “прикладний”, “рекреаційний”, європейський рух під егідою ЮНЕСКО “спорт для всіх” тощо: називати їх спортом чи “фізкультурною”? Адже важко назвати учасника масового спорту “спортсменом”, а не “фізкультурником”. Власне, спортом у його первісній епістемі й звичному вітчизняному повсякденному алгоритмі світосприйняття можна називати лише “спорт високих досягнень”.

Отже, у тілесному образі людини надіндивідуальні чинники соціального характеру виявляються у різновимірності цільового призначення спорту і фізичного виховання, які інтегруються у фізичній культурі. У загальному світогляді, на якому базується суспільний ідеал, специфіка фізкультурно-спортивного полягає у формуванні людського *світовідчуття*. Якщо спорт демонструє зразки *досконалої людської тілесної статури*, у якій закладені потаємні демонічні сили, то фізичне виховання має інше смислове навантаження – *корегування співрозміненості людської тілесності*, яка постійно порушується в процесі життя і відновлюється завдяки застосуванню наукововиваженої методики рухової активності. На підставі різного соціально-цільового призначення спорту і фізичного виховання одні фахівці намагаються відокремити фізичну культуру і спортивну культуру (Л.І. Лубишева), а інші шукають якісь загальні інгредієнти, хоча очевидним об’єднувальним початком їх є *цілісна тілесна й духовна природа людини*.

Сьогодні у світі різко змінюється суспільне сприйняття культури і спорту, а те, що у вітчизняному середовищі продовжує панувати думка про культурну вторинність спорту, можна сприймати як атавізм, “пережиток минулого”.

Соціодинаміка сучасної культури порушила цілісність її розуміння як ідеалу, котрий орієнтує індивідуальну свідомість на зразки поведінки свого буття людини у світі. Відомий французький дослідник культури А. Моль наприкінці ХХ ст. назвав її “мозаїчною”, яка втратила силу в ролі лейтмотиву для індивідуального та суспільного

життя і перетворилась у дифузну “фонову” величину [6]. В наш час культура, на думку В.П. Люкевича, розпадається на окремі культури, “які не відповідають більш однаковим смисловим стереотипам і домінантним аксіологічним орієнтаціям”, а лише через різнобічну інтеріоризацію соціальних норм і моделей більшою чи меншою мірою досягає своєї єдності [5].

Відголосок розрізнення спорту, загальної фізичної культури, фізичного виховання зберігся й до наших днів у дискусіях про співвідношення цих понять, хоча в Україні, як і на всьому пострадянському просторі, склалася потужна об’єднана фізкультурно-спортивна галузь знань, яка інколи сором’язливо співвідносить себе з наукою, через прислівники “в”, “у”, “про”, “з”, називаючи себе: “наука в олімпійському спорті”, “кандидат наук з фізичного виховання і спорту”, “наука в фізкультурній галузі знань” та ін., замість того, щоб іменуватися “фізкультурно-спортивна наука”. На заваді формування такої сфери наукознавства, а в даному випадку – “людиназнавства” стоять дві протилежні – вітчизняна і західноєвропейська – традиції у визначенні змісту поняття “спорт” і “фізична культура”.

Цивілізація, як певний історичний етап у розвитку культури, фіксує попередні її здобутки й подальший напрям розвитку. Вона визначає місце і роль людини на даному етапі культурно-історичного процесу, створює її певні виклики, загрожує смертельною небезпекою, лякає “антропокатастрофою” і в той же час зваблює потішною комфортністю.

Цивілізація – це зручності в здійсненні людьми їх мрій про безтурботні умови життя, де кожний має те, що бажає. На рівні буденної свідомості цивілізація уявляється як чудодійна примара прогресивного розвитку, а минуле мариться дикунством, що належить попередньому поколінню. Цивілізація і культура залежні між собою величини і мають завжди конкретно-історичний зміст. Окрема людина залежна від соціальних обставин, є споживачем культури і заручником цивілізації. На рубежі століть взаємини людини з оточуючим середовищем завжди загострювались і перед новим поколінням нависала дамокловим мечем проблема його життя і смерті. Точніше – проблема виживання нового покоління в умовах, створених попередниками. Культура завжди пов’язувалася з традиціями, а цивілізація, як новий етап у розвитку культури, з новаціями, які руйнують попередньо усталені її форми. Цивілізація – це новації в культурі, це зіткнення застарілого і новаційного розуміння людських умов життя. Названі схематичні параметри виміру життя повсякчас переслідують людину у повсякденному визначенні її культурного статусу.

Як бачимо, у названих загальновідомих висхідних поняттях стосовно визначення загальної культури простежується взаємозв’язок основних параметрів: історія, наука і людина. Зв’язок їх створює передумови для різнобічних трактувань поняття “культура”. Характер їх зв’язку базується на різноманітних світоглядно-методологічних засадах: марксистської, екзистенціалістської та аналітичної, логіко-лінгвістичної філософії. Марксистська базується на *діяльнісному* розумінні людської сутності, а історію трактує як діалектико-закономірний, об’єктивно-природний, духовно-практичний процес. Екзистенціалістська спирається на багатовимірність людського буття, а його історія мислиться як *досвід* пережитого, процес олюднення природи і всього навколишнього середовища. Аналітична філософія поняття “культура” розглядає як словоутворення, що слугує домінантною у визначенні реальних процесів. Крім цього, існує ще безліч другорядних методологічних засад характеристики культури, виходячи з різноманітних духовних сфер буття людини: релігії і відповідно – релігійної культури; політики і відповідно – політичної культури; економіки і відповідно – економічної культури; права і відповідно – правової культури, спорту і відповідно – спортивної культури; філософії і відповідно – філософської культури тощо. Культура – це все, що оточує людину,

сфера її життєдіяльності, її життєтворчості. Коли ми вживаємо термін “спорт”, то розуміємо сферу життєдіяльності, що формує культуру тілесності, фізичну культуру її чисельними та різноманітними прикладними видами, адже в соціумі вони всі взаємопов’язані. Щоб розкрити специфіку спортивної культури, її цілі, цінності і смисли, необхідно з’ясувати прямі, безпосередні або побічні й опосередковані її зв’язки з іншими формами буття людини. *Однак, разом із тим “культура” і “людина” складають основу будь-яких культурологічних або антропологічних різноманітних багатобарвних інтерпретацій. Визначальним при цьому є світогляд, що акумулює в собі історичні досягнення культури і в той же час проектує її подальший розвиток. Світоглядна культура передує методологічному, науково-теоретичному конструюванню дослідницької практики. Культура – це практика входження людини в навколишній світ, яка передається з покоління в покоління, а тому “традиція” і “досвід” складають її основу.*

Для відповіді на поставлені питання щодо змісту “спортивної культури” більш детально зупинимося на основних філософських світоглядно-методологічних засадах визначення “загальної культури”. Предмет різноманітних філософських шкіл формує установку її бачення. В історіоцентричному предметі філософії марксизму ставиться питання про можливість впливу людини на хід подій, необхідності усвідомлення нею неминучості поступального суспільного розвитку, а в екзистенціалістському предметі філософії людина не виступає гвинтиком, який легко замінюється в механізмі історичного двигуна. Екзистенціалізм наполягає на унікальності почуттів окремої людини, унікальності її досвіду й незалежності від ходу історії.

Філософія марксизму у своїй основі своєрідно наслідує досократівську традицію космоцентричного, узагальненого, фундаменталістського мислення, коли в ній ставиться завдання з’ясувати субстанціональні підвалини людського життя. Ще й до цього часу багато вчених, у тому числі фізкультурно-спортивної галузі знань, дивляться на філософію як таку, що узагальнює досягнутий людством рівень пізнання, тобто як фундаментальну галузь знань. У раціоналістичному трактуванні культури вона виглядає як продукт людської творчості, що здійснює свій нормативний припис для всіх як “загальне правило”. На рівні буденної свідомості термін “культурний” сприймався як позитивний, правильний, як певна чеснота, що асоціювалась або з освіченістю, або з моральною чемністю, або добродійністю, або релігійністю та іншими. Кожна епоха наповнювала поняття “культура” новим змістом, залишаючи при цьому не лише уже сформований простір, а й стимули для новацій, тобто на основі культури створювались і відтворювались людські умови життя. На відміну від усіх біологічних істот природа не створила відповідно людській сутності умов існування і вона сама їх має створювати, використовуючи природний ресурс. Під тиском об’єктивних обставин визначаються суб’єктивні потреби й інтереси людини, що обумовлюють цілі її діяльності. На відміну від тварин людське життя доцільне, має усвідомлений характер, а у співвідношенні *цілей і цінностей*, як засобу їх досягнення, констатується *смысл* всього життєтворчого процесу.

Виходячи з такої логіки, зміст поняття “культура” мав би постійно наповнюватися досягненнями науки і практики, у всіх їх диференційних відтінках і нюансах, що відбуваються завдяки розширенню поля людської діяльності. Культура не спроможна обіймати надзвичайно широкий її діапазон, бо людські розумові здібності й палітра безпосередньо духовного осягнення світу вже не видаються безмежними. Не дивно, що і в спортивній культурі перестали наполягати на невичерпності резервних, потенційних функціональних тілесних можливостей людини. Більше того, інформаційні технології прискорили глобалізаційні процеси, ускладнили їх, роблять життя непередбачуваним і неможливим для прогнозування наслідків причин далі другого – третього ряду. Об-

меженість, тобто скороченість у часі й просторі, науково-прогностичної функції знань про навколишній світ знімає питання про фундаменталістський характер розуміння попередньої вибудованої парадигми “загальної культури”, яку інколи ще називають “великою”, або “грос-культурою”.

Екзистенціалістська філософсько-світоглядна методологія базується на після-сократівській традиції мікрокосмічного мислення й розглядає історичний процес як відчужений від людини, самодостатній, без її особистої участі у всезагальних творіннях. Історія виглядає як палітра для задоволення індивідуальних потреб та інтересів окремої людини, що її спостерігає, але не втручається, не зачіпає і не впливає на особистісні уподобання. Вона знаходиться десь там, поза межами кола її переживань, уболівань, турбот. Вона надіндивідуальна і “чужа для мене”, бо якщо і впливає на пересічного жителя планети під час її сходження до якихось не зрозумілих власних звершень, то спричиняє для окремої людини біль, страждання, невдоволення собою і всім, що існує. Екзистенціалістська філософія зазвичай здобувала популярність у кризові, переломні історичні часи. Криза, як медичний термін, фіксує перехідний стан із буття в небуття. Кризи ведуть до революції, які за визначеннями К. Маркса, є “локомотивами історії”. Осмислення революції проходить надзвичайно болісно в інтелігенції, що надзвичайно чутливо реагує, як “сіль землі”, на потрясіння ґрунтовних засад, суспільного буття людини. У таких ситуаціях вона позбавляється будь-якої точки опори в житті й пригнічено відчуває свою нікчемність, безпорадність, причетність до життя. Песимістичні настрої домінують у громадській думці, а культура сприймається як обов’язковий непотріб, хлам, якого і викинути прикро, і далі тягнути важко.

Так, російський екзистенціалізм Ф. Достоевського, Л. Шестова, В. Соловйова, М. Бердяєва, С. Трубецького заповнив інтелектуальну духовну еліту періоду зламу традиційного, укоріненого, общинного абсолютистського суспільного устрою і формував революційно-протестні настрої в неї. Німеччина, яка пишалася розквітом духовної культури і возвеличувала своїх мислителів і митців – І. Канта, Г. Гегеля, А. Айнштайна, Т. Баха, Л. Бетховена у XX столітті, розв’язала дві найбільш кровопролитні війни за світове панування, поставила під сумнів питання не лише гуманістичної спрямованості культури, а й взагалі її доцільність, дієвість. Її поразка, здавалось би, потужної технічно оснащеної вишколеної державної машини у війні з ледь-ледь поспіхом індустріалізованим СРСР, веде до сплеску екзистенціалізму як філософії розчарування, зневіри у прогрес людського розуму. Культура стала уявлятися чимось аморфним, ірраціональним, зайвим, що стомлює людину своїми нормативними приписами. Про спортивну культуру в такий час говорити було годі.

Отже, поняття “загальна культура” втратило свій історичний зміст. Зафіксоване в нормативних документах положення про те, що фізична культура і спорт є “частиною загальної культури”, є застарілим і не відповідає сучасним комунікативним реаліям. Водночас воно актуалізує питання змістовного наповнення загального поняття “культура”. Тим паче, що номінальний зміст культури постійно розширюється до неосяжних термінологічних обривів. Вважають, що існує близько двох тисяч різноманітних визначень культури. Практично всі гуманітарії та й природознавці, незалежно від предмета їх досліджень, користуються терміном “культура”. Ми також, характеризуючи “спортивну культуру”, не можемо обійтись без стислого коментування загальних тенденцій того, що відбувається в реальному культурно-історичному процесі.

Як раніше, так і в наш час орієнтація на матеріальні статки затьмарює всі інші думки, бо їх недостатність принижує людську гідність, а надмірність розбещує, та разом вони знищують специфічно людські якості: замість свободи – або поневолення, або вседозволеність, замість творчості – або деградація, або її імітація. Загальною закономірністю історичного процесу є посилений парадокс втрати людської сутності –

свободи й творчості завдяки накопиченому попередньому багатству. Парадокс: чим більше людина трудиться, тим більше стає залежною від наслідків своєї духовно-практичної діяльності.

Спортивна культура в такому ракурсі конструюється як соціально значуща і, можливо, єдина форма відтворення натурально-природного субстрату людської діяльності в його тілесно-фізичній організації не тільки як певного індивідуума, а як “образу світу” [2]. Поняття “образу” належить до інструментарію мистецтва, а “світ” – до філософського категоріального апарату. В обґрунтуванні змісту фізкультурно-спортивного світогляду ірраціоналістичні методи мистецтва знаходять своє застосування в науковій методології та філософсько-світоглядній культурі.

На підставі викладеного пропонується дефініція предмета “*філософії спорту*” як *трансдисциплінарної галузі знань, що зберігає традицію тілесного досвіду “входження людини в навколишній світ”, розкриває зміст ідеалів спорту і фізичної культури, а також досліджує специфіку їх втілення в сучасний цивілізаційний простір, створюючи цілісний образ людини в цілісному “тілесному образі світу”*.

Пісумовуючи, можна стверджувати, що філософія спорту – це філософія життєтворчості людини в її невгамовному прагненні вийти за межі буденності й проникнути в таємниці незвіданого. Спорт – це жага людини досягти трансцендентального рівня свободи, що у філософському осмисленні виступає як проблема буття людини, яка дозволяє створювати різноманітні антропологічні проекти. В оптиці сучасного гуманітарного наукознавства у філософії спорту фокусуються всі перипетії культурно-цивілізаційного процесу, у яких поєднується життєві устремління людини в прагненні до свободи, прогресу, виходу за межі повсякденності і в той же час ушкодженої шаленими темпами зміни умов життя із загрозами антропокатастрофи. Спорт вищих досягнень символізує, з одного боку, вичерпаність людських можливостей швидкоплинної адаптації до зовнішніх викликів, а з іншого, – неподоланність стихій і її душі, що виявляється в прагненні до тілесного перевтілення.

1. Архангельська Н. Меланхолійний Ніцше : Інтерв'ю з Ж. Бодріаром [Електронний ресурс] / Н. Архангельська. – Режим доступу : <http://bgdrg.narod.ru/bodriar.htm>.
2. Бацунов С. М. Спорт і агресія: філософський аспект / С. М. Бацунов // Практична філософія. – 2008. – № 1. – С. 61–66.
3. Кун Л. Загальна історія фізичної культури і спорту / Л. Кун. – М. : Радуга, 1882. – С. 24.
4. Кыласов А.В. Окольцованный спорт. Истоки и смысл современного олимпизма / Алексей Кыласов. – М. : АИРО–XXI, 2010. – С. 192.
5. Люкевич В. П. Спорт как/и нездоровый образ жизни. / В. П. Люкевич // Парадигма здорового способу життя: духовні та фізичні компоненти. – К., 2010. – С. 110.
6. Моль А. Социодинамика культуры / Абраам Моль. – М. : Прогресс, 1973. – С. 46–84.
7. Петрова Н. Суспільно-економічна система і розвиток олімпійського руху / М. Петрова // Актуальні проблеми міжнародного олімпійського руху. – Софія : Софія Прес, 1980. – С. 28–44.
8. Столяров В. И. Спорт и культура (методологический и теоретический аспекты проблемы) / В. И. Столяров // Спорт, духовные ценности, культура. – М., 1990. – Вып. 1. – С. 84–209.

Consideration of sport and physical culture through an anthropologically-oriented praxeology allows to carry out analytical work preparatory to the formation of a new transdisciplinary field of knowledge – “philosophy of sport”, which will connect an extensive array of humanitarian physical culture and sports sciences in a holistic philosophical-methodological concept of formation of the modern philosophical paradigm of physical education and sport.

Keywords: *sport, physical culture, philosophy of sport, creativity, humanistika.*

УДК 165.0+17.031

Андрій Морозов

ДЕЯКІ МОРАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ ДОМОДЕРНОГО СВІТОСПРИЙНЯТТЯ

У статті аналізуються особливості домодерного світосприйняття, налаштованого на пізнання об'єктивної природи речей, духовної сутності суцього, де все індивідуально-суб'єктивне мінімізується, а орієнтиром є надіндивідуальна істина як алетея (відкритість, не-утаємненість). Зазначається, що в домодерній картині світу істина виступає моральною категорією, що конституює належне, нерозривно зв'язана з добром і осягається в повноті сердечного розуму, не редукованого до математичного раціо. Гіперболізація останнього призводить до ціннісної сліпоти, унеможлиблює пізнання сутнісно-ціннісного шару реальності.

Ключові слова: домодерн, модерн, постмодерн, автор-суб'єкт, надіндивідуальне, дух, істина-алетея, добро.

Актуальність дослідження. Поділ історії на три етапи (домодерн, модерн, постмодерн) та й сама термінологія суто європейські, що імпліцитно передбачає універсальну європоцентричну модель історії, де “світова історія” і “європейська історія”, “людство” і “європейське людство” є синонімічними поняттями. Стоячи на принципово інших, не-європоцентристських позиціях і виходячи із принципу множинності рівноцінних культур і цивілізацій, кожна з яких розвивається за своїми власними законами історії, ми будемо користуватися цими термінами для зручності. Доба домодерну – доволі широке поняття, що охоплює всі традиційні цивілізації і культури: як європейські, так і неєвропейські. Спробуємо проаналізувати, що є сутнісним для домодерного світосприйняття, чим воно відрізняється від модерного. Будемо відштовхуватися від розуміння місця і ролі людини в традиційній картині світу та відповідної ціннісної системи координат, що задає моральні уявлення про добро і зло.

Аналіз останніх публікацій. Проблематика даної статті майже не розроблена і не представлена в сучасному вітчизняному філософському дискурсі (за винятком поодиноких досліджень Т.Г. Аболіної, В.С. Возняка, що побіжно стосуються цієї тематики). Тому в статті використані переважно праці класиків філософської думки, зокрема Г. Гегеля, роботи традиціоналістів М. Гайдеггера, Р. Генона, О. Шпенглера та філософуючих письменників Г. Андерсена, М. Булгакова. Необхідний корпус філософської коментуючої літератури ще не набрав критичної маси через пануючу наукову парадигму, що задає інерцію відповідної філософської кон'юнктури. Остання рухається не у вільному потоці думки, що прагне віднайти істину, а у спертому догматичному просторі, скутому форматом актуальної політики і грантів. Проте сьогодні, коли “проект Модерн” вже майже завершено, на обрії європейського мислення неодмінно будуть з'являтися симптоми нового, поки що безіменного проекту, який потребуватиме відповідних рефлексивних зусиль.

Виклад основних положень. Які б тексти домодерну ми не взяли б – поеми Гомера чи тексти Святого Письма, трактати Іоанна Златоуста чи Лао Цзи – вони важливі не самі по собі, не у своїх специфічних деталях та нюансах, а як уособлення, символ традиційного світосприйняття. До нас дійшли імена цих видатних постатей, але чи значили вони для свого часу те ж саме, що значать сьогодні для нас? Давайте поглянемо на це крізь призму проблеми творчості й авторства. У межах суспільства Традиції ідеям не прийнято було приписувати чиєсь персональне авторство, в кращому випадку йшлося про “співавторство”. Не особа створювала ідеї, а вони її. Трансцендентні смисли обирали окремих людей чи цілі народи (згадаймо священну історію єврейського народу) як знаряддя для свого втілення. Через інститут пророків та жерців людські спільноти лише налаштовувалися вловити і почути те, що промовляло до нього “згори”. Трансуб'єктивний статус смислу знімав питання про авторські права та плагіат, оригінальне і запозичене.

Вищеокреслена позиція чітко характеризує домодерний дух, у якому найбільш імпонує те, що він претендує на розкриття і прояснення прихованої природи речей – такої, як вона є. Відсутність авторства означає, що в моральній діяльності та пізнанні індивідуально-суб'єктивне, творче начало важить відносно мало, а головне – екзистенційна налаштованість на об'єктивність та істину, яка відкрито являє (*про-являє, ви-казує*) себе, виходячи з тіні на світло, стаючи на виду, нічого не приховуючи. М. Гайдеггер справедливо зазначає, що недарма греки називали таку істину “алетей” (не-прихованість, не-утаємничість). Що означає істинність? Найбільш розповсюдженим є визначення істини як відповідності знань предмета. Але воно стосується істинності суджень, а не самого суцього. Існує більш глибоке філософське визначення, у якому істиною є кореляція предмета власній сутності, природі, поняттю. Г. Гегель із цього приводу писав: “Ми говоримо, наприклад, про істинного друга і розуміємо під цим такого друга, спосіб дії якого відповідає поняттю дружби; так само ми говоримо про істинний витвір мистецтва. Неістинне в цих виразах означає дурне (погане), таке, що не відповідає самому собі. У цьому сенсі погана держава є неістинною державою; і погане, і неістинне взагалі полягає у протиріччі між визначенням чи поняттям предмета та існуванням предмета” [5, с. 126].

Отже, така кореляція предмета своєму поняттю водночас уже імпліцитно містить цінність. Відповідність явища сутності означає не наявне суще в його теперішньому стані, а належне “сміслові майбутнє” (термін М. Бахтіна): не просто те, чим могло б бути, а чим повинно стати явище. Я називаю когось “справжнім другом”, розуміючи під цим те, що дана людина відповідає сутності друга, що вона є такою, яким і повинен бути друг за визначенням. Таким чином, істина – це завжди ціннісне твердження в тому сенсі, що вона позначає стан належного. Цю ж думку розвиває М. Гайдеггер, який справедливо зазначає, що істина для метафізичної картини світу, де є чіткий поділ між чуттєвим і надчуттєвим, феноменальним і сутнісним, нереальним і реальним, є водночас моральною категорією: “Якщо істина, тобто істинне і дійсне виводяться в деякий самосуций світ, то це істинне суще виступає як таке, чому має підкоритися людське життя. Істинне є саме по собі належне і бажане” [8, с.105].

Що означає “самосуций світ” істинного суцього у вищенаведеній цитаті? Йдеться про філософське розуміння сутності світу, його першопричини (першопринципу), що обумовлює й уможливорює феноменальний світ, внутрішньосвітове суще у просторі і часі, але сам знаходиться по той бік світу, у царині необумовленого, поза простором і часом. Таким першопринципом і сутністю світу є (залежно від історичної традиції філософування) – Бог, Логос, Дао, Абсолютний Дух, Буття, Ніщо. Усе це умовні назви для *безумовної* реальності, які підкреслюють трансцендентний характер істини, а відтак трансцендентну основу єдності істини, добра і краси. З позиції християнської теології можна сказати, що істина, добро і краса є атрибутами абсолютної нествореної вічної реальності, яка відкрилася людству в одкровенні як св. Трійця. З позиції філософії постає такий висновок: лише теоретичне виокремлення сутнісного шару в структурі реальності уможливорює дискурс належного й дискурс ціннісного в їхній глибинній суті. Яка ця сутність, яким чином відкривається нам, чи можна її пізнати – питання іншого порядку. Важлива сама постановка проблеми. Відмова від дискурсу сутнісного, відмова від постановки питання про “логос” і “телос”, тобто сутність світу, його смисл, кінцеву мету та істинність, автоматично унеможливорює дискурс ціннісного, який би претендував на висвітлення цінності в її істинній природі. Саме в домодерні мав місце повноцінний дискурс сутнісного й належного з його метафізичною картиною світу. Новоевропейське “розчаклування” світу, про яке писав М. Вебер, десакралізація і забвіння божественного, по суті, поклали край цій тисячолітній філософській традиції розгляду сутнісно-ціннісного шару реальності. Можна, звісно, вести розмову про

цінності в соціологічному, психологічному, культурно-історичному, політико-економічному ключі, але все це буде затемненням, а не проясненням істинної сутності цінності, а відтак деградацією філософії як любові до мудрості, до рівня “критичної теорії” з подальшим розчиненням її в інших науках, втратою філософією “солі” її буття.

Розглянемо ще один важливий аспект. Сутнісно-ціннісне пізнається повнотою розуму. І ця повнота із плином часу якісно деградує, підміняється на оперативно-обчислюваний математичний розсудок, інструментальну раціональність. Що означає повнота розуму? Це такий стан розвитку, коли розум наближається до власного поняття, до своєї сутності-природи, до належного. Добрий розум, або “напоумлений розум”, як пише сучасний український філософ В.С. Возняк у своїй статті “Приведення до розуму як моральна проблема”, не даний, а заданий, бо потребує морального вдосконалення, трансценденції, приведення в розумну міру, в істинність. В.С. Возняк справедливо зазначає, що істинний розум мислить у перспективі цілісності, а це передбачає понад-раціональні інтуїтивні форми “мовчання, вдивляння, вчування і подив” [7, с. 66–68].

Додамо до вищесказаного, що дух людини у своїй повноті є сердечний дух, якому доступна царина надіндивідуального, а в безграничній перспективі – царина божественного. “Сердечність” у модусі “чистоти” в Євангельському сенсі цього слова дає змогу пізнавати сутнісне як істинне або хибне, належне або неналежне. “Кенозис” повноти сердечного розуму означає його редукцію до раціональної здатності. Розсудок, не маючи можливості сутнісного й ціннісного осягнення глибин буття, позбавлений цілісного сприйняття реальності й задовольняється його фрагментами. Розсудок безсердечний і наскрізь індивідуалізований. Узятий самий по собі, він відрізаний від серця, а відтак односторонній, схильний до антиномій. Універсалізація розуму в його єдиній розсудковій іпостасі призводить до ситуації “ціннісної сліпоти” (М. Шелер). Згадується знаменитий образ демонічного кривого дзеркала з казки “Сніжна королева”, оскільки якого потрапляли в серця людей, перетворювали їх на кригу й таким чином спотворювали всю картину реальності. Цікаво, що холодну демонічну розсудливість у Г.Х. Андерсена символізує математика. Ми стикаємося з цим символічним рядом декілька разів: у сцені викрадення Кая (“Кай весь тремтів і намагався прочитати “Отче наш”, але в умі його крутилася тільки таблиця множення”) і в описі царства снігової королеви (“посеред найбільшого снігового залу, безкінечного і порожнього, виблискувало замерзле озеро. Крига на ньому тріснула, і тріщини розділили його на тисячі шматків, таких однакових і правильних, що це здавалося якимсь дивом... Королева називала його дзеркалом розуму – найбільш досконалим дзеркалом у світі... З крижин Кай складав слова, але ніяк не міг скласти слово “вічність”...” [2, с. 197, 219–220].

Творчість Андерсена – романтична реакція на модерний дух, який буквально зациклений на свідомості людини, суб’єкта. Ідеалом модерної свідомості є математична свідомість, за образом і подобою якої повинно бути влаштовано все пізнання. Але математична свідомість – це, по суті, свідомість машини, автомата, робота, чогось досконалого, запрограмованого, але бездушного. Така свідомість знаменує собою смерть культури. Шпенглер писав: “Кожна культура проходить вікові ступені окремої людини. У кожній є своє дитинство, своя юність, своя зрілість і старість [9, с. 265]. Смерть культури означає вичерпання можливостей її душі, коли все зав’язане на утилітарних цілях і благоустрої життя, і перехід у стадію цивілізації. Культура живе, поки вона зберігає інтимний таємничий зв’язок з людською душею. Душа культури живе не сама по собі, а в душах людей, у їхньому розумінні, в умінні цінити велич духовних досягнень, істинність їх краси: “Будь-яке мистецтво смертне, не лише окремі творіння, але й самі мистецтва. Настане день, коли перестануть існувати останній портрет Рембрандта і останній такт моцартівської музики – хоча розфарбоване полотно і нотний папір, мож-

ливо, і залишаться, – тому що щезне останнє око і останнє вухо, яким будуть доступні мова їхніх форм. Минущою є будь-яка думка, будь-яка віра, будь-яка наука, лише тільки згаснуть розуми, які з необхідністю відчували світи своїх “вічних істин” як істинні” [9, с. 329]. Думки О. Шпенглера корелюють з ідеями видатного французького традиціоналіста Рене Генона, який наголошував у роботі “Царство кількості і знамення часу” [6], що сьогоdnішній етап розвитку європейської історії характеризується занепадом, деградацією інтелектуальних властивостей людини, що унеможливує зв’язок із трансцендентним, метафізичним, надіндивідуальним. Це позбавляє нас можливості пізнання якісного (сутнісного) боку речей і, відтак, акцентує увагу лише на зовнішній, кількісній характеристиці суцього, не даючи змогу виходити за межі індивідуальної модальності існування.

Отже, для модерної доби головним є індивід, суб’єкт, автор. Про це свідчить весь пафос новоєвропейської філософії. Подивимося на революційний постулат Декарта “я мислю, отже я існую”, що претендує на роль математичної аксіоми. Тут стверджується, що індивідуальна самосвідомість гарантує своє власне існування, є його причиною. Індивідуальний суб’єкт мислить самого себе, а разом із собою весь світ і Бога. Наприклад, у філософії Г. Фіхте все побудовано на принципі “Я”, яке створює самого себе і весь світ (не-Я). У подальшому це вплинуло на гуссерлівську концепцію трансцендентального суб’єкта, універсальних трансцендентальних розумових структур, що посіли місце Бога. Ще один приклад – знаменитий кантівський “коперніканський переворот”. Вважається, що І. Кант зробив якісний стрибок уперед у теорії пізнання по відношенню до середньовіччя, хоча, насправді, це був стрибок назад, якщо за еталон брати саме істину як алетею. Адже якраз істина в кантівській філософській системі залишилася непізнанною через прірву між феноменальним і ноуменальним.

У домодерній картині світу все навпаки: спершу Бог є і мислить, а потім, у силу цього, існують і мислять індивідуальні свідомості. Якби Бог на мить переключив свою увагу на ось інше, все б перетворилося на ніщо. Те, що автор- суб’єкт виражає, точніше те, що прозирає, виглядає крізь його творіння, є чимось надіндивідуальним. Коли ми говоримо про надіндивідуальне, ми не маємо на увазі “масове” чи “колективне”, у якому індивідуальне розчиняється. Проблема надіндивідуального значно глибша, і перевищує ті сенси, які окреслені секулярним герменевтичним горизонтом сучасної людини, байдужої як до релігії, так і до атеїзму. Якщо розглядати ступені надіндивідуального, то взагалі, на нашу думку, можна виокремити такі: естетичний, моральний, релігійний.

Людина у хвилях стрімкого потоку, який підхоплює маленький човен і несе в невідоме; на вершині гір чи у весняному лісі – скрізь, де вона дотикається до краси й величі природи, там розчиняється в надіндивідуальному на рівні естетичного. Віднайти риму, почути музику, відкрити гармонію, побачити і відчутти, а потім передати Іншому побачене і відчуте – але не привласнити і не розпоряджатися всім цим – ось сутність наіндивідуального в його естетичному вимірі. Про це говорять нам вірші Басьо, тексти пізнього Гайдеггера, полотна прерафаелітів. Моральний рівень надіндивідуального – це певна колективна владна інстанція, що виховує і формує особистість. В історичній ретроспективі можна згадати собор, віче, єврейський кагал. Те загальне, з чим мала справа людина ще яких-небудь 50–100 років тому назад і те, що впливало на неї (наприклад, двір, сусіди, сільська вулиця), сьогодні розчинилося в анонімному мегаполісі.

І нарешті – релігійний аспект надіндивідуального. Надіндивідуальне є чимось надраціональним, трансцендентним з точки зору повсякденного досвіду. Надіндивідуальне стосується сфери духу. Але духовне не обов’язково означає божественне. Домодерні філософи (Діонісій Ареопагіт, Фома Аквінський) розробили складні вчення про ієрархію духовних сил (ангельських розумів), до яких людина може долучатися в

особливих молитовних екстатичних станах, які виконують функцію натхнення, навіювання, пророкування тощо. У своєрідний спосіб проблема надіндивідуального піднімалася в художній літературі, особливо в ХХ ст. У цьому зв'язку можна згадати роман М. Булгакова “Майстер і Маргарита”. Як ми пам'ятаємо, у головного героя книги не було особистого ім'я. Ця важлива деталь у романі підкреслює те, що головне в майстрі не його конкретна особа, а виконання місії, ролі – написання еретичної версії Євангелія. Однак, по суті, автор-майстер пише не від себе, а записує під диктовку, “озвучуючи” чужі ідеї. Як не цей, так інший майстер був би взятий на цю роль – біографічна конкретика зайва. Питання авторства переміщується в іншу площину – це не просто голос із надр колективного несвідомого, а певна трансцендентна надіндивідуальна сила, у владі якої знаходиться індивід. Тепер замислимося над моральною природою цієї потойбічної сутності, що керувала булгаковським Майстром і водила його рукою. Якою вона могла бути: доброю чи злою? Сам Булгаков не залишає нам простору для варіантів інтерпретації. Сила, що надихає Майстра, зла, демонічна – у негативному християнському сенсі цього слова. Говорячи мовою аскетичної, йдеться про типовий випадок одержимості. Симптоматично, що в перших чернетках рукопису “Майстра і Маргарити” автором роману про Понтія Пілата був не майстер, а саме Воланд – той самий, що з'являється в першій главі твору і розповідає Берліозу буцімто був свідком всіх євангельських подій. Тобто автором еретичного Євангелія, за першим задумом М. Булгакова, була демонічна сила, що вже згодом, в більш пізніх редакціях, після спалювань і переписувань, трансформувалась у фігуру Майстра. Якщо згадати, що Майстер у романі – “альтер-его” самого Булгакова, стане більш зрозумілою загадкова фраза із щоденника самого письменника за 1933 рік: “В меня вселился бес. Я стал мазать страницу за страницей наново тот свой уничтоженный три года назад роман” [4, с. 20]. Читаючи ці рядки, мимоволі спадає на думку, що “демонічне” і “ангельське”, які надихали письменника, не поетичні метафори, що прийшли до нас з часів домодерну, а суворя реальність.

Цінність надіндивідуального може бути розкрита і в мовному аспекті. Найяскравіше за все домодерна інтуїція надіндивідуального виражається в стародавніх мовах – зокрема у давньогрецькій і латинській, де, як відомо, при відмінюванні дієслів не вживається займенник. “Пишу”, “говорю”, “знаю”, “думаю”: головним є те, що проговорюється, пишеться, знається, думається, себто об'єктивність, а не суб'єктивність. Займенник не пишеться і промовляється – лише мається на увазі. Не конкретна особа створює оригінальні смисли – щось надіндивідуальне їй надихає. Саме слово “надихати” етимологічно споріднене із “дихати”, а дихання, у свою чергу, пов'язане із духом. (У давніх греків усе це було зав'язано навколо поняття “*pneuma*.”) Таке духовне натхнення потребує відповідної налаштованості, підготовки, входження в певний стан, який Платон називав екстазом, шаленством, несамовитістю, а сьгоднішні психологи назвали б “зміненим станом свідомості”, “піковим переживанням” (А. Маслоу). Але питання – підкреслимо ще раз – не лише в правильному налаштуванні й штучному введенні себе у відповідний психічний стан, а у розрізненні, якої моральної природи надихаючі духи і як не переплутати голос благої істини з демонічним голосом, що вводить в оману. Одразу згадуються мудрі застереження апостола Павла: “Улюблені, не кожному духові вірте, але випробовуйте духів, чи від Бога вони, бо неправдивих пророків багато з'явилося в світ” (1 Івана 4:1) [3].

Висновки. У будь-якому разі філософи домодерну цікаві саме як яскраві представники Традиції, “вічної філософії”, тому що намагаються виразити не свій суб'єктивний погляд на світ, не свої здогадки про буття, а певні глибинні універсальні інтуїції стосовно об'єктивної природи речей. Ці інтуїції, безперечно, були надіндивідуального походження. Згадаймо сократівського “демона” (“даймона”), який неодноразово зга-

дується в платонівських діалогах. Цікаво, якої природи він: благої чи злої? У світській академічній філософській літературі, як правило, обмежуються нейтральною характеристикою: даїмон – метафора голосу совісті. Та, можливо, всі дохристиянські озаріння Платона про те, що світом править божественний Логос, що індивідуальний людський розум є спалахом божественного розуму, що все підпорядковано ідеї вищого блага, і так далі, – усе це було дано “зверху” в акті натхнення, і що Логос як Першорозум відкрився Платону (а до нього Геракліту, Парменіду і багатьом іншим філософам) саме в такий спосіб: за допомогою “даїмона”, як благої духовної сили, службового духу.

Що ж до зухвалого й авантюрного постмодерністського демонтажу платонізму, то він призвів до неочікуваних і абсолютно неоднозначних наслідків. Негативні риси нам добре відомі. Постмодернізм, безперечно, важливий симптом занепаду духу, його “кенозису”. Як слушно зазначає Т.Г. Аболіна, сучасне суспільство яскраво характеризує “підміна всієї повноти життєвого блага утилітарно-буденним, загального блага – обмежено-корпоративним, вищого блага – вселюдським” [1, с. 12]. Якщо вся метафізична домодерна традиція уособлює установку людського духу на об’єктивність, на пізнання божественного абсолютно універсального блага, то, скасовуючи її, наскільки ми додаємо в надіндивідуальне щось від свого індивідуально-власного, тим самим затемнюючи істину-алетею, поступово деградуємо у своїх запитах спочатку на рівень суспільного блага, а потім на найнижчий рівень суто індивідуального блага, позбавленого бодай і тіні справжнього універсалізму та повноти.

1. Аболіна Т. Г. Моральнісна культура в контексті соціокультурної динаміки : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д. ф. н. / Т. Г. Аболіна. – К. : КНУ ім. Т. Г. Шевченка, 1999. – 36 с.
2. Андерсен Г. Х. Сказки / Г. Х. Андерсен. – Варшава : Наша Ксенгарня, 1962. – 224 с.
3. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту, з мови давньоєврейської на українську наново перекладена. – 1988. – 1524 с.
4. Булгаков М. Под пятой : Мой дневник / М. Булгаков. – М. : Правда, 1990. – 114 с.
5. Гегель Г. Энциклопедия философских наук : у 3 т. Т. 1 / Г. Гегель. – М. : Мысль, 1974. – 410 с.
6. Генон Р. Царство количества и знамения времени / Р. Генон ; [пер. с фр. Т. Б. Любимова]. – М. ; Беловодье, 1994. – 304 с.
7. Возняк В. С. Приведення до розуму як моральна проблема / Возняк В. С. // Проблеми моралі: теорія і практика : зб. тез учасників IV міжнар. наук. конф. з етики. – Івано-Франківськ : Симфонія Форте, 2013. – С. 66–68.
8. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Библихина]. – М. : Республика, 1993. – С. 63–176.
9. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер ; [пер. с нем. ; под ред. А. А. Франковского]. – М., 1993. – 420 с.

The peculiarities of premodern world-view are analyzed in the article. It is stressed that ancient philosophy directs its attention toward cognition of objective nature of the world, spiritual essence of existence, where all individual and subjective is minimized and the ideal of thinking is truth as aletheia (openness, non-secretiveness). In premodern cultural framework the truth is considered to be moral category that constitutes right and proper, closely connected with good, and is comprehended in the wholeness of heart intellect, not reduced to mathematic ratio. The exaggeration of the ratio leads to axiological blindness, enables the experience of essential and value level of reality.

Keywords: pre-modernity, modernity, postmodernity, author-subject, super-individual, spirit, truth-aletheia, goodness.

УДК 17.02: 316.454.3

Віталій Надурак

ПЕРФЕКЦІОНІЗМ ТА ПРАКТИЧНИЙ МІНІМАЛІЗМ У СИСТЕМІ СУСПІЛЬНОЇ МОРАЛІ

Зауважена багатьма дослідниками внутрішня неоднорідність моральної свідомості зумовлює необхідність поділу макрорівня моральної свідомості у пропонованій нами дворівневій структурі системи суспільної моралі на “мораль як ідеал” та “практично орієнтовану мораль”. Нормам останньої притаманні мінімалізм і функціональність, тісний зв’язок зі звичаями, практична ефективність. Моральні уявлення цього рівня постають спрощеною схемою морально правильної дії. Рівень моралі як ідеалу формується перфекціоністськими моральними орієнтирами, ступінь досконалості яких є потенційно безмежною. Ці орієнтири є бажаними до виконання, але не необхідними. Виділення та чітка артикуляція моралі як ідеалу відбувається завдяки діяльності моралістів.

Ключові слова: система суспільної моралі, макрорівень моральної свідомості, мікрорівень моральної практики, мораль як ідеал, практично орієнтована мораль.

У праці “Система суспільної моралі: синергетичний підхід” ми запропонували дворівневий підхід до аналізу структури системи суспільної моралі: мікрорівень моральної практики (включає членів певної спільноти, які, переймаючи прийняті в ній моральні орієнтири у власну індивідуальну моральну свідомість, утілюють її в життєвій практиці) і макрорівень моральної свідомості, складові якого прийнято називати параметрами порядку (етичні норми, принципи, цінності, правила). Макрорівень підпорядковує собі елементи мікрорівня (тобто суб’єктів моральної практики) і визначає їх поведінку. Водночас між цими рівнями існує циклічна причинність, адже суб’єкти не тільки підпорядковуються моральним орієнтирам, а й створюють їх у своїй взаємодії [11, с. 21–22]. Для доведення того, що суспільна мораль відноситься до множини систем, які є предметом вивчення синергетики, і пояснення механізму самоорганізації суспільної моралі цього було б цілком достатньо. Проте подальші дослідження, зокрема розробка більш всеосяжної теорії моралі, засвідчили необхідність уточнення уявлень про структуру макрорівня моральної свідомості. Тому метою статті буде поглиблення уявлень про макрорівень моральної свідомості шляхом виділення в ньому різних за ступенем вимогливості моральних орієнтирів.

Серед багатьох вітчизняних та зарубіжних дослідників існує сталий консенсус щодо думки про принципову неоднорідність моральної свідомості, зокрема наявності в ній моральних орієнтирів, які відрізняються за ступенем вимогливості до людської поведінки. Тому насамперед необхідно проаналізувати основні напрацювання із цієї проблеми, які з’явилися протягом кількох останніх десятиліть (хоча, за необхідності, міркування, релевантні наведеним нижче, можна знайти в багатьох дослідників минулого, зокрема у Г. Гегеля з його розмежуванням нравності (нім. *Sittlichkeit*) та моралі [5]).

Р. Апресян виходить з того, що мораль “в цілому являє собою феномен, що складається з багатьох складових. З одного боку, мораль – це комплекс уявлень (імперативних та оцінювальних), в основі якого знаходяться абстрактні ідеї про вище благо і вищі цінності, межі людського існування... З іншого боку, це цінності й вимоги, що визначають практичну поведінку людини у співвіднесенні з цими ідеальними уявленнями [2, с. 29]. А. Прокоф’єв пише, що “мораль може бути охарактеризована як єдність не кодифікованого абсолютного ідеалу, що орієнтує людину на безкінечне вдосконалення, та кодифікованої (в основному заборонної) сфери конкретних норм, що регулюють не тільки мотив поведінки, а й безпосередньо самі дії людини” [12, с. 91]. Т. Аболіна також розрізняє два види моральних уявлень: “високу мораль” (яку вона ще називає “мораль як ідеал”), яка не підлягає прямому соціальному контролю, оскільки прагнення до досконалості знаходиться за межами суспільного обов’язку, і “природну моральність”, яка належить до базових вимог соціального функціонування і по відношенню до якої перфекціонізм є неприйнятним [1, с. 13–14]. О. Дробницький зауважував, що

“будь-яка норма містить у собі два у суперечливий спосіб поєднаних аспекти – з одного боку, це регулятив повсякденних дій, що передбачає певний конкретний “рівень” морального стану, з іншого боку, “завищена” вимога до людини, яка розкриває перед ним безмежну перспективу можливого морального вдосконалення” [8, с. 284].

Американський філософ Л. Фуллер (Lon Fuller) виділяв “мораль обов’язку” та “мораль прагнення”. Мораль обов’язку – це “основні правила, без яких неможливе впорядковане суспільство”, яка починається на “найнижчому рівні людських досягнень” [14, с. 13]. Це мораль Старого Заповіту (“ти не повинен” і зрідка “ти повинен”). Вона не засуджує людей за те, що вони не скористалися нагодами для найповнішої реалізації своїх можливостей. Натомість вона засуджує їх за неповагу до основних вимог суспільного життя. Мораль прагнення – це “моральність Добропорядного Життя, досконалості, найповнішої реалізації людських здібностей”, яка починається на “найвищому рівні людських прагнень” [14, с. 13]. Моралі прагнення спорідненим є поняття цінності. Найбільш чіткі приклади такого типу моралі можна знайти у давньогрецькій філософії. Посилаючись на Адама Сміта, Л. Фуллер наводить таку аналогію: “Мораль обов’язку “можна порівняти з правилами граматики”; мораль прагнення – “з правилами, які формулюються критиками для досягнення високого стилю й вишуканості твору” [14, с. 14]. Правила граматики встановлюють те, що потрібно для збереження мови як засобу спілкування, так само як правила моралі обов’язку встановлюють необхідне для суспільного життя. Принципи ж доброї літератури, як і принципи моралі прагнення, “є вільними, розпливчастими та невизначеними і скоріше дають нам загальне уявлення про досконалість, якої нам треба прагнути, ніж указують надійні й непохибні способи її досягнення” [14, с. 14].

Український філософ А. Морозов пропонує розглядати три рівні морального буття, які визначаються через діалектику знання і буття: “моральнісне”, “моральне”, “етичне”. Перший рівень є моральним буттям, яке не прийшло до свого “поняття” і характеризується стихійним невідрефлектованим включенням особи в конкретно-історичні способи ціннісно-нормативного регулювання суспільної життєдіяльності, укоріненістю в звичаях життєвого світу та “інтуїціях здорового глузду” [9, с. 10]. На “моральному” рівні відбувається перегляд звичаєвої моральності та формування особистих переконань на основі рефлексії над універсальними моральними константами. Має місце протиставлення різних рівнів належного – традиційно існуючих суспільних уявлень про добро та ідеї добра (“добра-самого-по-собі”), що має універсальний трансісторичний характер [9, с. 10–11]. “Етичне” – третій вищий рівень морального буття, де особа у потенційно безкінечному акті наближається до єдності “знання-буття” (В. Лосський), тобто через особистісні вчинки реалізує універсальні над-історичні моральні смисли (ціннісні значення) і досягає єдності у гармонії з Іншим завдяки подоланню ситуації відчуження” [9, с. 11].

Попри певні відмінності, які спостерігаються в згаданих авторів, основна ідея, представлена ними, полягає в прагненні виділити в моралі різні за ступенем досконалості моральні вимоги – від тих, які можна без особливих труднощів виконувати в буденному житті (і які є реально практикованими), до тих, виконання яких потребує більших зусиль, етичної рефлексії тощо.

Виходячи із цієї ідеї, зауважимо, що на макрорівні моральної свідомості системи суспільної моралі умовно можна виділити два рівні. Для позначення його нижчого рівня можна було б використовувати запропонований Т. Аболіною термін “природна моральність”, якщо під природністю мати на увазі спонтанний спосіб формування даного типу моральності (що було б цілком доречним, з огляду на обстоювану нами ідею самоорганізації системи суспільної моралі). Проте, щоб уникнути смислових відтінків, які пов’язані з іншим значенням слова “природний” і реалізовані, наприклад, у терміні

“природне право”, ми запропонуємо поняття “практично орієнтована мораль”. Прикметник “практичний” у даному терміні вказуватиме, що, з одного боку, такі моральні норми і принципи формуються на основі реальної практики індивідів мікрорівня, а з іншого – рівень вимог, які ними висуваються, є цілком доступним для реалізації в такій практиці. Нормативам даного рівня властиві мінімалізм та функціональність, які М. Рогожа приписувала суспільній моралі як сукупності норм, що роблять можливим колективне життя [13, с. 37–39]. Вони характеризуються й “укоріненістю в звичаях життєвого світу” та “інтуїціях здорового глузду”, які А. Морозов та багато інших дослідників вважають властивою для моральності [9, с. 10] практичною ефективністю, яку А. Прокоф’єв розглядав як головну особливість суспільної моралі [12, с. 137]. Орієнтири практично орієнтованої моралі постають спрощеною схемою моральної правильної дії, яка допомагає орієнтуватись у щоденній практиці без залучення поглибленої моральної рефлексії та значних вольових зусиль.

Для позначення вищого рівня макрорівня моральної свідомості ми використаємо запропонований Т. Аболіною термін “мораль як ідеал” (вживаючи в даному випадку поняття “ідеал” ми, користуючись висловлюваннями Дж. Мура, зауважимо, що він включає в себе “як найкращий стан, який узагалі можна собі уявити, вище добро або абсолютне добро”, так і “найкращий із можливих в цьому світі станів” [10, с. 189]. Такий рівень формується перфекціоністськими моральними орієнтирами, ступінь досконалості яких є потенційно безкінечним. Ці орієнтири є бажаними до виконання, але не необхідними. Як правило, втілювати їх можуть окремі постаті, а не широкі маси людей.

Наявність розвиненого, артикульованого рівня моралі як ідеалу має важливе значення для успішного функціонування всієї системи суспільної моралі. Приваблюючи, зачаровуючи висотою своїх вимог, ідеальні моральні уявлення покликані створювати постійну напругу між ними на практично орієнтованою мораллю, яка для того, щоб не стати механічною, технічною нормативністю, звичаєвістю, має зіставляти себе з “високими” моральними орієнтирами. Їх постійне неспівпадіння є тим стимулом, який надає животворчі імпульси розвитку всій системі суспільної моралі. Тому Є. Беляєва пише про “ідеальну нормативність” як таку, що “не реалізується напряду в соціальній практиці, але задає їй перспективи розвитку” [3, с. 7].

Мораль як ідеал і практично орієнтована мораль відрізняються за різними ознаками, і однією з них є вага самоорганізації в їх появі. Якщо роль самоорганізації для практично орієнтованого рівня є визначальною, оскільки він в основному формується завдяки взаємодії індивідів мікрорівня, то для появи моралі як ідеалу потрібна діяльність окремих осіб, які мають волю до перфекціоністської моральної поведінки і виявляють необхідний ступінь рефлексії для її осмислення. У зв’язку із цим зауважимо, що системи суспільної моралі відрізняються ступенем розвинутої змалюваної вище структури та її усвідомлення суспільством. Сформовані через взаємодію індивідів мікрорівня шляхом самоорганізації моральні уявлення нижчого рівня, як правило, завжди усвідомлюються всіма повносправними членами певної спільноти, оскільки вони виступають безпосередніми орієнтирами їх поведінки. Вищий рівень теж завжди потенційно є присутнім (принаймні як загальне в одиничному, або як цінність, яка стоїть за певними вчинками, залишаючись неусвідомленою людьми, які їх чинять), проте він не завжди чітко артикульований самими членами спільноти. Для такої артикуляції потрібні особистості, які цілеспрямовано виконуватимуть дане завдання. В історії цю роль відігравали філософи, релігійні діячі, письменники, правителі тощо. Проте, звісно, суспільство повинно “визріти” до того рівня, щоб у ньому з’явилися подібні постаті. В іншому випадку цей вищий рівень буде залишатись неусвідомленим, непроявленим у суспільній свідомості.

Згаданих осіб, які виконують функцію артикуляції, формування моралі як ідеалу, ми надалі називатимемо поняттям “моралісти”. А. Гусейнов у книжці “Великі моралісти” вживає дане поняття щодо осіб, які запропонували морально акцентовані життєві програми, використали їх на власному досвіді, а їхні вчення довели свою дієвість і закріпились у культурі як стала, тривала традиція [7, с. 42]. Виходячи з того факту, що не всі моралісти були великими, тобто вчення не кожного з них “закріпилось у культурі як стала, тривала традиція”, ми називатимемо моралістами загалом тих осіб, які опрацьовували морально акцентовані життєві програми і прагнули втілювати їх у життя.

Моралісти, осмислюючи мораль як ідеал, не тільки сприяють тому, щоб вона проявилась, а й беруть участь у її творенні. Осмислюючи норми, які діють на рівні практично орієнтованої моралі й ті тенденції, які простежуються в системі суспільної моралі в цілому, вони прагнуть описати досконалі орієнтири поведінки, які не тільки б відображали існуючу моральність, а й утілювали перспективи розвитку моралі відповідної спільноти. Витворені ними моральні вчення, будучи прийнятими спільнотою, починають впливати на практично орієнтовану мораль і поведінку суб’єктів мікрорівня. Тобто між даними рівнями можна спостерігати дію зворотного зв’язку: моралісти, осмислюючи сформовану в суспільстві практично орієнтовану мораль, витворюють погляди про мораль як ідеал, які зворотно впливають і формують практично орієнтовану мораль, тим самим задаючи їй форми й впливаючи на реальну моральну практику суб’єктів мікрорівня.

Тому самоорганізація системи суспільної моралі, звичайно, не є механічним процесом, який здійснюється автоматично без усвідомленої рефлексії та волі людей. Вона включає в себе як майже механічне, неусвідомлене повторення певних стереотипів поведінки, так і рефлексію над ними та участь у їх творенні.

Творчість моралістів, які намагаються сформувати перфекціоністські уявлення моралі як ідеалу, можуть перебувати в різних зв’язках із нижчими рівнями системи. Вони можуть досить добре корелювати із прийнятими в суспільстві на рівні практично орієнтованої моралі орієнтирами й тоді існує висока ймовірність того, що система поглядів, витворена моралістом, закріпиться на рівні моралі як ідеалу і матиме вплив на нижчі рівні системи, а отже, і на моральну практику. Проте можлива ситуація, коли така творчість слабо корелюватиме зі сформованими орієнтирами нижчого рівня. У такому випадку можливий конфлікт, який відбудуватиметься в різних формах.

По-перше, моральні уявлення такого мораліста (або їх групи) можуть просто не залишити жодного сліду в системі суспільної моралі (суспільство проігнорує їх творчість). Такі особи можуть, наприклад, сприйматись як ті, що “не від світу цього” і хоча й не засуджуватись, проте силою громадської думки “притягуватись” системою суспільної моралі до прийнятних для неї стандартів.

По-друге, суспільство може критично відреагувати на їхні погляди, внаслідок чого існуюча система не зазнає змін, а новаторські ідеї будуть відкинуті й засуджені. Р. Апресян пише, що “особа чи група, які владно або духовно переросли домінуючий у суспільстві порядок, сприймаються ним як небезпека. Конфлікти між приватною ініціативою, творчістю (що є потенційно руйнівними для статус-кво), особистою свободою (в найрізноманітніших проявах) і суспільним порядком є неминучими” [2, с. 32]. У цілому, погоджуючись із цією думкою, ми зауважимо, що не тільки ті особи чи групи, які “переростають” існуючий у суспільстві порядок, але й ті, які загалом відрізняються від нього, вступають із ним у конфлікт. Для системи суспільної моралі, як і для будь-якої системи, потрібна певна ступінь когерентності її елементів. Тому, якщо певні елементи виходять за допустиму межу когерентності, система намагатиметься привести їх у відповідність зі своїм порядком. Цими елементами можуть бути як

звичайні аморальні постаті, які порушують елементарні моральні вимоги, так і ті особи, які, витворивши власне бачення перфекціоністської моралі, різко дисонують із тими вимогами, що висуває перед собою абсолютна більшість індивідів мікрорівня такої системи. Проте це не заперечує можливості того, що, як це мало місце в проаналізованому Гегелем випадку із Сократом, хоча “неправильна форма індивідуальності скидається, причому скидається насильно, як покарання, але сам принцип пізніше продовжить собі шлях, хоча й в іншій формі, щоб піднести себе до образу світового духу” [4, с. 81]. За словами німецького філософа, “таким у всесвітній історії є положення героїв, які зачинають новий світ, принцип якого знаходиться у протиріччі з попереднім принципом і руйнує його: вони постають насильницькими порушниками закону” [4, с. 81], тому й наражаються на суспільний спротив.

По-третє, у ситуації, коли існує значна невідповідність між моральним ідеалом, який пропонує певна особа чи група людей, і тими нормами, що назагал практикуються, згадані особи можуть спробувати в агресивний спосіб нав’язати свої ідеали всій спільноті. Характеризуючи таких осіб, А. Гусейнов пише, що “... люди, які культивують альтернативну поведінку і є критично налаштованими по відношенню до пануючих у суспільстві порядків та схильними до революційних дій, як правило, знаходять виправдання своїй позиції в її моральній бездоганності, в тому, що вони ризикують і жертвують собою заради вищих ідеалів. Зайве говорити, що вони часто помиляються і так само часто за особисто благородними мотивами приховуються соціально деструктивні дії” [6, с. 42].

Таким чином, у системі суспільної моралі макрорівень моральної свідомості може бути диференційований на мораль як ідеал (формується перфекціоністськими моральними орієнтирами) і практично орієнтовану мораль, яка постає спрощеною схемою морально правильної дії, що допомагає орієнтуватися в щоденній практиці без залучення поглибленої моральної рефлексії та значних вольових зусиль. Виділення й чітка артикуляція моралі як ідеалу відбувається завдяки діяльності моралістів, які, осмислюючи сформовану в суспільстві практично орієнтовану мораль, витворюють уявлення про мораль як ідеал, що зворотно впливає на практично орієнтовану мораль, тим самим задаючи її форми й впливаючи на реальну моральну практику суб’єктів мікрорівня. Вивчення особливостей такого зворотного зв’язку може буде перспективним напрямом подальших досліджень.

1. Аболина Т. Г. Этические концепты социальной ответственности бизнеса / Т. Г. Аболина // Соціальна етика: модули відповідальності : матеріали доповідей і виступів Міжнар. наук.-практ. конф., (20–21 жовтня 2010 р.) / [редкол.: А. Є. Конверський та ін.]. – К. : ВПЦ “Київський університет”, 2011. – С. 7–23.
2. Апресян Р. Г. Понятие общественной морали / Р. Г. Апресян // Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы. – М. : Альфа-М, 2009. – С. 15–35.
3. Беляева Е. В. Диалектика structure и communitas как модель взаимодействия морали и нравственности / Е. В. Беляева // Философия и социальные науки. – 2007. – № 1. – С. 5–10.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2 / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М. : Наука, 1994. – 424 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М. : Мысль, 1990. – 527 с.
6. Гусейнов А. А. Мораль: между индивидом и обществом (к вопросу о месте морали в современном обществе) / А. А. Гусейнов // Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / под ред. Р. Г. Апресяна. – М. : Альфа-М, 2009. – С. 36–49.
7. Гусейнов А. А. Великие моралисты / А. А. Гусейнов. – М., 2008. – 512 с.
8. Дробницкий О. Г. Моральная философия : Избр. труды / О. Г. Дробницкий. – М. : Гардарики, 2002. – 523 с.
9. Морозов А. Ю. Інтуїтивний досвід як предмет філософсько-етичного аналізу : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук : спец. 09.00.07. “Етика” / А. Ю. Морозов. – К., 2014. – 36 с.
10. Мур Дж. Природа моральной философии / Дж. Э. Мур. – М. : Республика, 1999. – 351 с.

11. Надурак В. Система суспільної моралі: синергетичний підхід / Віталій Надурак. – Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпат. нац. ун-ту ім. В. Стефаника, 2014. – 230 с.
12. Прокофьев А. В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов / Андрей Вячеславович Прокофьев. – Великий Новгород : НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2006. – 284 с.
13. Рогожа М. М. Институционализация морали: теоретические предпосылки и праксеологические принципы / М. М. Рогожа // Соціальна етика: модули відповідальності : матеріали доповідей і виступів Міжнар. наук.-практ. конф., (20–21 жовтня 2010 р.) / [редкол.: А. Є. Конверський та ін.]. – К. : ВПЦ “Київський університет”, 2011. – С. 23–41.
14. Фуллер Л. Мораль права / Лон Л. Фуллер. – К. : Сфера, 1999. – 232 с.

Noticed by many researchers internal heterogeneity of moral consciousness, makes necessary the division of macro-level of moral consciousness (in the proposed by me two-tier structure of the system of social morality) into the “morality as ideal” and “practically oriented morality”. The latter characterized by minimalism and functionality, close relationship with the customs, practical efficiency. Moral ideas of this level appear as simplified scheme of morally proper action. The level of morality as ideal is formed by perfectionistic moral orientations the degree of perfection of which is potentially unlimited. These orientations are desirable for implementation, but not necessary. Clarification and articulation of the morality as ideal occur due to the activities of moralists.

Keywords: *system of social morality, macro level of moral consciousness, micro level of moral practice, morality as ideal, practically oriented morality.*

**МІСТИЧНИЙ ТА РАЦІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТИ БОГОПІЗНАННЯ
У КИЄВОРУСЬКІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ**

У статті на основі творів філософської думки Київської Русі досліджується особливість містичного та раціонального богопізнання, що полягає в утвердженні ідеалу святості як двох шляхів наближення до Бога – апостолоподібності та ангелоподібності. Богопізнання розглядається крізь призму понять святість і розум.

Ключові слова: катафатичне богослов'я, апофатичне богослов'я, святість, розум.

Актуальність дослідження раціонального та ірраціонального аспектів богопізнання в духовній культурі Київської Русі пов'язана з аналізом специфіки зародження раціоналістичної традиції, впливу християнської релігії на спосіб філософування тогочасних мислителів.

Специфіка містичного та раціонального богопізнання в контексті вчення східної патристики висвітлюється в працях С. Бондаря, О. Вдовиної, В. Горського, І. Мейєндорфа, В. Топорова, Т. Шпідліка, П. Яроцького та ін.

Мета статті – дослідити містичний і раціональний аспекти богопізнання у києворуській духовній культурі на основі тогочасних текстів.

Запровадження християнства вплинуло на зародження раціоналістичних тенденцій: розвиток культу книжного знання, почитання книг, роздумування над смыслом Слова, даним у цей світ самим Творцем. Ці культурно-історичні умови несли за собою поживленість суспільної думки, виникнення філософських ідей та концепцій. Специфіка співвідношення раціонального та ірраціонального полягає в синкретичному характері духовної культури, елементи якої розглядались нероздільно, взаємодоповнюючи одне одного. Такий погляд простежується в деяких давньоруських пам'ятках (окремі статті “Ізборника 1073 року”, “Ізборника 1076 року”), у яких Бог розглядався як пізнаваний для людини і непізнаваний сам у собі. Навіть сам процес пізнання вимагав синтезу раціонального – читання книг, роздумування, слухання проповіді та чуттєвого – молитовного акту, переживання Літургії тощо. Осмислення догматики нової релігії, за словами С. Бондаря, вимагало “не тільки інтелектуального напруження, але і чуттів та емоцій людини” [2, с. 44].

Катафатична теологія – це парадигмальна установка теології на позитивне богопізнання. Пізнання Творця було можливе через принцип “аналогії буття” (*analogia entis*), тобто пізнання через творіння. Основні його засади закладені Йоаном Дамаскіним та Григорієм Ниським [3, с. 474]. Апофатична теологія на перший план висуває непізнаваність, неможливість виразити Бога в позитивному знанні. Єдиним достовірним джерелом знання про Абсолют є безпосереднє відкриття істини в акті об'явлення [3, с. 66]. Парадигма апофатичної теології у своєму генезисі бере початок від Псевдо-Діонісія Ареопагіта, що описує “тайне богослов'я”. Апофатична теологія обґрунтовує непізнаваність сутності Бога. “Тайне богослов'я” репрезентує нам наближення до Бога через містичне споглядання – “*theoria*”, найвищим апогеєм якого є екстаз. Григорій Богослов наводить порівняння Бога із найвищим, неприступним, невимовним, неосяжним світлом. Бог – світло у духовному світі, як сонце у чуттєвому, “якого ми можемо уявити мірою нашого очищення, який мірою цього уявлення викликає до себе любов і мірою любові знову уявляється, який тільки сам собою споглядається й осягається” [1, с. 532]. Таким чином, апофатичний шлях дає можливість набути досвід *знання Бога*, тоді як катафатичне богослов'я є більше *розмислом про Бога*. Позитивне знання є спро-

бою своєрідної концептуалізації феноменів містичного пізнання в межах парадигми віри.

У філософській культурі Київської Русі, на наш погляд, можна простежити певний розвиток катафатичного та апофатичного пізнання у співвідношенні з двома ідеалами святості – апостолоподібністю та ангелоподібністю, про які йдеться в “Києво-Печерському патерику” (11-те слово “Похвала Феодосію”). Аналізуючи їх, спираємось на висновки В. Горського у праці “Святі Київської Русі”, де автор окреслює особливості цих шляхів.

Першим ідеалом християнської досконалості вчений вважав апостолоподібність, згідно з якою покликання святого вбачалося насамперед у просвіті, здобуванні знань, “що розганяє темряву бісівського кумирслужіння” [6, с. 157]. До святих такого типу, окрім Володимира Великого, український дослідник відносив княгиню Ольгу.

Володимир Великий у “Києво-Печерському патерику” зображений як той, що “сам Бога пізнав святым крещенієм и намъ того показавъ, покровъ невидѣнія от душ наших отъять, свѣтлостію трисъставнаго божества озарени біхом” [13, с. 87]. Справді, прилучення до інтелектуальних здобутків християнства не могло проходити без розумного усвідомлення його світоглядних орієнтацій. Такий процес реалізовувався через навчання в школах при монастирях та князівських дворах. Тому головними моральними чеснотами святого є мудрість, милостиня, любов та вчительське повчання.

Наступний ідеал святості ніс за собою більш радикальну переоцінку цінностей. Його показав сам Ісус Христос, який сказав до своїх учнів: “Аще кто оставить отца и мать, грады и села, стократцею прыиметь zde в будущій вѣкъ” [13, с. 87]. Послідовником його є Феодосій Печерський. Цей ідеал характеризується розумінням святого як страстотерпця – ідеал святого як ангелоподібність, головною моральною чеснотою якого є смиренномудрість. За “Києво-Печерським патериком”, святі – це люди, що життям подібні до ангелів (“житієм точны аггелом”) [13, с. 42]. Адже серед усіх живих істот найближчими до Бога є ангели, які спрямовують свій ум на богонаслідування, “вони, справді, більш належать йому (Богу. – Л.А.), будучи найближчими й постійно прямуючи до вершини <...> і ясно сприймаючи першопочаткове осяяння, і на нього опираючись, і маючи все життя розумне” [17, с. 873]. Таким чином, шлях до святості полягає не в апостолоподібності, а в ангелоподібності. Звідси радикальне відкидання всього земного та тілесного. Читанню книг відводиться друге місце. Правильне пізнання Бога починається із розумної молитви – умного діяння, де розум відіграє допоміжну роль при самодисципліні в аскетичному, позаземному способі життя. Недаремно Симон критикував чорноризця Полікарпа, який замість молитви читав книги Святого Письма: “Що твориш ти в келії маловажне: Псалтир читаєш, дванадцять псалмів читаєш, – все це не може зрівнятися з одним соборним: Господи, помилуй!” [12, с. 477]. Ю. Ісіченко, аналізуючи “Києво-Печерський патерик”, зазначав, що поведінка Полікарпа засуджувала характерний на той час різновид подвижницького життя, яким було затворництво – самоізоляція ченців, їх усамітнення в келії з метою повного зосередження на молитві [11, с. 42]. Ідеал Полікарпа полягає в дійовому служінні. Ця ідея пізніше набуде актуальності в ренесансний період як співвідношення принципів дії та споглядання.

Надмірне читання без молитви розглядається як бісівські витівки, що відводять людину від Бога. Ілюстрацією цього був приклад Микити Затворника, що читав тільки книги Старого Завіту, а про Євангеліє та інші книги не хотів чути: “Монах перестав молитися, а сумлінно займався читанням і книжною премудрістю” [12, с. 519]. У “Києво-Печерському патерику” робиться наголос на книгах Нового Завіту, які більше сприяли наверненню та поученню, ніж книги Старого Завіту, що несли закон і “букву”. Освіченість, знання старозавітніх книг розпізнається монахами як зло, що заволодіває

серцем і розумом людини. Таким чином, посилена одностороння увага до заняття “читанням і книжною премудрістю” відводить людину від дороги до Бога. Основою християнського духовного життя вважалася внутрішня молитва, тобто відносини з Богом як пошук його “всім серцем, всією силою та думкою”. Якщо людина ставала прив’язаною до речей земного світу, то віддалялась від Творця. Духовне життя визначалось євангельськими словами “так” або “ні”. Такий принцип існує у філософії, де дві протилежні речі взаємовиключають одна одну, як Бог і світ.

В історії вчення Церкви існували різні трактування міри, способу відречення від світу. Для києворуської православної середньовічної парадигми типовою є думка про заперечення “зовнішньої філософії”, особливо досягнень світських наук.

До прихильників ідеалу ангелоподібності (страстотерпця) ми відносимо Феодосія, ченців Києво-Печерського монастиря, князів Бориса та Гліба, які власне своїм смиренномудрим життям вплинули на формування духовної культури Київської Русі. Житійна література, формуючи цілий цикл оповідань, досить високо підносить мученицьку смерть Бориса та Гліба, що гинуть за правду, до останку вірячи у мудрість і милосердя їхнього брата Святослава. Ідеал страстотерпця мав на меті закріпити засади християнської моралі й утвердити в кінцевому результаті політичну стабільність. Тому з часом виникають “неписані” правила дружинної етики, яка повинна була служити гарантією комунікативного діалогу вищих верств тогочасного суспільства [14].

Вважаємо, що до представників апостолоподібної (“просвітницької”) традиції слід також віднести таких церковних діячів, як Костянтин-Кирило Філософ, Іларіон, Йоан-літописець, К. Смолятич, К. Туровський, Володимир Мономах. Традицію апостолоподібності, “просвітництва” розпочали ще незадовго до хрещення болгарські брати Кирило та Методій, оскільки вона передбачала проповідання нової релігії на києворуських землях. У передмові (“Проглас”) Кирила Філософа до чотирьох Євангелій зазначено: “Почуйте Слово, Богом вам надіслане, Слово, що голод людських душ вгамовує, Слово, що зміцнює *серця і розуми* (курсив наш. – Л.А.), Слово, що нам дає пізнати Господа” [18, с. 42]. Тобто Слово Бога в такому розумінні не тільки зміцнює *серце і розум*, але відкриває самого Бога. Просвітницький характер християнства чітко представлений також Йоанном-літописцем у “Ізборнику 1076 року”. Говорячи про значимість Божого Слова, яке “дорожче всякого золота і срібла”, автор наголошував на збагаченні духовного світу людини, а особливо його морального виховання [10, с. 53]. С. Бондар визначив головну ідею пам’ятки як “знання – маніфестація добра” [2, с. 78]. Це ще раз підкреслює чітке формування так званої апостолоподібної традиції, що, на наш погляд, була пов’язана з тенденціями до раціоналізації віри. Важливо підкреслити, що мова в цьому контексті йде про християнське знання, яке просвічує людину до знання Істини. Проте вважаємо, що посилення уваги до євангельського знання вплинуло на формування уваги до знання як такого.

Поняття *знати* (старослов’янською “ведать”) етимологічно пов’язане зі словом *бачити* й свідчить про зв’язок поняття *знання* не тільки з раціональною, але й із чуттєвою сферою [20, с. 100]. С. Бондар у примітках до цього терміна відзначає тісну кореляцію знання і погляду, яке до наших днів збереглося через слово “умобачення” (умо-зрение) – осмислення баченого, мисленнєве споглядання не тільки природного, а й надприродного [2, с. 127].

До апостолоподібної традиції слід також віднести Никифора із Візантії, призначеного на митрополичий престол у 1104–1101 рр. У збережених творах києворуського мислителя варто відзначити принцип тісного взаємозв’язку тіла і душі, що суттєво відрізнявся від тогочасної традиційної церковної думки. В “Посланні Володимиріу Мономаху про піст та стримання” він висловлює погляд про високу цінність розуму в пізнанні: “Розум (розумне) – старше і вище за всіх; ним ми відрізняємось від усіх тварин,

з його допомогою ми пізнаємо небо та все інше створене, і піднімаємося до розуміння Бога <...>” [15, с. 77].

Натомість ідеал ангелоподібності (страстотерпця) окреслював шлях богопізнання як містичне переживання, де основну роль відіграє віра, смиренномудрість, за допомогою яких можна досягнути Абсолют. Афанасій Олександрійський у своєму творі “Житіє Антонія”, відповідаючи на питання про відношення розуму до “точного знання” про Бога”, писав: “У християн таїнство боговідання не в мудрості людських розумувань, а в силі благодатної віри” [8, с. 54].

Співвідношення катафатичного та апофатичного пізнання, на наш погляд, є джерелом формування раціонального та ірраціонального мислення в межах релігії. Єднальною ланкою такого співвідношення у києворуській філософській культурі можуть бути такі поняття, як *святість*, *світло* і *розум*, який у творах християнських мислителів набуває бінарного значення, поділяючись на “духовний” і “плотський”.

Єднальною ланкою апофатичного та катафатичного пізнання була святість. Адже, з одного боку, в образі святого, що відкидає земний світ та гріх, спостерігається момент апофатичний, негативний. З іншого боку, святий несе у собі позитивне начало, стверджуючи реальність “світу іншого”, в чому й полягає катафатичний момент [6, с. 9; 19, с. 477]. Святість, як умова життя в Істині, репрезентує обидва шляхи богопізнання – апостолоподібність та ангелоподібність.

Автор “Київо-Печерського патерика” висловлює здивування: “Хто пізнає розум Господній або хто може бути соратником Йому?”, а далі наголошує на важливості шляхів “Божого розуміння” [12, с. 433, 465], проте засуджує одного з чорноризців: “не гордитесь в розумі своєму”, слухати благорозумності, коли “недосконалий розум” не може боротися з “помислами плотськими” [12, с. 477, 517, 541]. Розум, який визнає Господа як Творця й приймає христоцентричний світогляд, отримує нове бачення земного життя, у порівнянні з яким небесне виступає вічним, правдивим і кращим, на чому й наголошував апостол Павло, говорячи про оновлення розуму. Соціально-політичні умови розвитку християнства зумовили своєрідну актуальність містичної аскези, що приводила людину до бажаного світу. Це допомагало тогочасній людині долати труднощі, сподіватися нового, кращого життя.

Апофатичний характер православ’я був реалізований у тогочасній культурі через смиренномудрість, що дослівно означає “смиренність розуму” (*ума*). Православна традиція побудована на ігноруванні захопленого пристрастями розуму як засобу богопізнання. Звідси поділ розуму на *духовний* та *плотський*. Те, що заважає людині прямувати до божого і всіляко піддається світському розумному обґрунтуванню, відноситься в поученнях святих до марних помислів, що не ведуть до пізнання Бога.

Обраний Володимиром Великим шлях апостолоподібності відображає чистоту розуму, що у благодаті починає “сяяти у серці”, ведучи його правильним шляхом. У теології Томи Аквінського категорія розуму необхідна для того, щоб наблизити об’явлення до людського розуміння. Звідси вихідний принцип: “Філософія – це служниця теології”. Західне християнство розвивало вчення Томи Аквінського про віру та розум як два крила пізнання Бога з огляду, по-перше, на використання інтелектуальної спадщини античності, а по-друге, через особливість західноєвропейської культури, її історичного менталітету. Адже в науковій літературі існує класифікація культур на ті, які “говорять”, – відкриті, і ті, які “мовчать”, – закриті. Стародавня Греція є саме культурою, націленою на говоріння та рефлексію.

Східне богослов’я розробило концепцію богопізнання за духом як смиренномудрість і практично відкинуло роль розуму. Такий характер православ’я відображає зовсім іншу історію розвитку християнської духовності, є більш апофатичним у порівнянні із західним богослов’ям, менш раціоналізованим. Український кордоцентризм

“виступає філософським вченням, продуктом не тільки іудейсько-християнської, а й української інтелектуальної традиції” [4, с. 6].

Сучасні тенденції у Католицькій церкві відображають прагнення до відновлення цінності розуму, який є важливим засобом пізнання Бога. Про це чітко йдеться в енцикліці папи Івана-Павла II “*Fides et ratio*”: “Віра і розум – ніби два крила, на яких людський дух підноситься до споглядання істини. Сам Бог прищепив людському серцю прагнення до пізнання істини, остаточною метою якої є пізнання Його самого” [9, с. 5].

Неординарною в контексті апостолоподібного та ангелоподібного способів пізнання Бога є позиція К. Смолятича, якого першим на Русі називали філософом, одного із яскравих виразників раціоналістичної тенденції, що тяжіла до утвердження в Київській Русі ідей античності. Говорячи про два способи пізнання Бога – “благодатний” та “приточний”, мислитель багато уваги приділяв осмисленню *умного діяння*. Перший спосіб властивий лише святым та апостолам через об’явлення, другий же відкритий усім іншим смертним, що реалізують його через інтелектуальну сферу. “Для того, щоб зрозуміти, слід розумувати”, – вважав Климент [5, с. 34].

Інтелектуальну діяльність, спрямовану на виявлення смислу слова, він порівнював з дією вогню, у якому золото чи срібло очищується від усіляких домішок. У творі “Послання Хомі Пресвітеру” філософ стверджував, що Христос пояснює значення притч святым учням й апостолам, і цим повинна займатися філософія [16, с. 287]. Роздуми митрополита над прихованим у Біблії смислом, що супроводжуються питаннями типу: “Що мені бачити..? Що мені розуміти..? Що значить..?”, дає можливість припускати його належність до Візантійської школи герменевтики [16, с. 287]. Розумне осягнення Біблії – ключ до подальшого філософування, вважав він. Бога можна пізнати через його творіння, тому треба пізнавати сотворений ним світ. Концепція пізнання К. Смолятича ґрунтується на співвідношенні раціонального та емоційно-чуттєвого: “все, що знає розум, знає лише завдяки чуттям; саме тому душа людини і “словесна” (розумна), і чуттєва, наділена відчуттями” [8, с. 134]. Цим пояснюється безпосередня непізнаваність Бога. Пізнання навколишнього світу – сходинка до Істини.

Така позиція давньоруського філософа була протилежною до прихильників тогочасної ортодоксальної Церкви, а також вчення апостола Павла. Новий Завіт ґрунтується на полярності світського та божественного, тому пізнання Бога через природу та навколишній світ відкидалося Церквою як ересь. Відмова від пізнання світу мала на меті утвердити принцип віри як єдиного джерела пізнання Бога, тому будь-яка раціоналізація чи емпіризація віри відкидалась. Із цих позицій і велась дискусія з пресвітером Фоною, який представляв “багаточисельний і впливовий у давньоруській культурі табір противників філософського розумування” [7, с. 122]. Натомість К. Смолятич є своєрідним прихильником раціоналізації віри на шляху до богопізнання.

Таким чином, особливість містичного та раціонального богопізнання у філософській думці Київської Русі полягає в утвердженні ідеалу святості, який втілювався через два шляхи наближення до Бога: апостолоподібність та ангелоподібність. Богопізнання розглядається крізь призму понять *святість і розум* (який у творах християнських мислителів набуває бінарного значення, поділяючись на *духовний і плотський*). Саме через інтерпретацію ідеалу святості як способу пізнання Бога можна простежити співвідношення раціонального та ірраціонального у духовній культурі Київської Русі.

Перспективою подальших досліджень є герменевтичний аналіз поняття *світло* та його співвідношення із поняттями розум, святість.

1. Григорий Богослов. Собрание творений : у 2 т. / Григорий Богослов. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – Т. 1. – 680 с.
2. Бондар С. В. Философско-мировоззренческое содержание “Изборников” 1073 и 1076 годов : [монография] / Станислав Васильевич Бондар. – К. : Наук. думка, 1990. – 152 с.

3. Гавриил (Воскресенский В. Н.), архимандрит. История философии : в 6 ч. / архимандрит Гавриил (Воскресенский В. Н.). – Казань : Университетская типография, 1840. – Ч. VI. – 158 с.
4. Гнатюк Я. С. Інтелектуальна ідентичність української філософії і принципи кордоцентризму / Я. С. Гнатюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2005. – Вип. VII. – С. 3–8.
5. Горський В. С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1993. – 162 с.
6. Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – 173 с.
7. Громов М. Н. Идеиные течения древнерусской мысли / М. Н. Громов, В. В. Мильков. – СПб. : РХГИ, 2001. – 960 с.
8. Замалеєв А. Ф. Мыслители Киевской Руси / А. Ф. Замалеєв, В. А. Зоц. – К. : Вища школа, 1987. – 181 с.
9. Енцикліка Fides et ratio Святішого отця Івана Павла II до єпископів католицької церкви про співвідношення віри і розуму / Іван Павло II. – К. ; Львів : Кайрос-Свічадо, 2000. – 152 с.
10. Изборник 1076 года // Мудрое слово Древней Руси (XI–XVII вв.) : сборник / [сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов, пер. и коммент. В. В. Колесова]. – М. : Сов. Россия, 1989. – С. 25–62.
11. Ісиченко Ю. А. Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні : [монографія] / Юрій Андрійович Ісиченко. – К. : Наук. думка, 1990. – 180 с.
12. Києво-Печерський патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век / [вступ. ст. Д. С. Лихачева ; сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева]. – М. : Худож. лит., 1980. – С. 413–627.
13. Києво-Печерський патерик / ред. Д. І. Абрамович. – Репринтне видання. – К. : Час, 1991. – 280 с.
14. Киричок О. Б. Біля джерел української світськості : Засади дружинної етики в культурі Київської Русі : [монографія] / Олександр Борисович Киричок. – Полтава : ПДАА, 2005. – 245 с.
15. Послание Владимиру Мономаху о поште и воздержании чувств // Послания митрополита Никифора / отв. ред.-сост. В. В. Мильков ; подгот. текста и пер. Г. С. Баранкова. – М. : РАН, Ин-т философии, 2000. – 125 с.
16. Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси: XII век / вступ. статья Д. С. Лихачева ; сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М. : Худож. лит., 1980. – С. 283–289.
17. Псевдо-Дионисий Ареопагит “О небесном священноначалии” (гл. 3–9) / Псевдо-Дионисий Ареопагит // Идеиные течения древнерусской мысли / М. Н. Громов, В. В. Мильков. – СПб. : РХГИ, 2001. – С. 782–902.
18. Соболев В. О. Історіософський дискурс “Прогласа” Константина Філософа / В. О. Соболев // Донецький вісник Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 2. – Донецьк : Укр. культурологічний центр, Схід. вид. дім, 2002. – С. 25–47.
19. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре : в 2 т. Т. 1 / В. Н. Топоров. – М. : Гнозис – Школа “Языки русской культуры”, 1995. – 875 с.
20. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Т. 2 / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. – М. : Прогресс, 1986. – 672 с.

On the basis of the works of philosophical thought Kievan Rus investigate the feature of mystical and rational knowledge of God, which consists in affirming the ideal of holiness as two ways of approaching God – and apostolic-like and angelic-like. Knowledge of God is seen through the prism of the concepts of holiness and mind.

Keywords: *cataphatic theology, apophatic theology, holiness, mind.*

УДК 17.035.3: 159.91: 101 (477)

Галина Будз

ВПЛИВ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ НА ФОРМУВАННЯ СТРУКТУРНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті досліджено вплив основних рис української ментальності на особливості структурного розвитку української філософії. Встановлено, що основними ментальними рисами, які вплинули на структуру української філософії, є: індивідуалізм, емоційність, сентименталізм. З'ясовано, що в українській філософії, виходячи зі специфіки національної ментальності, розвиваються переважно такі її структурні частини, як соціальна філософія, етика та естетика.

Ключові слова: *українська ментальність, українська філософія, індивідуалізм, кордоцентризм, раціоналізм, ірраціоналізм, соціальна філософія, етика, естетика.*

Філософія як форма реалізації людського духу – це відображення ментальних феноменів народу та його представників. На думку Д. Чижевського, “... в межах кожної нації існують завше різні групи культурних діячів, що... виявляють дух даної нації” [34, с. 13]. У свою чергу, “дух нації”, її ментальність, відображається у тих феноменах, які характеризують націю, зокрема у філософії. Якщо ментальність народу впливає на спосіб висловлювання філософських ідей, то для розуміння специфіки національної філософії слід аналізувати ментальні особливості народу, і навпаки, із висловлених філософських ідей слід виводити специфічні ментальні риси народу.

Народи відрізняють на основі ментальних рис, які в цілому відображають національну психологію. У цьому контексті, з точки зору Ю. Липи, “перше, що звертає увагу в сучасних європейських расах, – це... думання, психологія. Раса відрізняється одна від одної більше своєю психологією, своїми протореними дорогами в думанні й поведінці...” [16, с. 124]. Подібно міркує Л. Цегельський, який стверджує, що “нарід (нація) то є всі ті люде разом, що почувають себе одною цілостоєю...” [33, с. 7]. Аналогічну думку висловлює Ю. Русов, який вважає, що “... кожна нація має свої характерні душевні (психічні) прикмети, які складають... вдачу...” [28, с. 7]. Подібний психологічний підхід до розуміння ментальності спостерігається також у М. Шлемкевича, який пропонує розглядати Галичину і галичанство “як психологічну категорію” і ставитись до нього як до окремої “... душевно-расової відміни серед українства...” [35, с. 7]. У ракурсі психологічного підходу до особливостей прояву народної ментальності впливає, що спосіб висловлювання ідей у різних формах духу, у тому числі й філософії, залежить від психологічних якостей людини і народу, від їх ментальних рис. У цьому контексті актуальним завданням є аналіз тих ментальних рис українців, які вплинули на специфіку розвитку української філософії.

Вплив рис української ментальності, особливостей антропології українців та їх етнопсихічних якостей на культурні, історичні, наукові, філософські, мистецькі процеси вивчало багато дослідників: І. Абрамова [1], Т. Андрійчук [2], А. Бичко [5], І. Бичко [5], В. Винниченко [6], Ф. Вовк [7], І. Грабовська [9], В. Дмитриченко [10], Я. Калакура [11], М. Костомаров [12], С. Кримський [13], О. Кульчицький [15], Ю. Липа [16], В. Липинський [17], І. Лисий [18], Т. Лисоколенко [19], Є. Маланюк [20], [21], В. Москалець [23], І. Нечуй-Левицький [24], Є. Онацький [25], О. Пухкал [26], О. Рафальський [11], І. Рибчин [27], Ю. Русов [28], С. Сворах [23], А. Стражний [31], М. Шлемкевич [35; 36], Л. Цегельський [33], М. Юрій [37], В. Янів [38], Я. Ярема [39], С. Ярмусь [40; 41].

Важливе значення для аналізу ментальних особливостей українського народу мають погляди Ф. Вовка, який вважає, що “український народ... являє собою одну етнографічну цілість, цілком виразно відокремлену з-поміж інших слав’янських народів” [7, с. 218]. Ґрунтовне вивчення зв’язку української ментальності та способу філософування спостерігається в поглядах Д. Чижевського, який виділяє основні риси української ментальності та філософії [34]. С. Ярмусь, аналізуючи особливості розвитку української філософії, вважає, що кордоцентризм – це основне підґрунтя української духовності й філософії [41]. Серед сучасних українських дослідників, які вивчають взаємозв’язок української філософії та ментальності, слід виділити: Т. Бабину [3], [4], Я. Гнатюка, [8], І. Мартинчук, А. Разумову [22], М. Скринника [29], А. Сокирко [30], А. Фурмана [32]. У контексті поставленої проблеми цікавим є дослідження Т. Бабиної, яка аналізує менталітет, виходячи з української філософії [4], і вважає, що “однією з головних рис ментальності українців є сенситивність...” [4, с. 136]. Дослідниця стверджує, що “... інтровертність, як базова характеристика української ментальності, виявилася в зосередженості мислителів на розробці питань сенсу і мети людського існування... самовдосконалення індивіда, творенні духовних цінностей... Схильності до самозаглиблення, зміщенню уваги на абстрактні проблеми (в основному морального

характеру)... сприяє і така риса української ментальності, як етичність” [4, с. 137]. Тут слід погодитись, що дійсно в українській філософії переважає морально-етична проблематика, однак дискусійною є думка про таку ментальну рису, як “етичність”. Скоріше, на наш погляд, варто було вести мову про перевагу в українській ментальності естетичного та етичного моментів, а звідси – становлення в українській філософії переважно етичних та естетичних традицій.

Незважаючи на велику кількість досліджень, присвячених особливостям української ментальності, актуальним завданням є звернення уваги на специфіку впливу української ментальності на формування філософських ідей у контексті структури філософії, на взаємозв’язок раціональних та ірраціональних аспектів української ментальності та їх вплив на спосіб висловлення філософських ідей. У цьому контексті М. Шлемкевич зауважує цікаву деталь щодо української ментальності і вказує, що на заході спостерігається “... перевага раціональних, розумових первнів; на сході перевага ірраціональних, стихійних, емоціонально-волевих рухів” [35, с. 11], тобто “на сході могутня і прекрасна стихійність, на заході спокійніша, скромніша, раціональна обережність” [35, с. 15]. Він зазначає, що “... галицький раціоналізм, реалізм – у протиставленні до східньо-українського романтизму” [35, с. 17–18]. У такому аспекті не слід зводити українську ментальність тільки до ірраціональних моментів, до сентименталізму чи емоційності як ірраціональних аспектів народної психології. На погляд М. Шлемкевича, сучасна українська людина не є ірраціональною, оскільки “нове суспільство й нова людина, сперті на знання й справедливість, – це ідеал Шевченка й шевченківської людини. Осередком її світогляду є наука, головною рушійною силою – розум... Він, розум, це потуга, проти якої немає сили...” [36, с. 23]. В контексті таких міркувань бачимо, що українська ментальність та українська філософія не є спрямованою по якомусь наперед визначеному вектору раціоналізму чи ірраціоналізму. У цьому аспекті Т. Бабина констатує “амбівалентність української ментальності” [4, с. 141]. Слід погодитись із думкою Т. Бабиної, яка вбачає складність вивчення зв’язку української філософії та української ментальності в тому, що її “... парадигмальною рисою... є антиномізм, тобто українській нації притаманні риси обох полюсів бінарних опозицій, в яких представлені головні властивості соціальної психіки: інтроверсія – екстраверсія, ірраціональність – раціональність, інтуїція – сенсорика...” [4, с. 135]. На наш погляд, у контексті цієї “антиномічності”, на яку акцентує увагу Т. Бабина, слід було б додати опозицію “естетичне – етичне”, яка також проявляється в українській ментальності. У такому контексті тема нашого дослідження є актуальною та має певні перспективи, які пов’язані з можливістю аналізу особливостей розгортання структури українського філософського дискурсу на основі ментальних рис.

Мета статті полягає в тому, щоб проаналізувати вплив української ментальності, її раціональних та ірраціональних складових на особливості розвитку української філософської думки у її структурному вимірі. У цьому зв’язку актуальним завданням дослідження є виокремлення особливостей взаємовпливу ментальності, як своєрідного народного духу, екзистенційних ситуацій, у яких перебуває народ, та способу філософського осмислення життєвих проблем, які відображаються у структурі української філософії. Ментальність, яка впливає на філософію, не виникає на порожньому місці, а, у свою чергу, формується залежно від екзистенційних та культурно-історичних умов. Тому в аспекті аналізу впливу української ментальності на українську філософію слід ураховувати також зовнішні обставини, які зумовлюють екзистенційні ситуації українського життя та їх естетичне й етичне переживання.

Ті переживання, які домінують на екзистенційному рівні, знаходять своє відображення у ментальності. Існує безпосередній зв’язок екзистенціалів і ментальності, а тому в основних темах філософії того чи іншого народу опосередковано відобража-

ються екзистенційні ситуації. Тобто якщо в суспільно-політичному житті народу є життєві проблеми, наприклад, свободи і незалежності, то вони, безперечно, будуть мати відображення у філософській думці. В такому контексті одна з особливостей української філософії, на наш погляд, полягає, наприклад, в осмисленні теми свободи та державності, тобто українська філософія зосереджується структурно в соціальній філософії.

Екзистенціали, як відображення життєвих ситуацій, безпосередньо пов'язані зі світовідчуттями, етичними та естетичними оцінками, з тими конкретними життєвими та соціально-філософськими проблемами, які мають місце в певній культурно-історичній ситуації. В такому аспекті умови соціального простору й часу опосередковано впливають на спосіб і стиль філософування того чи іншого народу. У цьому контексті, наприклад, В. Винниченко вказує на певне трагічне естетичне сприйняття української історії, оскільки вважає, що “читати українську історію треба з бромом, – до того це одна з нещасних, безглузких, беспорядних історій...” [6, с. 285]. Екзистенційні ситуації, в яких перебували українці впродовж своєї історії, безперечно впливають на спосіб філософування, який у першу чергу зорієнтований на вирішення соціально-філософських, естетичних та етичних проблем. У такому сенсі українська філософія у її структурному сенсі зорієнтована на соціально-філософські, етичні та естетичні проблеми, які є найбільш актуальними впродовж української історії.

Ситуація постійної невизначеності й загрози впливала на формування в українців таких екзистенціалів, як страх, апатія, байдужість, що стали причиною розвитку в українській ментальності індивідуалізму [36] та хуторянства [14], які, у свою чергу, орієнтують українську націю на виживання у складних суспільно-політичних та геополітичних умовах. У такому сенсі складні обставини життя дійсно визначають прив'язаність українця до свого дому, родини [16, с. 200], впливають на розвиток переважно етичних, естетичних та соціально-філософських питань.

Складність історичних, суспільно-політичних та геополітичних умов впливає на формування напруженого емоційного поля, яке виникає внаслідок екзистенційних переживань і втрат. Емоційність українців, емоційно-чуттєвий характер української ментальності, естетизація української ментальності, про яку ведуть мову Д. Чижевський [34, с. 15] та Ю. Липа, який називає це естетичне прагнення “мальовничий індивідуалізм” [16, с. 186] з перевагою емоційних характеристик, а також інтерес до соціально-філософських проблем формується внаслідок складних історичних обставин, унаслідок численних людських і духовних втрат, внаслідок трагічних, але водночас героїчних подій в українській історії. Потреба виживання та відсутність української державності впливає на формування індивідуалізму [17] з його конформізмом, пасивністю у суспільних подіях, надмірною толерантністю, відсутністю соціальної відповідальності.

Ментальність включає в себе позитивні й негативні риси, які перебувають у системній єдності та впливають, залежно від обставин, на спосіб вираження духу, діяльності та спосіб філософування. Прояв позитивних рис української ментальності (працьовитість, хазяйновитість, миролюбність, толерантність, релігійність, демократичність, волелюбність) та її негативних рис (пасивність, непослідовність, низька самооцінка, відсутність цілеспрямованості, “хуторянство”, низький рівень солідарності) залежить від конкретних життєвих обставин (екзистенційних, суспільно-політичних, геополітичних). Ці обставини, які є більш чи менш загрозливі, спонукають активізуватись певним рисам української ментальності, навіть залежно від ландшафту, погодного чи сезонного виміру, як обґрунтовує І. Рибчин [27, с. 15–28].

Українські території перебувають впродовж української історії предметом зазіхання в геополітичному сенсі з боку інших держав. Можливо, на цій основі формується така естетична риса в українській ментальності, як антеїзм [5, с. 31], де Україна – це не

просто територія, а цінність, батьківщина, “священна земля”, що часто проглядається у творчості українських мислителів.

Під впливом несприятливих зовнішніх обставин складається індивідуалістична та консервативна традиція ментальності, яка на світоглядному рівні впливає на спосіб філософування. У цьому контексті Д. Чижевський вважає, що національна філософія виростає на національних підвалинах, а “ці підвалини є... “народним світоглядом”... Народний світогляд є... сполучення певних надісторичних та історичних моментів... Ті, й інші... накладають свій відбиток на філософічну творчість представників даної нації” [34, с. 14]. Якщо брати до уваги ті цінності, до яких прагнув український народ впродовж своєї історії, то ними є свобода, незалежність, гідність, справедливість, гармонія, які в цілому відображають соціально-філософську, етичну і естетичну проблематику в українській філософії.

Якщо вести мову про перевагу ірраціонального (емоцій і почуттів) над раціональним (над дискурсивним мисленням), як пропонує Д. Чижевський [34, с. 15–16], то це свідчить, що українці постійно існують в складних умовах виживання і постійної психічної напруги, яка відображається на емоційності українців. Звідси в українській філософії переважає сентименталізм, який акцентується в таку парадигму філософування, як кордоцентризм, про що відзначає ряд дослідників специфіки української ментальності і філософії [4; 8; 30; 31; 34; 41].

Неабияка емоційна напруга у житті українців спостерігається в суспільно-політичному житті також і сьогодні. Це свідчить про своєрідне перманентне домінування в українській ментальності емоційних переживань та пошуку соціально-філософських, етичних та естетичних шляхів вирішення проблемних суспільно-політичних ситуацій.

Індивідуалізм і консерватизм [17], а частково традиціоналізм [4], як риси української ментальності, є підґрунтям, яке протистоїть їх асиміляції в інших культурних умовах та своєрідним способом самозбереження української нації. Індивідуалізм є підґрунтям, яке орієнтує українця на свободу, власну гідність, віру у свої сили. Можливо, саме український індивідуалізм, з його повагою до свободи, став основою для формування соціально-філософської проблематики. У той же час індивідуалізм, консерватизм і традиціоналізм [16, с. 160–161] орієнтує українців на пошук етичних принципів побудови міцної сім’ї, родини, у яких українець знаходить надійний захист, оскільки відсутня державність.

Важливими ментальними рисами, які впливають на специфіку структури української філософії, є індивідуалізм, консерватизм [17], сентименталізм, ліризм [34], певною мірою містицизм, анархізм, песимізм, інтровертність, антеїзм (любов до землі, до природи) [5]. У контексті аналізу рис української ментальності, зокрема, Є. Маланюк наголошував на таких рисах українців, як м’якосердність, компромісність, жіночність, несамостійність, ірраціональність [20]. М. Костомаров вважав, що важливими рисами українців були прагнення до персональної свободи, ідеалізм [12]. Ю. Липа відмічає, що в понятті сусідів “... українець завжди буде закладний (“хитрий”), його воля занадто мало підлягає зовнішнім впливам (“упертий”)... Нахил українців до гієрархії і традиції... Власництво... консерватизм українців” [16, с. 160–161]. При цьому Ю. Липа вважає, що консерватизм – це важлива тенденція української ментальності [16, с. 186], однак це “моральний консерватизм” [16, с. 186]. Можливо, саме такий моральний консерватизм орієнтує українських мислителів на морально-етичну проблематику у філософії.

Д. Чижевський вважає, що “... безумовною рисою психічного укладу українця є – емоціоналізм і сентименталізм, чутливість і ліризм; найяскравіше виявляються ці риси в естетизмі українського народного життя...” [34, с. 15]. Але в українській ментальності наявні також протилежні психологічні тенденції. Це спостерігає Ю. Липа, який звертає увагу “... на дві фази сили українського характеру: його розростання і опа-

дання, – його серединність і пораженство” [16, с. 201]. Однак тут слід бути обережним в оцінці характеристик української ментальності, а тому слід погодитись із думкою Ю. Русова, який вважає, що “кардинальною хибою і то дуже шкідливою є узагальнення вдачі українського народу” [28, с. 11]. Отже, в українській ментальності поєднуються різні риси. Можливо саме тому в українській філософії переважає естетичний і етичний зміст, а тому, як стверджує Д. Чижевський, “ідеал *внутрішньої гармонії* є найвищим ідеалом етичної свідомості” [34, с. 18], оскільки цієї гармонії бракує українцям у їх мінливому світі і їхній емоційній душі. У цьому контексті Ю. Липа вважає, що українець “завважені ж ним суперечності і природні недотягнення людської натури покриває ... легким оптимістичним скептицизмом (“тонкий український гумор”)” [16, с. 196], тобто переводить вирішення проблем в естетичну сферу, яка також є частиною філософського осмислення дійсності. У такому контексті, на наш погляд, в українській філософії, виходячи зі специфіки української ментальності, розвивається переважно її соціально-філософська, етична та естетична частини, які в цілому відображають специфіку українського життя у складних історичних обставинах, його трагізм, драматичність, а водночас пошук етичного виходу з таких естетичних вимірів, пошук засад для реалізації свободи і незалежності.

З точки зору Д. Чижевського, “емоціоналізм виявляється у високій оцінці життя почуття. Почуття, емоція оцінюється навіть як шлях пізнання (Гоголь, Юркевич). “*Філософія серця*” (Юркевич) є характеристична для української думки” [34, с. 17]. Тому однією з особливостей української філософії є ірраціоналізм, у якому пізнавальні методи зорієнтовані на емоційні й чуттєві стани. Така орієнтація на чуттєвість та емоційність впливає на розвиток етичних та естетичних поглядів і категорій, які перебувають у єдності.

Про емоційність українців веде мову також В. Липинський, який вказує на перевагу “... в нашому характері *емоціональності* (чутливості) *над волею та інтелігентністю*” [17, с. 426]. Тобто, з його точки зору, об’єктивні умови “... витворили в мешканцях України *надмірну, часто пристрасну чутливість, якої не здержують... воля та інтелігентність*” [17, с. 426] (курсив наш. – Г. Б.). Емоційність у своїй суті впливає на перевагу ірраціонального способу осмислення життєвих ситуацій та виражається в кордоцентризмі української філософської думки, а кордоцентризм – в етичних та естетичних проблемах.

Аналізуючи українську ментальність, “більшість дослідників до основних рис українського національного характеру зараховують: індивідуалізм, гуманність, демократизм, волелюбність, толерантність... хазяйновитість, оптимізм... інтровертність... ліризм, естетизм і філософічність” [19, с. 106]. У цьому контексті “найголовніші риси психологічного складу українця, на думку багатьох дослідників, є емоційність, сентиментальність, ліризм” [2, с. 10]. Такі риси української ментальності безперечно впливають на формування способу й стилю філософування, яке переважно має кордоцентричний характер, акцентується в соціально-філософській проблематиці з її увагою на людиноцентризм, морально-етичній та естетичній проблематиці й проявляється не в системних філософських працях, а виражається через поезію, художню літературу, публіцистичні та політичні праці. Таким чином, соціально-філософська, етична та естетична проблематика в контексті української філософії взаємопов’язані й перебувають у системному зв’язку.

Діалектичний характер української ментальності, який об’єднує в собі розмаїті протилежні риси і тенденції, впливає на специфіку українського мислення. У цьому контексті Ю. Липа вважає, що всі українські ідеї “... можна вкласти в дві тенденції. Одна, *гелленського* типу: творчість базується передусім на натхненні, на красі льогіцизму... Друга тенденція – це чисто *готське* прагнення вкласти ціле буття українських

груп і одиниць в один розмірений ритм, пов'язаний традиціями. Обидві тенденції часто переплітаються в сферах українських ідей” [16, с. 262].

Традиційність українців має певною мірою міфологічне підґрунтя. У цьому контексті І. Нечуй-Левицький вважає, що “давня українська пантеїстична релігія була причиною, що народна українська поезія розкішно розвивалася, за поміччю розкішної природи і багатой народної фантазії” [24, с. 67]. Тож “пантеїстичний мотив зробив для українського народу всю природу живою, розумною, говорячою й думаючою” [24, с. 73]. Пантеїзм давньої української міфології впливає, на наш погляд, на формування емоційної прив'язаності до природи, а також на формування естетичного складу мислення українського народу, який відмінний від дискурсивного мислення. Крім того, християнство, яке поступово поширювалось, існувало паралельно з міфологічною свідомістю. Цікаву думку висловлює Т. Бабина, яка вважає, що “київське християнство базувалося на софійній традиції філософування і релігійній творчості, яка відповідала психологічному складу народу, його ментальності” [4, с. 138]. У цьому контексті українська філософія має традицію холистичного сприйняття дійсності, яке є цілісним, плюралістичним, багатоваріантним, з орієнтацією на земне буття людини, яке потребує вирішення в першу чергу соціально-філософських, морально-етичних та естетичних проблем. Саме тому, можливо, такий софійний спосіб мислення орієнтує українську філософію у її структурі на розвиток соціальної філософії, етики та естетики.

Християнство розповсюджувалось в Україні з уже готовими догматичними формами, які не потрібно було раціонально розвивати. Звідси, відповідно, в українській ментальності використовується скоріше не онтологічні чи гносеологічні схеми християнської філософії, а її соціально-філософський, морально-етичний та естетичний потенціал, який безпосередньо пов'язаний зі складним емоційним життям людини і має, з точки зору Д. Чижевського, навіть прагматичний вимір [34, с. 20]. Д. Чижевський звертає увагу на прагматичний і моральний зміст філософії, яка започаткувалась в Україні із введенням християнства. Він вважає, що “релігійна література приймалася читачем в її релігійно-повчальній функції і безпосередньо до філософічних розумувань не приводила” [34, с. 19]. При цьому твори переважно “... говорили до моральної, аніж до теоретично-філософічної свідомості читачів” [34, с. 20]. Тож широкому колу читачів підносили “... лише ті релігійні та моралістичні елементи християнської філософії, які цим масам могли бути корисні та приступні” [34, с. 20]. У цьому сенсі Д. Чижевський зауважує, що “головним чином теоретична думка робить спробу усвідомити собі *моральний* світогляд християнства” [34, с. 20]. Можливо, саме тому в українській філософії спостерігається перевага соціально-філософських, морально-етичних та естетичних проблем, які близькі до таких рис української ментальності, як емоційність, ліризм, сентименталізм, інтровертизм, індивідуалізм, що акцентують увагу на вирішенні не зовнішніх, а внутрішніх проблем життя людини в контексті пошуку свободи, порядку, справедливості, сенсу буття та на вирішення естетичних проблем, які пов'язані з відчуттям трагізму, драматичності історії.

Інтровертність українців впливає на те, що вони є сентиментальними й надають перевагу емоційним шляхам вирішення проблеми, а не раціональним і прагматичним. Унаслідок цього відсутні системні філософські погляди. Відсутність системності у філософських поглядах українців, як зазначає Д. Чижевський [34], можна пояснити певною мірою індивідуалізмом та анархізмом, які, наголошуючи на індивідуальній свободі, протистоять тотальності, системі, порядку. Тому, звичайно, що спосіб філософського мислення також не буде мати системного змісту. У цьому контексті Д. Чижевський обґрунтовує думку, що в історії розвитку філософії не було випадку, щоб “... українець, чи представник якоїсь іншої славянської нації – утворив синтезу світового значіння... яка була б вихідним пунктом дальшого філософічного розвитку філософії в

світовому масштабі” [34, с. 10]. Тобто в контексті системності українська філософія, на думку Д. Чижевського, не розвивається, але в той же час, на наш погляд, вона концентрується переважно в руслі соціально-філософських, етичних та естетичних проблем. Причини відсутності системності в дискурсі української філософії можна, звичайно, обґрунтувати емоційністю української ментальності, яка орієнтується не на логіку, а на емоційні шляхи вирішення проблем, що концентруються в етиці та естетиці.

З іншого боку, сентименталізм та емоційність, наголос на соціально-філософських, моральних та естетичних аспектах вирішення екзистенційних проблем відобразили в такій парадигмі української філософії, як кордоцентризм, що властивий для української філософії, на думку Я. Гнатюка [8].

Індивідуалізм, як важлива ментальна риса українців, вплинув на формування проблеми свободи в українській філософії та є підґрунтям своєрідної парадигми свободи в українській соціальній філософії з наголосом на ідеї власної гідності людини, патріотизму, які були провідними світоглядними ідеями в багатьох українських мислителів.

Своєю чергою, емоційність і сентименталізм, які властиві українцям, можуть бути найбільш адекватно й повно відображені в поезії і художній літературі, оскільки на дискурсивному рівні важко описати емоційні стани та переживання. Тому українська філософія переважно концентрується поза філософськими системами, або, як зазначає Д. Чижевський, у поезії та літературі [34], є в такому аспекті недискурсивною, есеїстичною, зорієнтованою на соціальну філософію, етику й естетику та реалізується певною мірою засобами мистецтва, яке втілює емоційно-чуттєву сутність людини.

1. Абрамова І. Г. До проблеми української ментальності / І. Г. Абрамова // Вісник Запорізького національного університету. – 2008. – № 2. – С. 7–11. – (Філологічні науки).
2. Андрійчук Т. В. Українська ментальність та імператив України / Т. В. Андрійчук // Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія. – 2015. – № 1 (5). – С. 7–11.
3. Бабина Т. Г. Історичні виміри менталітету: своєрідність українського світу / Т. Г. Бабина // Вісник Дніпропетровського університету. – 2012. – Т. 20, вип. 22 (2). – С. 8–12. – (Серія: Філософія. Соціологія. Політологія).
4. Бабина Т. Г. Менталітет в контексті української філософії / Т. Г. Бабина // Вісник Черкаського університету. – 2009. – Вип. 170. – С. 134–142. – (Серія: Філософія).
5. Бичко А. К. Феномен української інтелігенції: Спроба екзистенціального дослідження / Ада Корнійвна Бичко, Ігор Валентинович Бичко. – Дрогобич: [б. в.], 1997. – 116 с.
6. Винниченко В. Щоденник. Т. 1: 1911–1920 / Володимир Кирилович Винниченко; [ред., вступ. ст. і прим. Г. Костюка]. – Едмонтон; Нью-Йорк, 1980. – 500 с. – (Видання Канадського Інституту Українських Студій і Комісії УВАН у США для вивчення і публікації спадщини Володимира Винниченка).
7. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології / Федір Кіндратович Вовк. – [Передр. вид. проф. Хведір Вовк. Студії з української етнографії та антропології. – Прага: Український громадський видавничий фонд, 1928]. – К.: Мистецтво, 1995. – 335 с.
8. Гнатюк Я. С. Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій / Ярослав Степанович Гнатюк. – Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2010. – 184 с.
9. Грабовська І. Проблема засад дослідження українського менталітету та національного характеру / І. Грабовська // Сучасність. – 1998. – № 5. – С. 58–71.
10. Дмитриченко В. В. Історико-філософський зріз проблеми українського менталітету / В. В. Дмитриченко // Вісник Київського університету імені Т. Шевченка. – 1998. – Вип. 27. – С. 13–15. – (Філософія. Політологія).
11. Калакура Я. С. Українська культура: цивілізаційний вимір / Ярослав Степанович Калакура, Олег Олексійович Рафальський, Михайло Федорович Юрій. – К.: ППІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. – 496 с.
12. Костомаров М. Дві руські народності [Електронний ресурс] / Микола Іванович Костомаров; пер. Олександр Кониський; передне слово Дмитра Дорошенка. – Режим доступу: <http://ukrclassic.com.ua/component/attachments/download/1005>.
13. Кримський С. Архетипи української культури / С. Кримський // Вісник Національної академії наук України. – К., 1998. – № 7–8. – С. 74–87.

14. Куліш П. О. Зазивний лист до української інтелігенції. Листи з хутора / Пантелеймон Олександрович Куліш ; [за заг. ред. Л. Івшиної ; упоряд. І. Сюдюков, М. Томак, Н. Тисячна]. – К. : Укр. прес-група, 2012. – 55 с. – (Бронбійна публіцистика).
15. Кульчицький О. Світовідчуття українця / О. Кульчицький // Українська душа : зб. наук. пр. / відп. ред. В. Храмова. – К. : Фенікс, 1992. – С. 48–65.
16. Липа Ю. Призначення України / Юрій Іванович Липа. – [Вид. друге]. – Нью-Йорк : Говерля, 1953. – 307 с.
17. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму / В'ячеслав Казимирович Липинський // Повне зібрання творів, архів, студії. Т. 6, кн. 1 : Політологічна секція / [ред. Я. Пеленський]. – К. ; Філадельфія : Книга, 1995. – 470 с.
18. Лисий І. Менталітет і духовна культура українців / І. Лисий // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 11–12. – С. 37–59.
19. Лисоколенко Т. В. Історико-філософський аналіз особливостей українського менталітету / Т. В. Лисоколенко // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – К., 2008. – Вип. 75. – С. 101–110.
20. Маланюк Є. До проблеми етнопсихології малоросійства / Є. Маланюк // Народна творчість та етнографія. – К., 1997. – № 1. – С. 41–52.
21. Маланюк Є. Книга спостережень / Євген Філімонович Маланюк. – К. : Атіка, 1995. – 235 с.
22. Мартинчук І. І. Вітчизняні науковці про характер українців / І. І. Мартинчук, А. В. Разумова // Історичні і політологічні дослідження. – 2013. – № 2 (52). – С. 81–90.
23. Москалець В. П. Лад – українська національна ідея / В. П. Москалець, С. Д. Сворак // Освіта і управління. – 2008. – № 2/3. – С. 11–19.
24. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології / Іван Семенович Нечуй-Левицький. – К. : Обереги, 1992. – 88 с.
25. Онацький Є. Українська емоційність / Є. Онацький // Українська душа : зб. наук. пр. / відп. ред. В. Храмова. – К. : Фенікс, 1992. – С. 36–47.
26. Пухкал О. Духовний вимір української ментальності / О. Пухкал // Вісник Національної академії державного управління. – 2008. – № 4. – С. 270–278.
27. Рибчин І. Геопсихічні реакції і вдача українця / Іван Рибчин. – Мюнхен : Дніпрова хвиля, 1966. – 38 с.
28. Русов Ю. Душа народу і дух нації / Юрій Олександрович Русов. – Філадельфія : Америка, 1948. – 153 с.
29. Скринник М. А. Наративні практики української ідентичності : Доба Романтизму : монографія / Михайло Антонович Скринник. – Львів : Каменяр, 2007. – 367 с.
30. Сокирко А. М. Кордоцентризм як ментальна детермінанта української філософської думки доби романтизму / А. М. Сокирко // Вісник Черкаського університету. – 2010. – Вип. 190. – С. 69–74. – (Серія: Філософія).
31. Стражний О. С. Український менталітет. Ілюзії – міфи – реальність / Олександр Сергійович Стражний. – К. : Книга, 2009. – 368 с.
32. Фурман А. В. Психокультура української ментальності / Анатолій Васильович Фурман. – Тернопіль : Економічна думка, 2002. – 132 с.
33. Цегельський Л. Русь – Україна, а Московщина – Росія : Історично-політична розвідка Льонгіна Цегельського / Лонгін Михайлович Цегельський. – [Вид. друге, переробл.]. – Царгород : З друкарні Союзу визволення України, 1916. – 123 с.
34. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні (1931) / Дмитро Іванович Чижевський // Філософські твори : у 4 т. / [за ред. В. С. Лісового ; передм. І. Валякко, В. Горського]. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 1. – С. 3–162.
35. Шлемкевич М. Галичанство / Микола Іванович Шлемкевич. – Нью-Йорк ; Торонто: Ключі, 1956. – 120 с.
36. Шлемкевич М. І. Загублена українська людина / Микола Іванович Шлемкевич. – К. : Фенікс, 1992. – 168 с.
37. Юрій М. Ф. Етногенез та менталітет українського народу / Михайло Федорович Юрій. – К. : Таксон, 1997. – 237 с.
38. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / Володимир Янів ; упоряд. М. Шафовал. – [2-ге вид., переробл. і доповн.]. – К. : Знання, 2006. – 341 с.
39. Ярема Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах / Яким Ярема. – Львів : Накл. автора, 1937. – 80 с.
40. Ярмусь С. Духовність українського народу : Короткий орієнтаційний нарис / Степан Онисимович Ярмусь ; [передм. Ю. Мулик-Луцик]. – Вінніпег : Накл. Т-ва “Волинь”, [б. р.]. – 227 с. – (Інститут дослідів Волині ; ч. 51).

41. Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії / С. Ярмусь // Збірник праць ювілейного конгресу у 1000-ліття хрещення Русі-України. – Мюнхен: УВУ, 1988–1989. – С. 402–415.

In the article the influence of the basic features of Ukrainian mentality on the specialities of structural development of Ukrainian philosophy was analyzed. It has been set, that the main mental features, that affected the structure of Ukrainian philosophy were: individualism, emotionality, sentimentalism. It was stated that in Ukrainian philosophy, considering the specific national mentality, mainly such structural parts develop: social philosophy, ethics and aesthetics.

Keywords: *Ukrainian mentality, Ukrainian philosophy, individualism, cordocentrism, rationalism, irrationalism, social philosophy, ethics, aesthetics.*

УДК 141.7: 930.1 (477)“313”

Михайло Голянич, Роман Пятківський

МАЙБУТНЄ УКРАЇНИ В ІСТОРІОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО

У статті розкривається концептуальність поглядів М. Грушевського на історію та особливості історії українства, висвітлюються прогностичні ідеї вченого про майбутнє України, труднощі й перспективи державотворення, соціального, політичного, економічного та культурного розвитку українського народу, про шляхи об'єднання всіх українських земель та основні засади становлення громадянського суспільства в Україні, посилення її ролі як складової частини майбутньої “Європейської Федерації”.

Ключові слова: “будуча Україна”, історіософська концепція, майбутнє, майбутня народна держава, демократичний устрій, українське громадянство.

Історіософська концепція Михайла Грушевського викликає зацікавлення сучасних дослідників, багато з яких відзначають зваженість його поглядів на історичні процеси та “закони соціального розвитку”. Деякі ж автори виключають із його концепції закони суспільного розвитку й намагаються обґрунтувати точку зору вченого про непередбачуваність історії у майбутньому.

Аналіз наукової спадщини, громадської і політичної діяльності М. Грушевського засвідчує прогностичну спрямованість його історіософських та соціально-філософських ідей. У працях “Вільна Україна”, “Визволення Росії і українське питання”, “З історії релігійної думки на Україні”, “Історія України-Руси”, “На порозі нової України. Гадки і мрії”, “Нарис історії українського народу”, “Початки громадянства. Генетична соціологія”, “Рух політичної та суспільної української думки в ХІХ столітті”, “Хто такі українці і чого вони хочуть” та в окремих листах, розробляючи оригінальну концепцію історії, висловив багато цікавих думок щодо майбутнього, яке розглядав продовженням історичної тенденції з минулого й теперішнього в наступному періоді еволюції людства чи окремого народу. У “Початках громадянства...” вчений, намагаючись розкрити генетичний код історії і різні підходи “щодо вихідної точки” соціального розвитку людства, відзначивши ускладнення “поняття соціального процесу” через поширення антропо-соціологічних поглядів у “новішій літературі”, писав: “Не можна з категоричністю говорити про єдиний і тотальний початок соціального людського життя, а тільки про приблизно-подібний” і “... з змінливістю й різнорідністю його треба рахуватися від найраніших початків” [2, с. 341–343]. Він, вважаючи соціологію наукою, яка покликана розкривати “певну внутрішню неминучість і однастайність (загальність), послідовність” соціального розвитку, відзначив однобічність розуміння розвитку суспільства нібито за єдиним універсальним законом, яке поширювалось у кінці ХІХ ст. під впливом марксизму. “Коли прийняти, що вихідна точка була одна спільна для соціального розвитку всього людства, а сей розвій залежить від однієї рухової сили, скажимо, як приймають

марксистів, що всім керує форма продукції, – тоді вишукане постійних соціальних законів переходу від одних форм продукції до других і змін всієї політичної та ідеологічної надбудови в залежності від нього, буде уявлятися річчю доволі здійсненою і навіть легкою. Коли ж такої певності не буде щодо вихідної точки, і рухові сили розвою будуть уявлятися більш різнорідними і складними, тоді в ставленню соціологічних законів і оцінюванню їх загальності та універсальності прийдеться бути значно здержливішими та обережнішими” [2, с. 341], – пояснював М. Грушевський складність досліджень суспільного розвитку й відповідно застерігав від спрощеного підходу до можливостей передбачати напрямок соціальних процесів і наступні наслідки нібито прямолінійної дії соціальних законів.

Вивчення впливів соціальної еволюції в минулому підтвердило, що людство переживало великі переломи в історії і кожна історична доба має свої особливості. Визнаючи вирішальну роль у вічних змінах людського життя “конкуренції індивідуалістичних і колективістичних тенденцій і періодичного чергування переваги то одних, то других”, мислитель прогнозував: “Стоїмо, очевидно, перед одним з великих переломів в провідних мотивах людства”, перед новою історичною стадією “нового натиску колективізму” [2, с. 340].

М. Грушевський у дослідженні історії на перший план висував “явища економічної та культурної еволюції”, вбачав у цьому процесі основу життя народу, що пов’язує “в одне органічне ціле його історію”, послідовно обґрунтовував самостійність українського народу, неперервність його історії навіть в умовах іноземного панування при втраті своєї державності та доводив реальність ідеї “українського відродження”, перспективи для українства при новому повороті соціальної еволюції людства. Запорукою вільного розвитку українського народу мислитель вважав незалежність України через відновлення Української держави та встановлення її повної самостійності. “Прапор самостійності України згорнений поки”, бо перехідною стадією буде федерація – як “шлях до нових перспектив, які вже давно відкрилися провідним розумам людства, як шлях до федерації Європи і в майбутньому – до федерації всього світу”, проголосив М. Грушевський на з’їзді народів у Києві (вересень 1917 р.), закликаючи великоруське громадянство і російську демократію не порушувати інтересів інших національностей, надавати їм широку автономію і залучати до участі у “творенні нових форм державного життя”, щоб держава з тюрми народів стала світлим палацом народів” [3, с. 252, 300–302]. При цьому він реально оцінював, що російська революція підірвала, але не знищила “накидану нам довго й уперто... орієнтацію на Московщину... ще залишаються шори на очах українських громадян”, нав’язувана думка ніби “розвій демократизму і освіти, поступу взагалі веде Україну до європеїзму через російську культуру... і всяке відхилення від неї є гріхом проти культури взагалі”, і “... російська літературна мова українцям ближча, ніж “видумана українська”, а “всякі традиції української політичної окремішності давно пережились і... трудно відроджувати їх – се робота реакційна...” [1, с. 140, 143], – писав М. Грушевський про необхідність звільнення українців від орієнтації на Росію, від “летаргійного стану”. Він закликав українство “перейти якнайскоріше до діяльного міцного життя національного”, першим засобом якого має стати культурна мова. “Протягом останніх п’ятдесяти літ вона вироблялася невтомно попри заборони, як писав М. Грушевський у статті “Про українську мову і українську справу” (1907 р.). Але “до кристалізації ся культурна українська мова не дійшла, й не могла дійти. В ній багато доводиться читати, шліфувати... се робота для цілих поколінь”, – прогнозував мислитель, закликаючи вчити українську мову кожного, хто хоче бути діяльним учасником українського життя, стати “на ділі українцями”, бо “се питання життя й смерті для українського національного діла, для українського народу, – чи стане він справжньою нацією” [1, с. 24–25, 27]. Майбутнє народу залежить

від поширення рідної мови, від сили національного почуття та вияву національної енергії. Прикладом такого зв'язку історик навів румунів, що “провели в XIX віці радикальну реформу своєї мови”, чехів, котрі “свою нову мову прийняли, провели через книгу й школу, проведуть через народну мову і через століття ніхто не буде дивуватися тим словам, якими замінили чужі вирази” [1, с. 32–33].

М. Грушевський розглядав мову як живий процес спілкування народу і вважав недоречним вгадувати, якою буде “мова наша літературна й наукова, її термінологія, її правопис навіть за п'ятдесят літ – як будуть писати й говорити наші внуки”, водночас закликав “пильнувати свою мову”, сповняти “свою службу теперішній хвилі”, дбати про те, що єднає поодинокі частини української землі, зміцнювати в традиції те, що відкриває можливість “всеукраїнського культурного життя”. Мислитель застерігав від малодушності та самоприниження й підкреслював: “Штучно, умисно збіднюємо природні багатства української мови, щоб не сказати чого незрозумілого для панків... Викривляємо самі основи мислення, підтягаючи свою мову під складню мови великоросійської”, “загороджуємо дороги культурному розвоєві” і засуджував “політикування” тих, хто хотів би “хитро-мудро”, “невеликим коштом” “проскочити між культурні нації”, хто своєю пасивністю “гальмує перехід української народності до свідомого національного життя” і “чинить тяжку шкоду українському народові в нинішню переломну хвилю” [1, с. 33–34, 37, 39].

Характеризуючи тодішню ситуацію “страшенної боротьби”, котрою здобувається “будуча Україна”, мислитель звертався передусім до “всіх, хто відчуває себе українцем, хто хоче бути українцем і з українцями, працювати спільно і одностайно”, “всім дружніми силами доходити кращого життя для свого народу і для всіх народностей, які живуть на Україні і разом з українцями хочуть працювати для добра України” [1, с. 66]. За такої єдності український народ матиме велику силу і зможе, на думку М. Грушевського, подолати ті розбіжності, класові і всякі інші суперечності, які царський уряд роз'ятрював і використовував для поневолення, а в часи війни викорінював українство в Галичині і в Росії, переслідував учасників українського руху. Однак революція не реалізувала тих сподівань, великоруське громадянство не підтримало українців і вони зневірилися у російській демократії, що намагалась обмежити український рух, звинувачуючи українців у спробі відділитись від Росії.

Українці ж мають намір залишатися в “добровільному і свobodному зв'язку з Російською республікою”, але “хочуть тільки, щоб вона ні в чім не обмежувала їх свободи і самостійности національного життя. Хочуть, щоб великоруське громадянство і російські партії признали, що Україною мають правити не вони, а український народ, з урахуванням прав меншостей (втім, і тих великоросів, які живуть і житимуть на українській землі), але з признанням державних прав української нації на українській землі. Коли буде таке щире признання з обох сторін, тоді відносини будуть щирі і сердечні, свободні від усяких укривих задніх думок”, – прогнозував розвиток українсько-російських відносин М. Грушевський, наголосивши, що громадянство України може “будувати долю краю без усяких сторонніх втручань” [1, с. 89, 91]. “Наш край великий і багатий, один з найкращих країв на світі, створений для розвитку великої, економічно сильної держави. Український народ повний життєвої сили, енергії, здібний, витривалий, високо здатний до організації, до громадської солідарності. Національні почуття – стільки віків боротьби проти усяких напасників, що наступали на волю і добро України, зв'язали міцно... всі верстви українського громадянства”, – відзначив історик [1, с. 91]. На український народ може опертися і Російська республіка, коли “зрозуміє його значення” і в результаті “велика революція російська – тільки б її захвати від упаду та від анархії – дуже вплине на політичну перебудову всієї Європи”, – висловив припущення український мислитель і підкреслив: “Сподіваємось, що керманічі Російської

республіки ще такі зрозуміють, що те, чого ми домагаємося, се невідступна потреба українського народу... хто б не стояв на чолі його... що в інтересах свободи і революційних здобутків... повинні мати український народ за собою, а ніяк не проти себе” [1, с. 91–92, 94].

Однак наступні події показали, що російські революціонери, соціалісти, інтелігенція хочуть мати й надалі “старшинство і верховодство на Україні, бо ніби українські демократи несправжні, оскільки добиваються своїх національних прав, а повинні б дбати виключно про добро Російської держави і московського народу, не загострювати відносини, держатись тут на Україні як одна з тих національних організацій, що існують по українських містах – на рівні з євреями або поляками. Тому слушним було передбачення М. Грушевського про “людність, що зібралася по містах України з ріжних прихожих людей і всякого неукраїнського народу, із людей українських, але таких, що від свого народу відірвались і звикли до мови і культури російської, привикли думати, що живе коштом Російської держави, а не українського народу”, вже “показала почасті... а ще більше, мабуть, покаже, що не буде допомагати в здобуванні прав для українців і для свого краю” [1, с. 92–93]. “Сим людям і боязко і незвично тепер думати, що прийдеться їм іти за селянами, за українцями, а не кермувати ними, вчитися української мови, давати їй місце в школі, в уряді, в житті, рахуватися з українцями, як з господарями, а не невільниками”, як пояснював мислитель, вказавши на небезпеку внутрішню, і закликав українців не допустити “дальшого російщення України, хоч би воно мало вестися не під царським штандартом, а під червоним прапором республіки” і тому український народ у майбутньому мав би покладатися тільки на себе і за себе вміти постояти [1, с. 92, 94].

Для зміцнення сили і єдності українського народу важливо усунути внутрішню небезпеку, що появилася з іншого боку і на яку звернув увагу М. Грушевський, вказавши на “різні вихватки... людей, рознервованих пережитим українським лихоліттям, нагінками уряду і неприхильністю російського і зросійщеного громадянства”, тих, що “давніше справді терпіли за своє українство”, але особливо на шовіністичні гасла людей, “які дуже тихо сиділи під час попередніх нагінки на українство, але стали виявляти незвичайну прудкість” і “велику готовність спихати кацапів і займати їх місця” під гаслом “Україна тільки для українців”. “Всякі прояви українського шовінізму, виключності, нетолеранції супроти інших народностей... недопустимі”, їх треба визнати “національним злочинством”, оскільки підривають порозуміння і солідарність для досягнення великої мети, як наголосив мислитель, закликавши “рішуче поборювати всякі шовіністичні течії, коли б вони стали прокидатися серед нашого громадянства або з провокаційними завданнями прищіплюватися йому з якої-небудь сторони”. М. Грушевський проголосив: “Право національних меншостей буде забезпечене!”, а “оборонці української національності не будуть націоналістами” [1, с. 107–108, 110].

Він радив тримати “руку на пульсі народного життя і у майбутньому не допускати помилок, не обмежувати змагання інших народностей для свого розвитку, як це зробили угри, що “в Угорщині зав’язали в неключну неволю всі інші народності”, чи поляки, які писали на своїм прапорі “За нашу і вашу вільність”, а коли одержали перевагу та завертали проти слабших, напр., проти українців в Галичині, проти євреїв у королівстві”. При цьому мислитель підкреслив: “Я не хочу українського імперіалізму і не бажаю своєму народові панування”, бо воно “деморалізує, вироджує самого пануючого і не може бути поєднане з правдиво-демократичним устроєм” [1, с. 106, 155].

На основі такого положення вчений аналізував історичний процес втрати царським урядом влади, який “дурило себе гадкою, що може спинити або притримати силою поступ життя”. Історик прогнозував, що “так можуть себе потопити і... наступники, і всі, хто береться кермувати народним життям насильницьким способом всупереч волі

народу” [1, с. 98]. Указавши на великий, “просто незчислений в своїх наслідках перелом в історії України, вчинений більшовицьким приходом”, і “на розстрільне зайняття і знищення Києва в січні 1918 р., що призвело до нової руїни України, коли “розстрілювали не тільки людей, а й ідеї, руйнувались не тільки міста, а й традиції” і відзначивши зміни реальних умов життя, які вимагають тверезих оцінок, а, відповідно, й визначення перспектив “нашого національного існування”, мислитель передбачив дискредитацію соціалістичної ідеї, виникнення радянської бюрократії в умовах диктатури Комуністичної партії. У листі до голови Раднаркому УСРР Х. Раковського (листопад 1921 р.) М. Грушевський писав, що більшовики зробили Україну ареною громадянської війни, державний апарат заповнили антиукраїнським елементом, який гальмує всяку живу роботу і відчужує Радянську республіку від народного життя і цим “агітує народ проти радянців”. Тому вчений пропонував найближчим часом змінити систему, відмовитись від “партійної диктатури”. Він передбачливо висунув альтернативу: “або більшовики дійдуть до зрозуміння ситуації і вийдуть із самої партійної виключності, або вони впадуть і потягнуть за собою у безвість здобутки революції” і “поки реакція не перекотилася через голови наші і Ваші, треба спільними силами... захистити від небезпеки катаклізмів і потрясінь з боку всіх темних сил, внутрішніх і зовнішніх” [1, с. 285–286].

Творення нового життя висуває перед громадянством нові великі обов’язки і тому вільна Україна має постати орієнтиром для теперішнього і наступних поколінь українського народу. “Я вважаю, – писав мислитель у праці “На порозі нової України. Гадки і мрії” (1918 р.), – що та стадія українського життя, в яку ми ввійшли, вимагає високого морального настрою, спартанського почуття обов’язку, певного аскетизму і навіть героїзму від українських громадян. Хто хоче бути гідним громадянином, той мусить видобути з себе сі моральні сили. Царство свободи здобувається також сильним примусом над собою, як і царство Боже, обіцяне колись вірним християнам. Менше всього – годиться для вступу до нього моральний чи політичний індіферентизм, принцип “моя хата з краю”... Але так само не відповідає моментові і всяке перетяження спадщиною старого, пережитого. З сими тягарями за плечима ми не далеко зайдемо по дорозі будучини... Будучина належить живим, і за тим, що згоріло в сім огні очищення нема чого оглядатись і пригадувати його собі – оскільки воно зв’язано з минулим, а не з майбутнім. Мусимо дивитись вперед, а не назад!” [1, с. 140].

Розмірковуючи над майбутнім України, вчений акцентував увагу на створенні економічної основи, піднесенні загального матеріального рівня життя в поєднанні з духовною культурою. “Люди мусять і набрати охоту жити по-людськи і мати до того змогу не тільки в сфері духу, але і в сфері життя звичайного, буденного – певні вимоги комфорту, порядку, достойності, забезпеченості свого життя. Се надзвичайно важкий і цінний елемент культури”, – писав М. Грушевський, застерігаючи від гіпертрофування матеріального добробуту коштом духовних потреб. “Для того, щоб дати з України світові ще одну міщанську республіку, хоч би й демократичну, по правді, не варто стільки труда й заходів... Шкода тої крові й жертв, котрі зроблено для визволення України”. Нове життя треба будувати на засадах моральності та соціальних вартостей, які “має здійснити Україна в своїм житті, щоб їх внести в життя людства”, – орієнтував мислитель в далеке майбутнє. Така провідна ідея, на його думку, “мусить запанувати над розумом, чуттям і уявою нашого громадянства, нашої молоді, підростаючих поколінь... Обставини так склались, що великі завдання і досягнення стали для нас можливі, що ми можемо творити не тільки свободну й незалежну Україну, а й Україну Велику. Велику не територією, чи багатством, чи пануванням над іншими, а велику отими соціально-моральними вартостями”, – провіщав мислитель призначення України в майбутньому [1, с. 163–165]. Він зауважив, що стихії людського життя не можна

спиняти ніякими формулами, адже життя має право і “нехай живе радість”, джерела якої можуть мінятися в залежності від домінуючих настроїв громадянства. “І у нас повинно стати тепер “негарним тоном”, прикметою невихованості людини все, що різко розминається з демократизмом й ідеєю соціальної справедливості: нахил до розкішного життя, імпонування зверхнім багатством, пишання виставністю, дорогими уборами, дорогоцінними прикрасами, кидання грошима. Гуляще життя, прив’язане до грубих матеріалістичних, сексуальних утіх, повинно вважатись незгідним з поняттями громадянських чеснот”, – наголошував М. Грушевський, пропонуючи засуджувати прояви старих відносин, коли вважалось сміливістю “надуть казну”, урвать з неї якнайбільше, “розхапування і творення дорогих оплачуваних посад, заміщування їх по протекції різними родичами і свояками, саджання на державний і громадський кошт... ріжних панків...”, щоб не допустити таких негативних явищ при створенні Великої України [1, с. 166–167].

М. Грушевський вказав ще на дві прогалини, що відчуваються на шляху в майбутнє України, з яких випливають чергові завдання – “закінчити формацію української національності утворенням свідомої української робітничої верстви через повне завершення культурного циклу роботи для села”, “українізуючи цю робітничу верству, замість самим підлягати її русифікаційному процесові”, та “тіснішого зближення не тільки ріжних частин тимчасово розділеної нашої української території, але і всіх народів Східної Європи, часто розірваних історичними непорозуміннями, але далеко більш об’єднаних своїми спільними завданнями і зв’язками своєю будучиною” [1, с. 419–420].

Україна стане одною з найсильніших надійних складових частин, одною з міцних опор “Європейської федерації”, але “щоб наблизитися до сеї світлої великої будучини, нам, українцям, передусім і над усе треба всіляко подбати про політичну організацію українського народу і його солідарність” [1, с. 92], – передбачливо наголосив мислитель.

Український народ упродовж багатьох століть боровся за визволення й разом з іншими народами здобув свободу, яку треба тепер утвердити і запевнити на дальші часи, доводив мислитель, називаючи свободу центральним орієнтиром діяльності відновленої Української держави, що має забезпечити кожному свободу “висловлювати свої гадки живою мовою і друкованим словом, збиратися на зібрання і обговорювати на них свобідно всякі справи, зв’язуватися в товариства і союзи”, а “книги і газети повинні виходити... без цензури”, “кожен може держатися такої віри, якої хоче...” “Всім має бути можливість учитися, просвіщатися, доходити розуму і знання” [1, с. 69, 72]. Мислитель визначав також орієнтир на віддалене майбутнє. “Окрім свободи українці як завсіди добивалися, так і тепер хочуть *рівності* для всіх людей... предки наші зброєю і словом, повстання робили, складали товариства, кров свою проливали, страждали по в’язницях і засланнях, добиваючись, щоб була рівність... щоб було однакове право для всіх: щоб пани не каверзували народом... От тепер має бути рівність! Однакове право повинні мати пани і мужики, богачі і робітники, освічені і прості, чоловіки і жінки, якого б хто був народу і віри – всім одне право. Всі мають право вільними голосами вибирати собі всяку владу і “не має бути іншої влади, *тільки з вибору народного!*”, – таким передбачав М. Грушевський основний принцип формування Української держави. “Се називається устроєм демократичним – щоб народ сам собою правив”, а в тій демократичній республіці, “хоч би як добре урядженій, не порядкували всім на місцях люди з столиці, з парламенту”, – прогнозував учений утвердження місцевого самоврядування: “у селі все має становити вибрана сільська рада, а правити виборна сільська управа, так має бути в повіті, в губернії і всім краю”. “Місьцеве самоврядування... буде порядкувати всі місцеві економічні, просвітні і культурні справи, згідно з законо-

давством загальнодержавним... Місцеві народності будуть мати своїх представників в сих місцевих радах і установах” [1, с. 69–70, 130].

М. Грушевський пропонував забезпечити пряме, загальне, рівне, таємне виборче право. “Всякі власті” вибираються на певний час і за свою діяльність мають відповідати перед виборним судом. “Вибрані до законодавчої роботи депутати крім того, що вибираються... скажімо на три роки, важливіші закони мають подавати під волю всього народу. Всім повинний бути доступ до виборних урядів, хто тямущий і може його сповняти”. Україною мала б правити виборна рада та виборні міністри, а депутатські місця в “українському сеймі будуть розподілені відповідно підрахунку голосів цілої України, щоб усі партії, течії і національні групи мали своїх представників”, – обґрунтовував мислитель проект майбутньої народної держави в Україні [1, с. 70–71, 130].

Перед народною державою постають завдання не тільки “охорони ладу і порядку...”, а й “поглиблення правдивого, послідовно розвиненого демократизму, а на відміну від буржуазної республіки мислитель наголошував на завданнях: “охорони прав, інтересів і впливів економічно слабших, регуляції економічних і політичних прав на їх користь, створення можливо сприятливих інтересів для праці активної, а не для економічних впливів рантьєрів-капіталістів”, “перебудови всієї держави” і “соціальної будови в інтересах можливо збільшеної продуктивності і можливо рівномірного розподілення її продуктів між громадянством” [1, с. 167–168]. Цим самим передбачав розбудову соціально зорієнтованої держави, керівництво якою і захист її інтересів не залишати “новій українській бюрократії”, а вважати ділом “свідомого громадянства”, тобто закладав засади проектування в майбутньому громадянського суспільства.

Але “українське громадянство повинно отрястись... якнайшвидше від небезпечної спадщини минулого”, коли держава, пов’язана імперіалізмом і бюрократизмом, була чужою і руйною і тому “вважалось добрим тоном не мати нічого спільного з державою” та поширювались протидержавні і анархістичні настрої, як пояснював мислитель, закликаючи громадян “перейняти почуттям державності, патріотизму і пієтизму для своєї трудової держави, зробити її центром, все будувати на державнім фундаменті. Він також передбачав перебудову школи, підготовленою до сучасних вимог і стати окрасою держави і нації, розширення мережі спеціальних шкіл, направлення державними стипендіатами тисяч підготовлених студентів для завершення технічної підготовки у вищі школи Німеччини, Швейцарії, Америки, організацію для них практичних курсів з вивчення іноземних мов, щоб подолати якнайшвидше перешкоду з минулого – зросійщеного життя – “надзвичайно слабо розвинене знання мов”, щоб відновити “зв’язки з західною культурою, особливо літературною, котрою користувалися з різних випадкових, запізнених і часто зовсім лихих перекладів, або – ще гірше – російських переробок”. “Покоління, котрих жде Україна тепер, повинні бути людьми діла реального, практичного... Треба в сей бік повернути всі здібності, всі таланти нинішніх і найближчих поколінь, – прогнозував мислитель, підкресливши необхідність в спеціалістах, “котрі підняли б переліг, запущений передніми століттями, і підняти його з того економічного занедбання, в яким залишила його нам Росія” [1, с. 152, 158, 160].

М. Грушевський у своєму проекті створення національної економіки головну передумову вбачав в територіальному об’єднанні всіх українських земель для економії часу та енергії, щоб “природні багатства української землі й людська сила її не марнувались... з великою шкодою для краю й даремною утратою їх для всього людства, а використовувалась мудро в інтересах економічного розвитку краю і добробуту народного” [1, с. 122], оскільки Україна становить окрему економічну область, багато обдаровану всякими умовами для великого економічного розвитку і поступу, а головне – “людність робучу, енергійну, “кріпку”, що зростає швидко, одним словом – підстави для того, щоб стати країною багатою, економічно незалежною” [1, с. 122–123]. Всю

користь природних багатств краю спрямувати для нашого народу і збільшити ємкість нашої країни, щоб “індустріалізацією її відтягнути від землі той надмір рук, котрі прагнуть знайти собі працю... щоб приріст нашої людності не кидав рідної землі й не розпорошувався”, щоб забезпечити пролетареві який вищий заробіток, а українському хліборобові який більший прибуток, щоб кожний, кого тягне до власної праці на землі міг насправді здійснити проголошене право на землю”, бо “земля має бути в руках тих, хто на ній працює”, а справедливе вирішення “земельної справи” є першою підставою забезпечення народного добробуту [1, с. 73, 123, 160–162].

При цьому М. Грушевський застерігав від втручання сторонніх у земельні справи на Україні і радив цю “справу добре обміркувати”, щоб “не витворити даремного і шкідливого заколоту” і не хапатися тепер захоплювати землю, ділити її силоміць або нищити чиєсь господарство”, щоб край не збіднів, як це було через війну та грабунки червоною гвардією наших селян та вивіз зерна у Росію без ніякої заплати, або коли більшовицький уряд збирав продовольчий податок, не даючи взамін нічого, окрім обіцянок” [1, с. 73, 188, 280]. Цим самим мислитель передбачливо попереджував про те, що потім було вчинено з українським селянством і призвело до масового голодомору в Україні на початку 30-х років ХХ ст.

М. Грушевський серед найближчих невідкладних завдань народної держави визначав: “охороняти працю трудящих” і забезпечувати повний заробіток з неї, щоб “сили робітника шанувалися, його праця нагороджувалася справедливо”, “установити розмір заробітку, нижче котрого робітник не має діставати” при 8-ми годинному робочому дню, завести “пенсії на старість і каліцтво”; подбати негайно, щоб “бідний люд не кривдився на користь багатих і маючих”, скасувати посередні податки і всякі побори від товарів, які споживає народ, переплачуючи дорожчою ціною, завести “*один тільки податок* від приходу”, “прогресивний дохідовий, себто щоб хто більше має доходу, більше б і платив”, а доходи від торгівлі спрямовувати на користь народу. Також встановити державний контроль над банками, щоб захистити трудове населення від спекуляції та банкової експлуатації, спрямувати “кредитову поміч банків на розвиток народного господарства, розширювати всі його галузі, де всі безробітні могли б знайти працю” [1, с. 74, 191].

Україна повинна мати Академію наук і забезпечити можливість зайнятись чистою наукою людям, які виявляють до того потрібний хист і енергію, а також національну бібліотеку, гідну великої держави, архіви, музеї, університети, консерваторії, академію мистецтв і школи практичного мистецтва, як накреслював мислитель невідкладні завдання в найближчому майбутньому [1, с. 162–163]. Після проголошення Четвертим універсалом Української Центральної Ради (січень 1918 р.) “самостійної, незалежної, вільної суверенної Держави Українського Народу” було задекларовано принципи зовнішньополітичної діяльності її на майбутнє: “жити в згоді й приязні” з усіма сусідніми державами: Росією, Польщею, Австрією, Румунією, Туреччиною і обґрунтовано М. Грушевським необхідність переорієнтації зовнішніх відносин України на Захід, від якого вона була відірвана у ХІХ ст. великоросійською політикою і обернена на Північ. Мислитель застерігав при цьому: “Визволення від примусової залежності від московського життя не повинно бути заміною одної залежності другою, хоч би й добровільною” і радив “брати і в сфері старих зв’язків колишньої Російської держави, і нових зв’язків з центральними державами і поза ними”, а окремо вказував на співробітництво народів навколо Чорного моря, які б мали в наступний період утвердити Чорноморську федерацію, що відкривало б нові перспективи у майбутньому. Мислитель пророче закликав “брати з усіх усюд те, що може здатись корисним...”, зокрема в Америці. “Ся країна для нашої будучини, безсумнівно, матиме величезне значення, – і своїми незвичайними фінансовими та технічними засобами, і теж як школа для наших людей, бу-

дучих поколінь наших техніків, економістів і суспільних робітників. Більш демократичний, ніж який-небудь з європейських народів, більш сміливий в замислі й виконанні, сей народ може дуже багато чому навчити наші кадри робітників і діячів... Українська колонізація, яка збиралася досі в Америці, дуже зична, відповідальна і свідома... зможе справді вчинити чималі послуги Новій Україні”, – прогнозував М. Грушевський [1, с. 147, 153–154, 189].

Його думки були спрямовані й на далеке майбутнє, яке пов’язував з об’єднанням зусиль “селян, робітників і панів, які прихильні свободі й добру свого краю і народу українського” навколо спільної політичної справи і світової мети. “Треба спільними силами – робочою силою, освітою і наукою розвивати продуктивну силу країни, її багатства, щоб того багатства ставало на всіх і здійснилось те побажання, висловлене здавна прихильниками робочого чоловіка: аби кожен діставав від громадянства по своїй потребі і уділяв громадянству свою працю, свій хист і знання по своїй спроможності. Аби люди не в’янули від нестерпної праці, не занедбували своєї освіти, розвивали свої сили духовні і фізичні, свій хист і снагу, і щоб праця для них була втіхою і задоволенням, а не карою Божою, не прокляттям тяжким” [1, с. 74], – провіщав український мислитель майбутню свободу людини, українства і всього людства.

Таким чином М. Грушевський – видатний історик, учений, політичний і державний діяч – висловив важливі й змістовні положення щодо широкого спектра напрямів розвитку українського народу, його державності, та найбільше з усіх попередніх українських мислителів накреслював конкретні проекти майбутнього України в контексті історичних тенденцій розвитку всього людства.

1. Великий українець : Матеріали з життя та діяльності М. Грушевського / упоряд., підгот. текстів та фотоматеріалів, комент., прим. А. П. Демиденка. – К. : Веселка, 1992. – 551 с.
2. Грушевський М. С Початки громадянства. Генетична соціологія / М. С. Грушевський // Історія української філософії : хрестоматія / упоряд. М. В. Кашуба. – Львів : Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2004. – С. 340–343.
3. Тисяча років української суспільно-політичної думки : у 9 т. Т. 6 : 90-ті роки XIX – 20-ті роки XX ст. / упоряд., прим. Т. Гунчака, Р. Сольчаника. – К. : Дніпро, 2001. – 520 с.

The article deals with the conceptuality of M. Hrushevsky's views on history and the peculiar features of Ukrainian history. The scientist's prognostic ideas of the future of Ukraine, obstacles and prospects of the state building, his views on the social, political, economic and cultural development of the Ukrainian nation, on the possible ways of consolidation of all the Ukrainian lands on the basis of the civil society principles, on the reinforcement of Ukraine's role as a part of the future "European Federation" are highlighted in the article.

Keywords: “future Ukraine”, historiosophical conception, future, future national state, democratic political system, Ukrainian nationality.

**ТРАКТУВАННЯ ДУХОВНОСТІ ЯК ОСНОВИ ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ
У ФІЛОСОФІЇ А. ШОПЕНГАУЕРА**

У статті аналізується розуміння духовності як основи гідності людини у філософській творчості видатного німецького філософа XIX ст. А. Шопенгауера. Гідність визначається А. Шопенгауером як виключна властивість вільної, самовладної, самодостатньої особистості. Стверджується, що основою гідності людини, за А. Шопенгауером, є її духовність, що має вроджений апріорний характер і визначається попереднім життям, а також співвідношенням вроджених пізнавальних потреб і потреб волі.

Ключові слова: гідність, духовність, воля, інтелект, життя, людина.

Що є цінним і визначальним у самій людині? У чому полягає суть ідеї людини, а отже, і її гідності? Чи в силах людини гідно пройти свій швидкоплинний життєвий шлях? Пошук відповідей на ці питання стає нав'язливою потребою творчості видатного німецького філософа XIX ст. А. Шопенгауера.

Етико-антропологічні погляди А. Шопенгауера були предметом уваги багатьох відомих учених, зокрема таких, як Т. Аболіна [1], Р. Апресян, А. Гусейнов [2], І. Євlampієв [3], Б. Молодцов [4], І. Ялом [6] та ін., які визначили методологічний підхід до розгляду актуальної проблеми формування основ гідності.

На думку мислителя, гідність людини визначається тим, що є в ній самій, тобто тим, якою вона є як особистість. Саме особистісні, внутрішні переваги: переваги “великого розуму”, “великого серця”, тобто все те, що відбувається в ній самій, є визначальним у формуванні цілісного образу людини, у порівнянні з усіма зовнішніми перевагами: рангу, багатства і походження [5, с. 891–892].

Усе, що існує й відбувається в житті людини, завжди й безпосередньо існує тільки в її свідомості й заради свідомості. Таким чином, “найістотнішими є, без сумніву, властивості самої свідомості” [5, с. 894]. Як індивідуальністю людини наперед визначена міра можливого для неї у житті, так і здатність до вищого, раз і назавжди, обумовлена межами її духовних сил. Якщо вони міцні, то ніякі зусилля ззовні, ніщо не в змозі вивести її зі звичного стану, змінити її якість як особистості, а отже, якість її життя. Навіть освіта в змозі лише в дечому розширити ці межі, та й тільки, якщо це первинно закладено в людині природою. Зміст вродженого “індивідуального характеру”, а отже, і те, що обумовлює усе її життя, є наслідком попереднього її життя і її діянь. Тут А. Шопенгауер посилається на метемпсихоз Платона та ідейну спадщину брамінів [5, с. 1171].

Досвід життя переконує, що “усі істинні заслуги і відзнаки, як моральнісні, так і розумові, мають не просто фізичне або інше емпіричне, а головно метафізичне походження, тому дані а ргіогі, а не а posterіогі, тобто є вроджені, а не набуті, відповідно вкорінені не у явищі, а у речі в собі. Тому кожен, по суті, виробляє тільки те, що вже незаперечно закріплено у його природі, тобто у вроджених задатках”, як пояснював мислитель. Розумові здібності – це той первинний природний матеріал, який за умов “обробки і приготування” освітою, стає “придатним для вжитку або іншої користі”. Але “ніяке приготування не може замінити природного первинного матеріалу”, якщо природних задатків немає – освіта не допоможе. “Тому-то всі набуті, вивчені, вимушені властивості, відповідно, моральні і розумові властивості а posterіогі, власне не є істинними властивостями, а лиш однією видимістю, “порожнім блиском без змісту” [5, с. 1171].

Те, чого вартує людина, яка її якість, особливо яскраво окреслюється тим, як вона насолоджується. Найвищими найрізноманітнішими й найтривалішими насолодами, за А. Шопенгауером, є насолоди духовні, і ці насолоди “залежать головно від сили духу”. Звідси стає зрозуміло, чому саме гідність людини особливо цікавить філософа. Для

нього вона є вродженою цінністю, що узалежнює як те, хто ми є, так і те, що несе нам наша доля: “Те, що для нашого щастя і задоволення суб’єктивна сторона є незрівнянно важливішою й найістотнішою за об’єктивну – підтверджується усім...” [5, с. 895]. Жоден соціальний статус, ніякі статки не замінять людині міцного здоров’я, спокійної і веселої вдачі, “світлого, живого, проникливого і правильного розуму, помірної, м’якої волі, а тому і спокійного сумління” [5, с. 896].

Для людини, за А. Шопенгауером, її гідність є тим, “чим вона є сама для себе, що залишається при ній, коли вона залишається сама і чого їй ніхто не може ні дати, не може і позбавити, – це для неї є найважливішим за все: чим вона може володіти, або чим вона може бути в очах інших людей” [5, с. 896]. Це її духовний світ. Багата духовно людина на самоті завжди буде мати цікаве заняття й розвагу з власними думками і фантазіями; тоді як “невігласа не позбавлять від втомливої нудьги ні зміна товариства, ні видовища, ні поїздки” та ін. Гідна людина має добру, м’яку й рівну вдачу і вміє задовольнятися малим; натомість зла, жадібна і заздрісна цього ніколи не досягне за будь-яких обставин і матеріальних можливостей: “Для тих, хто обдарований незвичною і видатною в духовному сенсі індивідуальністю, більшість загальнозначущих насолод виявляються зайвими і навіть обтяжливими...” [5, с. 896].

Таким чином, найбільш цінним і важливим у житті людини постає те, що вона має в собі самій, як особистість, як індивідуальність, тому що саме це в ній є “дієвим постійно і за всіх обставин”. Цінність духовного світу людини є абсолютною, на протилежність відносній цінності інших благ життя: “Людину ззовні зачіпає набагато менше, ніж думають зазвичай”. Критерієм істинності цього твердження є неблаганний час, перед яким “поступово щезають тілесні і духовні переваги, і лише один моральний характер для нього залишається недоступним” [5, с. 897].

Як стверджує філософ, хід життя може змінюватися, але властивості свідомості ніколи. Такі “суб’єктивні блага, як шляхетний характер, здібна голова, щаслива, весела вдача і фізично здорове тіло”, – найістотніші джерела втіхи людини в житті, на протилежність “зовнішнім благам і зовнішній честі”. Тож навіть випадкове нещастя, що приходить іззовні, людина переносить з більшим спокоєм, аніж те, яке вона спричинила сама [5, с. 902]. “Те, що людина має в собі самій... зберігається найдовше за все, та й у будь-якому віці залишається істинним і єдиневицерпним джерелом щастя...” [5, с. 915].

Проте, за А. Шопенгауером, людина не може сама визначати цю суб’єктивну моральну складову нашої особистості, оскільки вона “дана від народження Божественним законом”, але у владі людини сповна сприяти реалізації свого вродженого особистісного потенціалу: керуватись тільки властивими їй устремліннями й дбати за таку освіту, яка їй найкраще відповідає, обирати собі відповідні заняття й спосіб життя, уникати всього зайвого. Філософ зауважує, що з юного віку кожному варто бути обережним із власною самовпевненістю, уникати того, що не відповідає власній природі, не братися за те, до чого відсутня вроджена схильність [5, с. 897–898].

Якщо брати до уваги часові хвили життя: успіх, невдачі, здобутки і втрати, “як і в поганому, так і в доброму, не рахуючи тяжкого лиха, набагато менше залежить від того, що стається з людиною, ніж від того, як вона це відчуває”, від ступеня її чутливості в кожному відношенні, від того, як вона внутрішньо переживає і реагує на ці виклики. “Якою є людина сама по собі й що вона має у собі, її особистість і гідність, – ось єдина умова її щастя” [5, с. 901]. Усе решта має другорядне значення. Якщо вплив усього іншого може бути усунений або нейтралізований, то вплив особистісних якостей – ніколи. “Саме тому заздрість до особистісних переваг завжди непримиренна й ретельно приховується” [5, с. 902].

У кожній окремій людині сприйнятливість до подій визначається мірою її власних духовних сил [5, с. 909]. Тупість розуму завжди буде йти пліч-о-пліч з тупістю почут-

тів, що робить таку людину менш сприйнятливою до страждань і смутку. З внутрішньої порожнечі випливає прагнення товариства, розваг, задоволень, брак відчуттів. “Ніщо так добре не оберігає від таких блукань, як внутрішнє багатство, багатство духу; оскільки воно тим менше залишає простору для нудьги, чим більше піднесене. Невичерпний притік думок, їх відтінки, що постійно змінюються при різноманітних явищах зовнішнього і внутрішнього світу, здатність і потяг до все нових і нових комбінацій цих думок – усе це ставить людину піднесеного розуму цілковито понад нудьгою...” Гідній людині, переконаний А. Шопенгауер, ніколи не буває нудно [5, с. 910].

Але, з іншого боку, підвищена розумність, що вкорінена у великому прагненні волі, безпосередньо обумовлює підвищену чутливість, пристрасність, більш тонку сприйнятливості до духовних і тілесних страждань, і навіть більше – нетерпіння до перепон, завад і несправедливості [5, с. 911]. “З підвищенням розумності підвищується і здатність до страждань” [5, с. 920]. Тому гідна людина, керуючись розумом, перш за все буде прагнути віддалення від турбот і смутку, до спокою та дозвілля, відповідно, буде шукати тихого, скромного, але й, по можливості, недоторканого для сторонніх життя. Після нетривалого знайомства з людьми вона обере собі усамітнення, а за великого розуму – навіть самотність. Бо “чим більше людина має у собі самій, тим менше їй треба ззовні і тим менше можуть для неї значити інші” [5, с. 911]. Ось тому піднесеність духу веде до нетовариськості стосовно бідних почуттями людей. Якість товариства не може компенсуватися кількістю: “зі ста невігласів, разом узятих, не складеш жодної розумної людини” [5, с. 911]. Кожне суспільство перш за все вимагає взаємного пристосування і приниження, зречення своїх духовних переваг, власної ідентичності, а тому, чим воно більше, тим більш безсоромне. Кожна людина може бути самою собою тільки доки вона самотня. Звідси, хто не любить самотності – не любить також і свободи, бо людина буває вільною лише тоді, коли вона сама [5, с. 1023]. Навпаки, людина іншої крайності, коли доля їй дасть час на перепочинок, буде, безумовно, шукати розваг і товариства, заповнюючи внутрішній неспокій і порожнечу випадковими враженнями, “нічого так не уникаючи, як саму себе”. У самотності, де кожен залишений сам на сам, найкраще виявляється те, що людина має в собі: “тюхтій і в пурпуровому плащі буде стогнати під важким тягарем власної нікчемної індивідуальності, тоді як людина високообдарована й порожню оселю зуміє заселити й оживити своїми думками...” [5, с. 911].

“Кожний настільки товариський, наскільки він бідний духом або вульгарний, – стверджує філософ. – Бо немає на світі іншого вибору, як між самотністю та вульгарністю” [5, с. 911]. Товариськість кожної людини знаходиться приблизно у зворотному відношенні до її інтелектуальної цінності; і вираз “він нетовариський” майже вже означає, що “він людина з великими обдаруваннями”. “В кого самого є багато духовної теплоти, той не потребує гуртування в товаристві заради того, щоб зігрітися” [5, с. 1028]. Звичайні люди турбуються тільки про те, щоб якимось “вбити” час; а хто має хоч якийсь талант – щоб повною мірою змістовно використати час [5, с. 912]. Володіти видатною, щедро обдарованою особистістю, а особливо багатим розумом і духом, без сумніву, “значить володіти найкращою долею” [5, с. 915].

У свідомості людини “природа досягає вершини і мети своїх творінь, відповідно, дає найдосконаліше й найскладніше, що тільки вона могла виробити”. Інтелектуальні можливості людей мають помітні рівні, градації, ступені і “надзвичайно рідко досягають самої верхньої, власне високої розумності, інтелігенції. Ця остання є “найвищим і найскладнішим продуктом природи, найрідкіснішим і найціннішим, на що тільки може вказати світ”. Обдарована нею людина володіє найшляхетнішим і найціннішим скарбом на землі і має завдяки їй таке джерело насолод, перед яким усі інші нікчемні; так що вона нічого не потребує ззовні, окрім одного дозвілля, “щоб без перепон тішитися своїм достоїнством і шліфувати свої діаманти”. “Усі інші, тобто не інтелектуальні, на-

солоди більш низького гатунку: усі вони цілковито засновуються на рухах волі, відповідно на бажанні, надії, страхах і досягненнях, при чому, справа ніколи не обходиться без страждання, але й після їх досягнення зазвичай настає тією чи іншою мірою розчарування, тоді як при інтелектуальних насолодах усе яснішою стає істина. У царстві розумності немає страждань, усе тільки одне пізнання” [5, с. 919].

За А. Шопенгауером, обдарована переважаючими духовними силами людина провадить осмислене, доволі живе і значуще існування. Її займають лише гідні й цікаві предмети, і вона несе у самій собі джерело найшляхетніших насолод. “Збудження ззовні дають їй творіння природи і споглядання високих людських звершень, різноманітних творів високих талантів усіх часів і народів, які власне лише їй вповні доступні, оскільки лише їй одній зрозумілі й відчутні. Вони для неї тільки і жили, і до неї саме звертались, між тим як усі інші лише дещо зрозуміли наполовину, як випадкові слухачі” [5, с. 921].

Обдарована такими духовними перевагами людина внаслідок цього переживає поруч з особистим життям ще й друге, інтелектуальне, яке потроху стає для неї кінцевою метою. Саме в зацікавленні інтелектуальним життям, яке спонукає до неперервного росту пізнання і прозріння, людина осягає свою власну гідність, свої природні задатки і переваги. Сумний контраст із цим виявляє звичне, просте практичне життя інших людей, скероване лише до особистого споживання, “здатного до зростання тільки в довжину, а не в глибину” [5, с. 921]. Гідним, а отже, і щасливим є життя тих, “кому долею дістався інтелект з надлишком понад міру, потрібну для служіння волі”. Цей надлишок дозволяє їм поряд із дійсністю вести ще й інтелектуальне життя. Залежно від того, малий чи великий такий надлишок, визначається й численна градація цього інтелектуального життя, “починаючи з простого збору і опису комах, птахів, мінералів, монет тощо, аж до піднесених творінь поезії та філософії”. Таке інтелектуальне життя оберігає не тільки від нудьги, а й від негативних її наслідків. “Воно позбавляє від дурного товариства і від багатьох небезпек, нещастя, втрат і витрат...” [5, с. 922].

Якщо говорити про спосіб життя гідної людини, то його можна було б описати словами А. Шопенгауера: “Для такої людини заняття самою собою, своїми думками є настійливою потребою, самотність – бажаною умовою, вільне дозвілля – вищим благом, а все решта – зайвим, а якщо таке і є, то найчастіше воно обтяжливе. Тільки про таку людину можна сказати, що в неї центр тяжіння вповні збігається із центром фігури. Звідси навіть зрозуміло, що надзвичайно рідкісні люди цього гатунку, навіть при найкращому характері, все ж таки не виявляють тої щирої і безмежної участі до друзів, сім’ї, громадськості... вони можуть бути кінцево задоволеними, якщо тільки мають змогу побути на самоті. Таким чином, у них більше ізолюючого начала, яке настільки дієве, що інші власне ніколи їх сповна не задовольняють, тому що вони і не бачать у них цілком собі подібних” [5, с. 924].

Тут особливо варто звернути увагу, наскільки важлива наявність повноцінного дозвілля для актуалізації гідності такого “внутрішнього багача”: “щоб розвивати і виробляти свої духовні здібності і мати можливість користуватися своїм внутрішнім багатством, йому потрібна, можливість протягом усього життя, кожен день і кожен час бути вповні самим собою” [5, с. 924]. “Кому призначено побачити слід свого духу на всьому людстві, для того є тільки одне щастя і нещастя, а саме можливість досконало розвинути свої задатки й завершити свої творіння або ж зустріти на цьому шляху перепони. Усе інше для нього нікчемне. Ось чому великі мислителі усіх часів надавали вільному дозвіл्लю високої цінності. Тому що вільне дозвілля кожної людини вартує рівно стільки, скільки і сама людина” [5, с. 925]. Услід за Арістотелем, А. Шопенгауер стверджує, що можливість безперешкодно розвивати й застосовувати свої достоїнства і є власне щастям.

Антиподом гідній людині високих духовних запитів, за А. Шопенгауером, є філістер, тобто “людина без духовних потреб”: “Її існування не оживає ніякими устремліннями до пізнання і прозрінням заради них самих, а також ніяким тяжінням до власне естетичних насолод...” [5, с. 927]. З позиції ставлення до інших, філістер завжди буде шукати тих, хто здатен задовольняти його фізичні потреби, і ніяк не духовні, й оцінювати їх буде саме за цією спроможністю. Тому серед вимог, які він висуває до інших, менш за все будуть виражені переважаючі духовні здібності; крім того, – якщо він їх зустріне, то відчує до них, швидше антипатію і навіть ненависть, оскільки при цьому відмітить у собі лише обтяжливе почуття приниження й глухої таємної заздрості, яку він ретельно приховує і намагається сховати навіть від самого себе, від чого вона якраз часом перетворюється в затаєну злобу. Тому йому ніколи не прийде в голову цінувати й поважати подібні якості. Ці відчуття в нього виключно призначені для сану й багатства, для влади й впливу, що складають у його очах єдину істинну перевагу, якою він бажав би відрізнятись. “І все це відбувається від того, що він людина без духовних потреб. Велика мука усіх філістерів полягає в тому, що ніщо ідеальне не складає для них ніякого інтересу й розваги, і вони, щоб втекти від нудьги, постійно вдаються до розваг. Але ці останні здебільшого швидко вичерпуються і тоді, замість того щоб тішити, втомлюють, а часом можуть накликати усілякі біди; тоді як ідеальне завжди є невичерпним і само по собі невинним і нешкідливим” [5, с. 929].

У своїх міркуваннях А. Шопенгауер також зачіпає питання про таку важливу й суперечливу складову уявлення про гідність людини, як думка про неї інших. Тут він наголошує, що слід критично оцінювати істинну вагу чужої думки і “по можливості вгамувати надмірну чутливість до чужої думки” щодо себе. Уявлення інших про нас для нашого життя і щастя є несуттєвими. Натомість існування в думках інших, внаслідок залежності й слабкості людської природи, помилково усюди ставиться надто високо. Важко пояснити, чому наскільки сильно внутрішньо тішиться людина, коли помічає в інших ознаки приязної думки про себе й коли чимось лестять її марнославному. І наскільки “сильно і неминуче зачіпає й навіть глибоко засмучує людину всякий укол її самолюбству в певному сенсі, ступені або відношенні і кожне применшення, зневага і неувага” [5, с. 939].

Самоутвердженню людини, пошуку свого місця в житті може сприяти “правильне визначення цінності того, чим буваєш сам у собі й для себе самого, порівняно з тим, чим тільки постаєш в очах інших”. Люди стали б байдужими до того, що твориться в чужій свідомості людини, якби дізналися про її поверхневі й обмежені думки, дріб’язкові настрої й помилкові тлумачення. “Ми зміцнилися б у своїй байдужості, “якби на власному досвіді переконалися, з якою зневагою говорять люди за будь-якої нагоди про кожного, коли немає вже чого його боятися або коли вважають, що сказане не дійде до його вух, й особливо, коли нам доведеться часом почути, як півдюжини баранячих голів зневажливо відгукуються про найвеличнішу людину. Тоді нам стане зрозуміло, що той, хто надає великої цінності людській думці, виявляє людям забагато честі” [5, с. 940–941].

Слід засвоїти, що “кожен перш за все дійсно існує у власній шкірі, а не в думках інших”, тому наше реальне особисте становище, що визначається здоров’ям, темпераментом, здібностями, достатком, дружиною, дітьми, друзями, місцем проживання тощо, – у сто разів важливіше для нас, ніж те, що вигідно з нас робити іншим [5, с. 941]. Протилежне переконання веде до нещастя. Вперто вигукувати, що “честь вище за життя”, значить стверджувати, що бути задоволеним собою і своїм життям – це нісенітниця, а важливо те, що думають про нас інші. Звичайно, такі тези можуть мати значення гіперболи, в основі якої – прозаїчна істина: для успіху й стійкості між людьми нам необхідно мати честь, тобто керуватися їх думкою про нашу гідність. Те, до чого люди

все життя невтомно прагнуть із напругою серед тисяч небезпек і труднощів: посади, титули, багатство, наука, мистецтво, часто має своєю кінцевою метою заслужити велику повагу й визнання, доводить тільки велич людської глупоти. Надавати надто великої цінності сторонній думці є загальною панівною хибою [5, с. 942]. З турботи про чужу думку щодо нас випливає майже половина усього нашого смутку, страху, які ми коли-небудь відчували. Воно лежить в основі нашого, “так часто зневаженого, хворобливо чутливого самолюбства, усякого марнославства й усіляких претензій...” [5, с. 944].

За А. Шопенгауером, позитивну роль для усвідомлення власної гідності та відповідної нормалізації усього життя відіграє “обмеження і ослаблення нашої турботи про чужу про нас думку до розумно виправданої міри (що складає одну п’ятдесятю частину теперішньої), відповідно, вилучення з нашого тіла цієї вічно болючої зарази...” Щоб позбутися цієї залежності, слід ясно усвідомити її як оману, яка цілковито брехлива, мінлива, помилкова, якою й буває зазвичай більша частина думок у головах людей. Тому ці думки самі по собі не вартують ніякої уваги. Зображена вище глупота нашої натури засновується на гордості, марнославстві й честолюбності. Різниця між ними полягає в тому, що гордість є вже міцно встановленим і непохитним переконанням про власну вищість і особливу цінність у якомусь відношенні; марнославство ж, навпаки, є бажанням вселити таке переконання в інших, добитися стороннього схвалення, щоб лише на ньому обґрунтовувати власну високу думку про себе [5, с. 947]. За А. Шопенгауером, гордість найбільше засуджують ті, кому немає чим пишатися.

Щодо честі, то А. Шопенгауер визнає, що дати їй визначення є непростим завданням: “честь є зовнішнім сумлінням, а сумління – внутрішньою честю... об’єктивно честь є думкою інших про нашу гідність, а суб’єктивно – нашим страхом перед цією думкою. В останній якості вона частіше має досить позитивну дію у “людині честі”, хоч і не цілковито моральну” [5, с. 951].

Честь як думка інших про нашу гідність має відносний характер, особливо це простежується в порівнянні її з іншим важливим відображенням гідності людини в очах інших людей – славою: “слава є безсмертним близнюком смертної честі... але це, безумовно, стосується лише слави вищого роду, справжньої...” Честь стосується просто таких якостей, які вимагаються від кожної людини, що знаходиться в однакових умовах і відношеннях; слава – лише таких, яких ні від кого неможливо вимагати; честь – таких, які кожен може приписати собі публічно, слава – таких, які ніхто сам не може собі привласнити. Якщо честь наша розповсюджується в тих межах, куди доходять людський поголос про нас, то слава, навпаки, передує чуткам і знайомству з нами. На честь претендує кожний, на славу – лише винятки, оскільки славу можна здобути лише непересічними відмінностями. Славу потрібно спершу здобути, честь натомість потребує того, щоб її не втратити. Відсутністю слави є невідомість; відсутністю честі – ганьба [5, с. 992].

І ще на один важливий момент звертає увагу філософ. Гідна людина завжди буде дратувати негідника, оскільки протилежності ненависні одна одній: “споглядання беззаперечних переваг зазвичай навіює таємну злість нікчемності і негідності” [5, с. 965]. Той, хто має природні переваги й достоїнства, повинен завжди бути готовим до того, що саме його існування стане образою для заздрісника і негідника: “Заздрість є завжди ознакою недостатності, відповідно, коли вона звернена до достоїнств, – то недостатністю цих достоїнств” [5, с. 1197].

Велика духовна перевага гідної людини змушує негідника побачити свою ницість й обмеженість, усвідомити, що й вона може бачити його недоліки, тому й викликає часто до себе гнів і ненависть: “виявлення свого розуму й здібностей є непрямим докором іншим в їх бездарності і тупості” [5, с. 1073]. А. Шопенгауер іронізує із цього приводу: “Особисті переваги повинні вимолювати собі прощення або приховуватися, тому що духовні переваги ображають вже одним своїм існуванням” [5, с. 1024]. Показувати лю-

дині свою духовну перевагу над нею, та ще й при свідках – це привід спричинити в неї почуття ненависті й жагу помсти, яка буде знаходити своє здійснення “шляхом образи особистості, шляхом виходу зі сфери розумності у сферу волі” [5, с. 1074]. Кожен докір може зачепити лише в міру того, що найменший натяк, потрапляючи в ціль, влучає набагато глибше, ніж найтяжче обвинувачення, що не має ніяких підстав. Гідна людина, зустрічаючись із таким ставленням до себе, повинна пам’ятати, хто дійсно усвідомлює, що не заслуговує докору, повинен спокійно зневажати його: “правильна самооцінка одна надає при образах дійсну байдужість, а де її не стає, там рятує розуміння і освіченість, що допомагають приховати гнів” [5, с. 980].

Отже, гідність мислиться у філософській творчості А. Шопенгауера в зіставленні з такими поняттями, як вроджена духовність, інтелект, честь. Справжня гідність людини – те, що вивисує її над іншими і робить її шанованою, – полягає в переважанні інтелекту – цієї світлої, чистої сторони людської істоти [5, с. 1334]. Тільки вроджені духовні задатки, визначені попереднім життям людини складають основу її майбутніх досягнень, насамперед у духовному плані, і визначають розуміння нею власної гідності. Гідність, як виняткова властивість, дана людині апіорі, як і духовність, і вирізняє вільну та самодостатню особистість.

1. Аболина Т. Г. Исторические судьбы нравственности: философский анализ нравственной культуры / Т. Г. Аболина. – К. : Лыбидь, 1992. – 196 с.
2. Гусейнов А. А. Этика : учебник / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. – М. : Гардарика, 2000. – 472 с.
3. Евлампиев И. И. Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX – начале XX века / И. И. Евлампиев. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. – 229 с.
4. Молодцов Б. Філософія А. Шопенгауера про трансцендентальний характер людської здатності до одухотворення / Б. Молодцов. // Гілея : науковий вісник : зб. наук. пр. / голов. ред. В. М. Вашкевич. – К. : Гілея, 2012. – Вип. 64. – С. 330–337.
5. Шопенгауер А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы / А. Шопенгауер ; пер. с нем. Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин. – Мн. : Литература, 1998. – 1408 с.
6. Ялом И. Шопенгауэр как лекарство: психотерапевтические истории / И. Ялом ; [пер. с англ. Л. В. Махалиной]. – М. : Эксмо-Пресс, 2012. – 544 с.

The article deals with the philosophical interpretation of spirituality as the basis for human dignity in the works of the outstanding German philosopher of the XIXth c. A. Schopenhauer. A. Schopenhauer defines dignity as the unique property of a free, self-powered, self-sufficient personality. The basis for human dignity is claimed to be one's spirituality having an inborn, apriori nature and predetermined by the previous life and by the correlation of inborn cognitive needs with the needs of one's will.

Keywords: *dignity, spirituality, will, intelligence, life, human being.*

УДК 1 (091): 001.8 (477)

Igor Goian, Nataliya Galan

HISTORIC-PHILOSOPHIC RESEARCHES IN UKRAINE AT 20–30-th OF XX CENTURY: FROM MARXISM IDEOLOGY TO PHILOSOPHICAL-CRITICAL DISCUSSION

У статті висвітлено особливості історико-філософських досліджень в Україні 1920-х – початку 1930-х років на основі аналізу філософської спадщини вітчизняних мислителів. Розкрито перехід від марксистсько-ленінського ідеологізму до філософсько-критичного дискурсу.

Ключові слова: *історія української філософії, історико-філософські дослідження, філософсько-критичний дискурс, політизація філософської науки.*

Set of the problem. History of ukrainian philosophy of 1920 – beginning of 1930-th is one of pages of philosophic thought in Ukraine that is not much investigated. Designated to be “a screw” of general-soviet political and philosophic discussion for a long time without

legitimacy and detailed studying or just a white spot, only after gaining Ukraine's independence received the opportunity of more detailed and comprehensive analysis.

History of development of Ukrainian soviet philosophy during period of 1920-th – beginning of 1930-th is one of the most unexplored periods in domestic philosophic thought.

Doomed for a long time to be a “screw” of general soviet political and philosophic discourse without legitimacy for study or just a white spot, only after Ukraine gained its independence obtained the opportunity of objective consideration.

Historical-philosophic studies at theoretical heritage of Ukrainian soviet philosophers of 1920-th – beginning of 1930-th repeatedly became subject of consideration of soviet as well as modern domestic researches. Main attention of soviet researches of 1960–1980-th (critical works of P. Zagorodnyuk, B. Tytarenks, M. Logvina, M. Luka, T. Manzenka, Y. Hra-kovskogo, Y. Bludova) was concentrated on lightning and characteristics of priority spheres of philosophic search of domestic philosophers of soviet Ukraine of 1920-th – beginning of 1930-th. Many researchers of Ukrainian philosophy of above mentioned period claim traditional and explained by “spirit of the age” advantage of those or other fields of philosophic knowledge in terms of general massif of special philosophic texts.

Modern Ukrainian researches such as G. Vdovychenko, O. Zabujko, Y. Kovaliv, M. Rozhenko, Y. Yurunets more and more focus their attention on unexplored aspects of historic-philosophic searches of soviet philosophers and on their national component. Meanwhile it is worth mentioning that problem of historic-philosophic researches in terms of formation of philosophic-critical discourse of theoretical heritage of Ukrainian soviet philosophers of 1920-th – beginning of 1930-th still remains actual.

Objective of the article is analysis of specifics of formation and main peculiarities of historic-philosophic researches in soviet Ukraine of 1920-th – beginning of 1930-th.

Characteristics of situation in which Ukrainian soviet philosophic discourse was formed in the 1920-th – beginning of 1930-th requires definition and consideration of the whole complex of social-political and ideological determinants.

First of all it should be noticed that ruling soviet authority in Ukraine in the beginning of XX century actually immediately conditioned full politicization of the philosophic science. Philosophy as separate branch of knowledge was recognized as only “class” science which had to become theoretical and methodological basis of marxism. Historic-philosophic heritage of end of XIX – beginning XX century took the direction for “rethinking” was directed at needs of new ideology, consequence of which problems of development of Ukrainian national idea, national interests and national conscious were recognized as “hostile”. Through prism of Marxism it was analyzed all the history of Ukrainian before-soviet philosophy, special attention was paid to works of such prominent personalities for national picture of the world as T. Shevchenko, I. Franko, L. Ukrainka. With insignificant remark they were referred to “camp of materialists”.

Philosophy was divided to “scientific” (marxism) and “non-scientific” (bourgeois). Exactly during development of “scientific” philosophy attention of party's management was focused on sector of humanitarian education that was reflected on active creation of special establishments, departments; fast preparation of scientific stuff, necessary for development of science that was necessary for the state: “In 20-th – 30-th was very urgent issue of preparation of philosophic stuff, who being persuaded in correctness of Marxism-lenin studies, deeply understood its views and principles, were perfect at its methodology. The need in creation of philosophic establishments, in organization of editions, which would conduct policy of the party in the sphere of cultural construction protection and further development of Marxism-lenin philosophy on their pages aroused” [9, p. 14].

On the basis of former universities in Ukraine institutes of national education are created which in some time again will turn into universities but ideologically-structured, with

Marxism-lenin system of education. Thus, in 1924 in Kharkiv was founded communist university named Artema, where Chair of Marxism and Marxism studies is created. In 1924 this Chair was turned into Ukrainian institute of Marxism-leninism (UIML). In 1927 at UIML it was opened the Chair of national issues which was headed by Mykola Skrypnyk. Since 1927 newsletter “Flag of marxism”. According to statement of ZK KP(b)U, in 1931 UIML it was organized whole-ukrainian association of Marxism-lenin scientific-research institutes. In its composition the same year on the basis of philosophic-sociological department it was founded institute of philosophy and nature studies renamed to Institute of philosophy in 1933.

Within Ukrainian institute of Marxism-leninism it was created philosophic-sociological department that was headed by Semen Semkovskiy – famous personality in the history of Ukrainian soviet philosophy. Among subjects of his studies there is actual problems of history of philosophy, philosophic problems of nature studies. The most famous works of him are: “Out of history of university philosophy”, “Dialectic materialism and principle of relativity” and others.

During first years of existing of Ukrainian academy of sciences in Kiev (1918–1921) that was reorganized since June 1921 to whole-ukrainian academy of sciences (VAUN), in its composition there were no structural units of philosophic profile. But already in autumn 1921 at the VAUN on the basis of inter-university Marxism-lenin seminar it was founded Scientific-research Chair of Marxism-leninism in the composition of philosophic-sociological, economic and historic sections. In 1924 this Chair was reorganized to Commission of philosophy under management of already mentioned academic scientist S. Semkovskogo. It was oriented on ideological highlighting of lenin stage in development of philosophic science; reveal of bourgeois ideology, therefore so called Ukrainian bourgeois nationalism.

During 20-th of XX century problem of philosophic disciplines started to have been investigated in Kiev by such related with VAUN institutions as seminar of studying social life under management of O. Gilyarov and Scientific-research chair of marxim-leninism.

To activity of numerous newly-created philosophic subdivisions of scientific establishments were involved philosophers who were on positions of Marxism, where they gained profound professional education in before-revolution period and aimed to remain on the level of demands of professional philosophic analysis within Marxism. Petro Demchuk belonged to such who in 1924 has graduated from Viden university of Law, in 1927 graduated from Institute of Marxism-leninism in Kharkiv, in 1927 worked at Chair of sociology of philosophic-sociological department of this institute and later he headed Chair of philosophy of whole-ukrainian association of Marxism-lenin institutes (VUAMLIN), was head of the chair of dialectic and historic materialism of Kharkiv institute of soviet construction and law, was member of philosophic magazine commission at VAUN.

Volodymyr Yurunets had also profound education and in 1925 headed chair of philosophy in Ukrainian institute of Marxism-leninism, was member of editorial committee of major party’s magazine ZK KP(b)U “Bilshovyk of Ukraine”, “Flag of marxism”, writer’s magazine “Red way” and also as scientist-philosopher was elected academic scientist of VAUN in 1929. Sphere of scientific interests of V. Yurunets was dialectic and historic materialism, history of philosophy, therefore research of classics of materialism of the past and the most outstanding representatives of modern to him idealistic philosophy, philosophic sense of new achievements in physics.

Besides he has fruitfully worked in learning genesis of Marxism, trying to synthesis dialectic materialism with new achievements of scientific founding, to raise dialectics to level of modern logics. Range of articles about own understanding of writings of G. Skovoroda, M. Yatskov, Lesya Ukrainka, V. Sosyira, M. Hvylovyj, P. Tychyna, M. Bajan belong to him with trait to realization of necessary connection of art, culture and philosophy [11, p. 345].

In 20-th – beginning of 30-th of XX century philosophic disciplines were tutored by employees of philosophic chairs of national education institutes such as Kharkiv, at which in 1925 it was founded faculty of polit-educational employees that was turned to Institute of Communist education with philosophic-atheistic faculty. Problems of social philosophy in this period are studied by such philosophers as Yakiv Bilyk, Vasyl Boiko, Evgen Girchak and others; in their works Naum Biljarchyk, Semen Semkovskiy, Volodymyr Berkovych, Andrii Bervytskiy appeal to history of domestic philosophy in their works. All this gives opportunity to talk about creative exaltation of Ukrainian soviet philosophic thought in 1920-th.

In basis of philosophic searches of Ukrainian thinkers there are problems of studying and further work-out of Marxism-lenin stage in philosophy, formation of basics of historic and dialectic materialism. These researches had form of typical from point of view of ideology and methodology samples of propaganda of idea principles of the dominant political force. Modern Ukrainian publicist M. Rjabchuk noticed that in interest area of any Ukrainian humanitarian, despite of his geographic and time frames has always been politics. So that is not strange that in tough period of “ukrainization” and appropriate later reaction to this process of party management actual was exactly the such format of philosophy development. It is noticeable that soviet researchers of the mentioned in Ukraine also realized specific performance by philosophic stuff “political order”. Expression of M. Logvinova: “In few words, the first priority were tasks of political sense. This task also was implementation of Marxism as subject of tutorial at high school” [8, p. 147].

In the first half of the 20-th of XX century philosophy was represented with name “historical materialism”. Subsequently, mostly due to the findings of the first whole-ukrainian conference of social science tutors (1926) and the second whole-ukrainian conference of teachers of social and economic sciences (1928), it was decided to develop Marxism philosophy course which would be called “dialectical materialism”. Most contemporary textbooks on philosophy of that time were published under that title.

Establishment in the Soviet Union in the early 30s of the XX century Stalinist totalitarianism caused sharp negative changes in the development of Ukrainian Soviet philosophy, considerable quantity of philosophical stuff were repressed, Institutes of Philosophy in all universities were closed down, except of universities, chair of philosophy were eliminated, the teaching of dialectical and historical materialism was stopped.

In universities course of Marxist-leninist philosophy was read only at historical, philological and economic faculties. Instead of dialectical and historical materialism it was introduced the course “Fundamentals of Marxism- Leninism” in which philosophy was limited to teaching included in the “Short Course History of the CPSU (b)” Stalin’s work “On Dialectical and historical materialism”.

Over the past few relatively favorable for philosophic activity years of rapid transition of the USSR from the short-term period of NEP to year designated as “year of great change” beginning of the era of the Great Terror in 30s of XX century (folding of Ukrainization policy, worsening of the so-called class struggle, staging large demonstrations of political trials and transition to mass repression) representatives of philosophical thought in Soviet Ukraine were forced to focus on the promotion and propagation of Leninist-Stalinist interpretation of Marxism, use only its methodological framework and categorical frame in research and teaching work in order to prevent too fast and dangerous accusations of sabotage and “slopes”.

To popularization of Marxist-Leninist doctrine in the 1920s – early 1930s were devoted almost all domestic textbooks, anthologies and other publications on educational philosophy. Their typical samples are: “Studies on Marxist philosophy”, “Lectures on historical materialism” by S. Semkovskoho and ordered by him “Marxist reader”, “Dialectical Materialism” by G. Efimenko, “Dialectical materialism” by Vladimir Boiko, “Dialectical

materialism to universities” edited by O. Bervytskoho, R. Levick, T. Steppe, V. Yurynts and others.

Philosophical knowledge in the 20–30es of XX century in Ukraine promoted specialized publications of higher education institutions, research institutions and organizations, print media CP (B)U writers’ organizations, unions, national publications. The most remarkable among them is repeatedly reformed organ of Ukrainian Institute of Marxism, and later – Ukrainian Institute of Marxism-Leninism “Flag of Marxism”, which was published during 1927–1930 in Kharkiv and considered the issue of philosophy and sociology, economics and law, history. After the reorganization in UIMLu in VUAMLIN (1931), this magazine, as a two-month body of the Institute of philosophy and science was published with name “Flag of Marxism-Leninism” (1931–1933). In 1932 was published the first number of the magazine “For Marx-Leninist nature science” – the printed body of the Association of Ukrainian Institute of Natural Philosophy and Natural and Natural Marx-Leninist societies of VUAMLINu. In addition, there were published research notes, collections and periodicals VUAN, universities, authorities referred to atheist organizations “Bezvirnyk”, “Military materialist” and so on.

The most popular republican magazines were “Bolshevik of Ukraine”, “Red way”, “Life and Revolution”, “Criticism”.

Although philosophical thought in Soviet Ukraine in 1920–1930 was focused on the propaganda of historical and dialectical materialism, Ukrainian scientists conducted active work in the study and critical analysis of foreign scientific knowledge [3, p. 48].

Domestic scholars have studied and popularized history of foreign philosophy from antiquity to Western European and American philosophy of the twentieth century. Taking into consideration the fact that the necessary basis of methodological principles of research was taken Marxist-Leninist teachings, the main aim posed to the researchers, was reconstructing the main stages of materialistic thought, dispelling idealism in all forms of its manifestation, the study of its foreign ideological and theoretical predecessors followers and opponents, as well as criticism of the views of “reformists” and “revisionist” Marxism in Europe and in the world.

Considerable contribution to the study of ancient philosophical thought was made by M. Dynnyk (“Dialectics of Heraclitus of Ephesus”, “Essay on the History of Philosophy of Classical Greece”, “Philosophy of slave society” “Atomistic materialism of Democritus”), B. Rudayev (“On the Way to the materialism of the twentieth century”) B. Yurynets (“Democritus in the light of the latest scientific studies”), Vladimir Bozhko (“Ancient doctrine of state and law”).

In terms of scientific interest of Ukrainian Soviet philosophers of 20s – early 30s of the twentieth century concepts there were concepts of representatives of the British and French philosophy of the seventeenth century, Francis Bacon, Descartes, P. Gassendi, Hobbes, John Locke, G.-IN. Leibniz, Spinoza and others.

Ukrainian Soviet philosophers focused their attention on study of classical German philosophy, including the ideas of Kant, H.-V.-F. Hegel and Feuerbach. Works of V. Asmus “Dialectical materialism and logic”, “Dialectics of Kant” and “Essays on the history of dialectics in the new philosophy”, “Aesthetics of Kant in light Marxist” V. Yurynts “To critics of basic problems of philosophy of Kant” by O. Miloslavina were devoted to German classic philosophy. Ideas of H.-V.-F. Hegel were investigated by I. Ochynskyj (“Hegel’s Philosophy”), M. Dynnyk (“Hegel’s doctrine of chance”), T. Stepovyj (“Hegel and Lenin”), St. Semkovskyj (“Hegel’s critique of rationalism, empiricism and criticism”) and others.

The history of Ukrainian philosophy was also under the focus of research of domestic Soviet philosophers of 20s – early 30s of the twentieth century, therefore under analysis there were ideological points of G. Skovorody (“Ukrainian vagabond philosopher Gr. Sav. Sko-

voroda” by D. Bahalii) participants of Cyril Methodius organization (“T. G. Shevchenko and Cyril Mefodiyivtisi” by D. Bahalii, “Shevchenko in the light of the era” by A. Ritsytskoho, “Shevchenko and his teachers of philosophy” by P. Demchuk) and ALSO M. Dragomanov (“M. P. Drahomanov, D. Zaslavsky), Lesya Ukrainka (“Lesya Ukrainka, her life, social activities and poetry” by A. Muzychka) I. Franko (“Esthetic views of Ivan Franko” by I. Ochynskoho).

Along with the observance of the ideological principles of Marxism in his philosophical writings, and together with the study of foreign experience and its interpretation in accordance with this principle, the Ukrainian Soviet philosophers also joined in the creative-search interaction between themselves. This was manifested in numerous discussions often-public, where the intellectual elite had opportunity to reveal their scientific potential, present original and distinctive philosophical ideas.

An example of this interaction is known discussion between “mehanits” and “dialectics”, introduced from the beginning to scientific environment due to political opposition.

Group of “mechanists”, to which belonged naturalists and philosophers who pondered the methodological problems of science (L. Akselrod, A. Var’yash V. Sarab’yanov, I. Skvortsov-Stepanov) in Ukraine was headed by C. Semkovskym, and the group of Ukrainian “dialectical” considered their leader V. Yurynts (in the context of the All-Union leaders were Deborin A., N. Karev, I. Luppel). According to a mechanistic approach, philosophy cannot exist apart from science because it is designed to summarize its findings. Contrary to the “mechanist”, “dialectics” insisted that philosophy is a separate branch of theoretical knowledge, the basis for the development of which is the analysis of categories. The dispute arose on the basis of need philosophical synthesis of certain phenomena associated with the use of physical and chemical and mathematical techniques to analyze of live nature.

The discussion put forward important issues in understanding the subject of philosophy, the method of philosophical thinking, the relationship between philosophy and science. However, having started as a true philosophical opposition, the discussion quickly turned into a political order, especially when within it appeared the so-called third force – the representatives of the “new generation” who were pupils of robfakiv and Institute of Red Professors (M. Mitin, B. Raltsevych, P. Yudin). Scientist Y. Yurynets researcher wrote that “the debate between the “mechanists” and “dialectics” on Ukrainian background has not become a tough confrontation, and remained the dialogue of the parties” [14, p. 78].

Another demonstrating point of interaction of intellectual elite of Soviet Ukraine of 20s – early 30s of the twentieth century was the so-called literary discussion. Originating through deep differences in understanding the nature and purpose of art among Ukrainian intellectuals, ideological and political competition of literary organizations, it would turn into a public debate on ways of development, ideological and aesthetic orientation and tasks of the new Ukrainian Soviet literature, the place and nrole of the writer in society. Active participants of the discussion were Skrypnyk M. Zerov, Khvylovy, A. Doroshkevych and others. Often such cooperation took on a political character, as literary criticism was used to blame opponents in ideological discrepancies.

In general, many Ukrainian scientists of philosophy oh the mentioned period claim rather traditional and explicable with “spirit of day” advantage of certain areas of philosophical knowledge in general array of special philosophical texts. But the undoubted merit and, in fact, the main field for the analysis of modern researchers philosophical search and characteristics of Ukrainian philosophical discourse of the 1920s – early 1930s generally are works of Soviet scientists dedicated to the study, research and critics of contemporary schools of modern Western philosophy and understanding the philosophical works of the iconic figures of the Ukrainian diaspora. This is also explained with the fact that period of 20–30 years of the twentieth century in Ukraine is characterized by an extremely powerful critical

discourse that acquired forms not only of the various discussions, but also rigid, ideological and political confrontation.

Thus, the formation of historical and philosophical studies in Soviet Ukraine took place in close connection of generally-accepted marxism paradigm and free philosophical and critical discourse. The latter was caused not only by external conditions of free debate, but also by deep national trends. On the one hand, the general theme of historical and philosophical studies in Soviet Ukraine has been defined above, in particular the promotion of ideas of historical and dialectical materialism in the history of philosophy. However, having found a successful form by the epithet “History and Philosophy” research, domestic philosophers of the studied period actively and creatively worked out the theoretical heritage of the Western philosophy representatives, especially modern and personalities of Ukrainian philosophical thought in the diaspora. This gave a unique opportunity not only to acquaint Ukrainian Socio space with ideas of above-mentioned representatives, but also to create their own national philosophical and critical discourse.

1. Блудов Я. Про розвиток марксистсько-ленінської філософії на Україні у 20–30-ті роки / Я. Блудов // Філософська думка. – 1982. – № 4. – С. 51–57.
2. Вдовиченко Г. В. П. Демчук як історик філософії / Г. В. Вдовиченко // Людина. Світ. Суспільство : (До 175-річчя філософського факультету) : Міжнар. наук. конф., (21–22 квіт. 2009 року) : матеріали доповідей та виступів. – К. : ВПЦ “Київський університет”, 2009. – Ч. II. – С. 11–14.
3. Галань Н. В. Філософсько-критичний дискурс у теоретичній спадщині українських радянських філософів 1920 – початку 1930-х років : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Галань Наталія Володимирівна. – Івано-Франківськ, 2015. – 198 с.
4. Горський В. С. Историко-философское истолкование текста / В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1981. – 205 с.
5. Забужко О. С. Дві культури / О. С. Забужко. – К. : Знання, 1990. – 48 с.
6. Загороднюк П. Деякі методологічні питання висвітлення філософської думки на Україні в 20–30-х роках ХХ століття / Загороднюк П. // Проблеми філософії : міжвідомч. наук. зб. Вип. 21. – К. : Вид. Київ. ун-ту, 1971. – С. 130–135.
7. Історія філософії : [підручник] : у 2 т. / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко [та ін.] ; за ред. В. І. Ярошовця. – К. : ВПЦ “Київський університет”, 2008. – Т. II. – 536 с.
8. Логвин М. Про деякі аспекти розвитку марксистської філософії в вузах України в повоєнний період (1920–1930 рр.) / М. Логвин // Проблеми філософії : міжвідомч. наук. зб. Вип. 8. – К., 1968. – С. 146–153.
9. Лук М. Боротьба за марксистсько-ленінську філософію на Україні в 20–30-ті роки / М. Лук // Філософська думка. – 1987. – № 6. – С. 13–23.
10. Козій І. Історіософські погляди С. Семковського / Іван Козій // Наука. Релігія. Суспільство. – 2006. – № 4. – С. 131–135.
11. Огородник І. В. Історія філософської думки в Україні : [навч. посіб. для студ. гуманіт. спец. вищ. закл. освіти] / І. В. Огородник, В. В. Огородник. – К. : Вища школа ; Знання, 1999. – 544 с.
12. Роженко М. Трагедія академіка Юринця : (Штрихи до історії української філософії радянської доби) / М. Роженко. – К. : Укр. центр духовної культури, 1996. – 192 с.
13. Храковський Й. Н. Дослідження проблеми марксистсько-ленінської філософії на Радянській Україні в 20-ті роки : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Храковський Йосип Натанович. – К., 1969. – 197 с.
14. Юринець Я. Біля витоків “радянської філософії” в Україні (1920–1930-ті рр.) / Я. Юринець // Наукові записки Національного університету “Києво-Могилянська академія”. Т. 63 : Філософія. Релігієзнавство. – 2007. – С. 74–78.

The article highlights peculiarities of historic-philosophic researches in Ukraine of 1920-th – beginning of 1930-th on the basis of philosophic heritage analysis of national thinkers. It is disclosed transferring from marxism-leninism ideology to philosophic-critical discussion.

Keywords: *history of ukrainian philosophy, historic-philosophical researches, philosophic-critical discussion, politicization of philosophic science.*

УДК 1 (091): 101.9

Ольга Мацап'як

ОСОБЛИВОСТІ ЕТИКО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО ВИМІРУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТВОРЧОСТІ А. ШОПЕНГАУЕРА

У статті розглянуто етико-екзистенційні мотиви творчості А. Шопенгауера. У дослідженні на основі діалектичного, феноменологічного, герменевтичного методів розкрито вихідні поняття шопенгауерівського вчення про людину, його бачення екзистенціалів людського буття, їх гуманістичний зміст. Підкреслено трактування життя як унікальної можливості бути собою, випробувати себе в контексті утвердження найвищих цінностей.

Ключові слова: мораль, гідність, свобода, творчість, любов, самотність, людина.

Яким би “ізмом” не намагалися вчені позначити специфіку філософсько-світоглядної позиції А. Шопенгауера (атеїстичний песимізм, філософський радикалізм, філософський ірраціоналізм, філософський волюнтаризм тощо), спільним знаменником є визнання того, що він був одним із перших у Європі, хто тематизував проблематику кризової соціокультурної дійсності під антропологічним кутом зору через свідомість окремого індивіда. Увага філософа зосередилась як на реальній проблемі людського існування, так і на пошуку глибинного сенсу людського життя.

У сучасному суспільстві постає важлива проблема визначення людської ідентичності, пошуку людиною себе, своєї сутності, збереження й утвердження власного “Я”, усвідомлення свого місця у світі. Проблема пошуку людської ідентичності зумовлює актуальність дослідження етико-екзистенційних поглядів А. Шопенгауера, переосмислення сили їх впливу на сьогоднішній день. Любов як одна із головних потреб людини, свобода як сутнісний її вибір, самотність як шлях до себе є актуальними і вимагають детальнішого вивчення. Вищевикладене визначає мету статті: дослідження етико-екзистенційного виміру філософської творчості А. Шопенгауера.

Серед відомих праць А. Шопенгауера, що визначають новий етап у становленні філософії XIX ст., можна виділити ті, які акумулюють у собі етико-екзистенційний вимір його творчості. Однак такий аспект аналізу філософських праць А. Шопенгауера залишається на другому плані наукових досліджень. Окрім зарубіжних авторів, філософську творчість А. Шопенгауера досліджувало багато відомих українських учених, зокрема І. Бичко, В. Герцен, А. Карась, І. Пасічник, Л. Сафонік та ін. Особливо вагомою є колективна монографія “Філософія Артура Шопенгауера та сучасність” за редакцією А. Карася, де обґрунтовано думку про внутрішній взаємозв'язок між здатністю людини розуміти світ та її здібностями до співчуття або емпатії.

Життя часто випробовує здатність відстоювати найвищі цінності. Хтось найвищою цінністю вважає матеріальне становище, для іншого цією цінністю є духовний розвиток, а для когось і саме життя. Відповідно до ціннісних настанов кожна людина живе у власному, створеному нею світі.

“Світ, в якому живе кожен з нас, залежить, перш за все, від того, як ми його розуміємо, а отже, від властивостей мозку людини: для бідних світ постає нудним і вульгарним, для багатих – повним інтересу і величі”, – зазначає А. Шопенгауер [4, с. 7]. Проте цілком очевидно, що для блага індивіда, і навіть більше – для повноти його буття, найістотнішим є те, що відбувається в його внутрішньому світі. Тільки цим і обумовлюється його почуття задоволення або незадоволення, що є результатом відчуттів, бажань і думок. Усе, що знаходиться поза цією сферою, має лише опосередкований вплив на людину. Тому одні й ті ж зовнішні події впливають на кожного зовсім по-різному. “Перебуваючи в однакових обставинах, люди у своєму уявленні живуть в різних світах”, – пише А. Шопенгауер [4, с. 9].

Те, що ми маємо в собі, – наша особистість, яка і є справжньою нашою цінністю. Саме вона є єдиним безпосереднім фактором нашого щастя та достатку. Всі інші фактори впливають лише побічно і дію їх може бути паралізовано, тоді як особистість проявляє свій вплив завжди. Здоров'я переважає всі зовнішні блага настільки, що здоровий жебрак щасливіший за хворого короля. Певною мірою зі здоров'ям є спорідненою краса. Хоча це суб'єктивне благо і сприяє нашому щастю не безпосередньо, а лише опосередковано, шляхом впливу на інших людей, усе ж воно означає дуже багато. Краса – це відкритий рекомендаційний лист, який задалегідь завойовує серце.

Спокійна, весела вдача, що є наслідком доброго здоров'я і сильного організму, ясний, живий, проникливий і правильно мислячий розум, стримана воля і разом з тим чиста совість – ось блага, яких замінити не зможуть ніякі чини і скарби. Те, що людина означає для самої себе, що супроводжує її навіть на самоті, і що ніким не може бути подароване або відібране, очевидно, є більш важливим для неї, ніж усе, чим вона володіє, і чим вона постає в уяві інших людей. Людина зі стриманим характером навіть у важких умовах може відчувати себе задоволеною, чого не можна сказати про людину жадібну, заздрісну і злу, якою б багатою вона не була. На думку мислителя, для того, хто обдарований непересічним розумом і величним характером, більшість улюблених задоволень зайві, навіть обтяжливі [4, с. 15].

Суб'єктивні блага, як-то шляхетний характер, великі здібності, щаслива, весела вдача і цілком здорове тіло, – є першою і найважливішою умовою людського щастя, згідно із цим людина повинна набагато більше піклуватися про їх розвиток і збереження, ніж про придбання зовнішніх благ і почестей. Таким чином, для людського щастя те, ким є особистість, є першою і найважливішою умовою хоча б тому, що зберігається завжди і за будь-яких обставин, до того ж вона не залежить від примх долі і не може бути відібрана у людини. У цьому сенсі цінність її абсолютна, тоді як цінність інших благ – відносна.

Один із найважливіших пунктів життєвої мудрості залежить від того, у якій пропорції люди поділяють свою увагу між сьогоdnішнім і майбутнім. Не варто занадто приділяти уваги одному на шкоду іншому. Багато хто живе переважно теперішнім, це люди легковажні, інші – майбутнім, це люди неспокійні. Рідко хто дотримується золоті середини. Люди, які живуть прагненнями й сподіваннями, часто заглядають у майбутнє, дивляться завжди вперед і з нетерпінням поспішають назустріч прийдешнім подіям. Сподіваючись, що ці події принесуть їм справжнє щастя, вони пропускають теперішнє, не встигаючи насолодитися ним сповна. Ці люди стають обманутими, а отже, і нещасними, адже майбутнє часто постає не таким, яким вони собі уявляли, до того ж і минуле, і майбутнє, за своєю суттю, не такі важливі, як здається. Минуле не має ніякого значення, і не варто жаліти за нездійсненими мріями, занадто турбуватися про майбутнє теж не варто, слід жити в реальному часі, бо тільки в ньому протікає буття, тільки тут і зараз людина може бути щасливою. З минулого вато виносити уроки, які проводить саме життя. Аналізувати те, що було зроблено, прожито, пізнано, співвідносити свої завдання і зусилля з отриманими результатами – це буде, так би мовити, повторення тих лекцій життєвої мудрості, які досвід читає кожній людині, це дасть можливість уникати зроблених помилок у майбутньому. Навіть Піфагор закликає ввечері перед сном передумати все, що було зроблено за день [4, с. 96].

Слід твердо пам'ятати, що “сьогодні” буває тільки один раз і ніколи вже не повториться. “Завтра” – це вже інший день, який настає теж лише один раз. Люди часто забувають, що кожен день – це інтегральна, незамінна частина життя, він є тим же, чим індивід по відношенню до суспільства. “Ми марнуємо тисячі веселих і щасливих годин, а коли настають важкі часи, ми бажаємо їх повернути” – зауважує мислитель. Тому слід

цінувати сьогодення, не варто забувати, що кожний прожитий момент відходить у минуле, де він освітлюється сяйвом вічності і зберігається нашою пам'яттю [4, с. 95].

А. Шопенгауер, посилаючись на мудрість давнини, справедливо зауважив, що є три світових сили: розум, сила і щастя, остання є наймогутнішою. Життєвий шлях людини можна уподібнити шляху корабля. Доля іноді прихильна, а іноді перебирає на себе роль вітру, то швидко спонукає іти вперед, то відкидає далеко назад, причому всі зусилля і намагання протистояти цьому є марними. Вони швидше відіграють роль весел, завдяки яким можна швидше просуватися вперед. “Наше життя не будується виключно нами самими, а є продуктом двох чинників, а саме: ряду подій і сукупності наших рішень, обидва ці чинники постійно схрещуються між собою, змінюючи один одного”, – підкреслив А. Шопенгауер [4, с. 144].

Яким би важким не видавалося життя, філософ закликає прожити його гідно, в гармонії із собою і світом. У його творчих пошуках гідність постає як усвідомлення цінності свого буття, самолюбством, породженим нестримною волею – з одного боку, а з іншого – упокорює самолюбство, змушуючи людину бачити свої недоліки, спонукає усвідомити свою гріховну натуру.

Власна гідність, внутрішнє багатство – ось головне надбання людини, слава ж є дечим другорядним, лише тінню внутрішньої гідності. Не слава, а те, за посередництва чого ми її заслуговуємо, має справжню цінність. Найголовніше щастя людини не в тому, щоб наступні покоління дізналися про неї, але в тому, що вона власними зусиллями досягає думок, гідних уваги нащадків, залишитися жити у віках. На думку А. Шопенгауера, почуття власної гідності, засноване на внутрішньому багатстві, призводить до особистої свободи, яку ніхто і ніщо не може у нас відібрати? – воно знаходиться у нашій владі, тоді як слава, навпаки, знаходиться у владі інших.

Мислитель вважав, що людина стосовно інших може знаходитись у різних відносинах, чим і обумовлюється довіра, добра думка про неї інших людей. Він стверджував, що честь об'єктивно є думкою інших про нашу гідність, а суб'єктивно – наш страх перед цією думкою. Учений підкреслював, що людина сама по собі може небагато. Тільки у суспільстві вона виявляє свої можливості, свою значущість. Як тільки у людини починається розвиватись свідомість, тоді у неї виникає бажання бути гідним членом суспільства, тобто таким, що має свою честь. Такою людиною вона стає внаслідок того, що виконує та дає те, що від неї очікують. І тоді людина починає розуміти – головним є не те, якою вона є на власний погляд, а те, як про неї думають інші [1, с. 35].

Думка інших про наше життя цінується зазвичай через слабкість людської природи. “Люди все своє життя прагнуть визнання, важко працюють заради чужого схвалення, не усвідомлюючи, що наше щастя залежить тільки від нас самих, а не від сторонніх нам людей”, – зауважує А. Шопенгауер [4, с. 40].

Надавати надмірної цінності чужим думкам – це загальний забобон. Укорінений він у людській природі чи виник як наслідок суспільного життя та цивілізації, в усякому разі, він надає усій діяльності надмірний і згубний для людського щастя вплив. Цей вплив позначається у всьому, починаючи з боязкого рабського тремтіння перед тим, “що скажуть”, і закінчуючи вчинками заради посмертної слави, коли людина жертвує спокоєм, багатством, здоров'ям, навіть життям.

Мислитель переконаний, що не варто гнатися за насолодами, а варто уникати страждань. Людині слід позбутися дріб'язковості й зацикленості на непотрібних їй речах, що знецінюють її як особистість, тягнуть її донизу. Людина розумна буде перш за все прагнути уникати всякого смутку. Вона буде шукати тихого, скромного життя, а тому при зустрічі з іншими людьми вона зупинить свій вибір на дистанції з ними, а при великому розумі – на повній самотності. Адже, чим більше людина має в собі, тим менше потрібно їй ззовні, тим менше можуть дати їй інші люди. Людина може пере-

бувати в повній гармонії лише із самою собою. У такому випадку, на думку А. Шопенгауера, інтелігентність призводить до некомунікабельності. Людина іншої крайності, як тільки потреба дасть їй перевести подих, стане за будь-яку ціну шукати собі розваг і товариства, легко задовольняючись й уникаючи найбільше самої себе. Розумна людина на самоті знайде чудову розвагу у своїх думках, уяві, адже на самоті, де кожен наданий самому собі, видно свій внутрішній зміст [4, с. 20].

На думку А. Шопенгауера, самотність має позитивний вимір. Найправильнішим шляхом до пізнання себе мислитель називає усамітнення і пропонує аскетичний спосіб життя. Гармонія для людини можлива лише тоді, коли вона перебуває на самоті із собою. Не з друзями і не з коханими, тому що різниця індивідуальності й настрою щоразу виробляє певний, хоч і незначний дисонанс. Як би тісно не пов'язувала людей дружба, любов чи шлюб, бути цілковито чесною людина може тільки стосовно себе. Досконалого спокою духу, вищих земних благ можна досягти лише на самоті. “Хто не любить самотності – той не любить свободи, бо лише на самоті можна бути вільним”, – пише А. Шопенгауер [3].

Проблема свободи як екзистенційного вибору особливо гостро постає у філософії А. Шопенгауера. Людина прагне свободи, і це її природне право, право на власну думку, право на свободу, право на життя. Людина не може прагнути зовнішньої свободи, якщо вона є внутрішньо залежною. Свобода думки несе за собою відповідальність за власні слова, свобода дій, у свою чергу, несе відповідальність за вчинки, і не кожна людина здатна гордо стати на захист своїх прав, на відстоювання власної свободи та гідності, не ховаючись під прапори вождів і за спинами інших, заявити про своє право на свободу. Свобода починається у голові і тільки там визначається її ступінь. Внутрішня свобода, перш за все, це свобода від думки інших людей щодо нас самих, адже думка інших людей про нас важлива лише тією мірою, доки ця думка не є результатом нав'язливого та обтяжливого спілкування, – вважає А. Шопенгауер. Тому слід її брати до уваги тільки за тих умов, якщо вона допомагає зрозуміти себе, стати кращим. Ніщо так не вбиває гідність у людині, як таке низьке за своєю природою почуття, що називається заздрістю. Людина повинна навчитися долати її, навчитися радіти за успіхи і здобутки інших, вміти співпереживати. Така здатність вивищує людину над самою собою, своїм природним егоїзмом і показує чого вона дійсно сама варта [1, с. 36].

Позитивний зміст свободи, на думку А. Шопенгауера, проявляється у творчості. Справді, вільною людина може бути тільки у мистецтві – істинному дзеркалі відображення дійсності та прояву свободи людського духу [3].

Окремо з усіх інших мистецтв А. Шопенгауер виділяє музику. На його думку, музика – це велике і прекрасне мистецтво, яке могутньо діє на душу людини. Музика стає загальною мовою, яка своєю зрозумілістю перевищує навіть мову наочного світу. Її існування не залежить від світу, адже музика могла б існувати, навіть якщо світу не було б зовсім, чого не можна сказати про інші види мистецтва.

“Музика – це безпосередня об'єктивація і відбиток всієї волі”, – наголошує А. Шопенгауер. Вона, на протигагу іншим мистецтвам, зовсім не є відбитком ідей, а відбитком самої волі, об'єктністю якої служать і ідеї, ось чому дія музики настільки могутня і глибша від дії інших мистецтв, адже останні говорять тільки про тіні, вона ж – про сутність [2, с. 464].

На думку А. Шопенгауера, композитор розкриває внутрішню сутність світу й висловлює найглибшу мудрість мовою, яка не зрозуміла його розумові. Винайти мелодію, розкрити в ній всі найглибші таємниці людських бажань і відчуттів, це – справа генія. Ентузіазм художника, що дозволяє йому забувати життєві негаразди, вміння насолоджуватися всім прекрасним, отримувати розраду в мистецтві – це перевага генія перед іншими [5, с. 230].

Справді, художники, які в екстазі малюють красу, чи то природи, чи тілесну, людську, отримують найбільшу радість буття. Що потрібно для щастя, як не сила духу й повнота душі, аби ніжно проникати у світ, відтворювати його на полотні, перебуваючи в елегійному стані? Вони гостро відчують не тільки тілесну красу, а й прояви гармонії. Стають сповненими сили особистостями, яскравіше проявляють індивідуальні риси, увесь талант, яким нагородила природа.

За А. Шопенгауером, як творчість, так і любов, є способами виявлення безсмертя особистості, адже вона повсякчас творить нове життя, яке не може стримати або знищити стихія часу. Любов є процесом творення життя – Вічності не тільки як носеологічного чи міфо-поетичного феномену, це творення Вічності як екзистенційного феномену, більше того, феномену особистісного.

Любов володіє цілющими властивостями. Здатність любити робить вільним і щасливим, пробиває отвір у в'язниці егоцентризму й розриває тенета безлічі комплексів, які намертво сковують особистість. У психологічній в'язниці людина переповнена страхами, а надто страхом смерті, вона страждає від страху втратити свою індивідуальність. Без любові людина стає напівмертва, скута тиском тваринних інстинктів, це призводить до страждання і втрати гармонії. Коли серце наповнене любов'ю, воно стає "чистим". Чисте серце, як зірка, допомагає швидко орієнтуватися, куди слід рухатися. Щоб очистити своє серце, слід позбутися від своєї дурості, коріння якої ховаються в хаосі думок, в егоїзмі людей, у владі тіла, у бажаннях, які диктує нам Воля. Чистота серця – це щастя людини, адже серце завжди зуміє вивести з нетрів на велику дорогу життя, у важкі моменти підкаже істину, у холодні часи зігріє теплом любові. Серце потрібно тримати у дзеркальній чистоті, очищати його від егоїзму, заздрощів та накопичення ненависті. Через брудне серце не можна пізнати світ, у темноті душі можна заблукати. Чисте серце – це найбільша краса людини, вмістилище духу, який сповнює живильною екзистенцією буття.

Отже, А. Шопенгауер здійснив вагомий внесок у розробку проблематики людської особистості, її внутрішнього світу, сутності та існування. Він одним з перших визначив основні екзистенціали людського буття. Аналізуючи людину, А. Шопенгауер формує своє бачення шляхів виходу з кризових ситуацій, але все-таки вибір способу відповіді залишає за кожним із нас, у якому світлі і в якій оболонці повинні розміститися наші думки, почуття, яке цілюще джерело має заповнити нашу потребу у свободі, любові, мудрості, пізнанні істини.

1. Дойчик М. В. До філософії гідності. Артур Шопенгауер / М. В. Дойчик // Проблеми моралі: теорія та практика : зб. тез учасників IV Міжнар. наук. конф. з етики (м. Івано-Франківськ, м. Яремче, 24–25 травня 2013 р.) / за заг. ред. проф. В. К. Ларіонової. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2013. – С. 35–36.
2. Шопенгауер А. Мир как воля и представление / Артур Шопенгауер ; [пер. с нем. Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин]. – Минск : Литература, 1998. – 1025 с.
3. Шопенгауер А. Філософія песимізму [Електронний ресурс] / А. Шопенгауер. – Режим доступу : <http://kimo.univ.kiev.ua/Phil/20.htm>.
4. Шопенгауер А. Афоризми життєвої мудрості [Електронний ресурс] / А. Шопенгауер. – Режим доступу : http://librebook.ru/aforizmy_jitejskoj_mudrosti/vol1/4?mature.
5. Шопенгауер А. Новые паралипомены : Об интересном : сборник / Артур Шопенгауер ; [пер. с нем. М. В. Драко]. – Минск : Попурри, 2000. – 414 с.

The article presents the philosophical research into ethical-existential motives in Arthur Schopenhauer's works. In the analysis the following methods were applied: dialectical, phenomenological, and hermeneutical. The article deals with the basic concepts of Schopenhauer's theory on person, his vision of existentials of human being, their humanistic essence. The thinker considers life a unique possibility to be oneself, to try oneself and one's ability to follow upper values.

Keywords: moral, dignity, freedom, creativity, love, loneliness, human being.

ІДЕЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ХРИСТІЯНСЬКОГО СУСПІЛЬНОГО ВЧЕННЯ

У статті досліджено проблему справедливості в європейській середньовічній філософії та її вплив на формування християнського суспільного вчення. Виявлено, що філософи середньовіччя спиралися на погляди Платона та Арістотеля щодо проблеми справедливості. У XIX столітті церква доповнила ідею справедливості поняттям соціальної справедливості. Доведено конструктивний вплив християнства на формування справедливих засад суспільного буття.

Ключові слова: Бог, справедливість, соціальна справедливість, несправедливість, любов, належне, милосердя, праведність, чесноти.

Проблема справедливості набуває особливої актуальності в умовах розбудови громадянського суспільства в Україні. За роки незалежності вона ігнорувалася, що привело до небезпечного розшарування між різними верствами суспільства і, урешті-решт, стало однією з причин Революції Гідності. Розбудова громадянського суспільства має ґрунтуватися на принципах справедливості. Церква не може стояти осторонь суспільних протиріч, що потребує з'ясування поглядів християнських філософів на проблему справедливості. Отже, метою дослідження є аналіз християнської філософії щодо проблеми справедливості та її вплив на формування християнського суспільного вчення, що потребує розв'язання таких завдань: по-перше, проаналізувати витoki проблеми справедливості в християнській філософії; по-друге, з'ясувати погляди філософів середньовіччя на проблему справедливості; по-третє, дослідити вплив ідеї справедливості на основні положення християнського суспільного вчення.

Ідея справедливості в середньовічній філософії розвивалася не на порожньому місці. Її досліджували Демокріт, Платон, Арістотель, Діонісій Ареопагіт, Квінт Тертуліан, Григорій Ниський, Ансельм Кентерберійський, Бонавентура, Т. Аквінський та ін. Зазначена проблема цікавила філософів як матеріалістичної, так й ідеалістичної орієнтації та християнської релігії. Дослідження справедливості започаткував Демокріт, який вважав, що справедлива людина має бути сміливою як у своїх зовнішніх діях, так і в думках. Несправедлива людина – це людина, яка живе під тиском страху [10, с. 361]. Посилання на проблему справедливості зустрічається вже в кумранських рукописах [2, с. 168]. Ідея справедливості в соціальній доктрині церкви та християнському суспільному вченні активно досліджується в сучасній філософській і теологічній літературі: Іван Павло II, Йозеф Гьофнер, Петер Козловський, Поль Рікер, Христос Яннарас та ін.

Справедливість була засадничою умовою суспільного життя ще в античному суспільстві [12, с. 12]. Платон заклав основи її розуміння, зазначивши, що вона має досліджуватися та розв'язуватися в контексті належного, як благо та головна чеснота людини. У Платона та Арістотеля проблема справедливості стосувалася соціально-економічних та політичних умов життя людини. В афінського мислителя й християнського святого Д. Ареопагіта проблема справедливості пов'язана з ідеєю рівності та ієрархії і ці поняття названі божественними [3, с. 489, 491].

У роздумах римського письменника, теолога й філософа К. Тертуліана (бл. 160–222) з'явилися нові аспекти в поглядах на справедливість. Філософ її пов'язував з якостями людини, успадкувавши ідею ап. Павла щодо зовнішньої (старозавітної, тілесної, душевної) і внутрішньої (новозавітної, духовної) людини й уважав, що ідею справедливості здатна реалізувати лише новозавітна [15, с. 228]. Утім, носієм справедливості у К. Тертуліана є Бог [16, с. 250]. Свій висновок філософ обґрунтував тим, що зовнішня людина орієнтується на потреби тіла, які скеровують її на пошуки вигоди та задоволення. Дійсно, людина, яка орієнтована на тілесні потреби, за свої-

ми моральними й інтелектуально-психологічними якостями не здатна реалізувати ідею справедливості, проте внутрішня – керується християнськими цінностями й утілює їх у життя.

Дослідженню проблеми справедливості в християнстві приділив увагу один із відомих представників грецької патристики Григорій Ниський (335–394). Він доводив, що справедливість має поєднуватись із могутністю та добротою: “Могутність, відокремлена від справедливого і премудрого, не є чеснотою, бо такий рід могутності – звирячий і насильницький” [11, с. 109]. Християнський мислитель заперечував справедливість, що ґрунтується на позиції сильного, бо в її основі має бути ідея добра.

Поняття справедливості було предметом аналізу середньовічного італійського філософа і теолога Ансельма Кентерберійського (1033–1109), який успадкував ідеї Платона щодо справедливості [12, с. 12], а саме пов’язував її з належним: “Бути правильним” є також “бути справедливим” <...>. Бо коли щось є *належним*, воно є справедливим і правильним” [8, с. 222]. Утім, у середньовічного філософа з’явилися нові аспекти: справедливість ототожнена з праведністю. “Справедливість” і “праведність” ми перекладаємо одним терміном [8, с. 222], тобто філософ мав на увазі одне й те ж соціальне явище, яке позначалося різними поняттями. Уважаємо, що А. Кентерберійський необґрунтовано об’єднав справедливість і праведність. Так, безумовно, між цими поняттями є певна подібність, проте недоречно їх ототожнювати. На наш погляд, справедливість більше пов’язана з добродійністю, утім як праведність – з дотриманням певних моральних і християнських норм. Розвиваючи ідею справедливості, філософ пов’язував її із такими характеристиками людини, як воля, знання, діяльність. Справедливими мають бути не лише вчинки, а й вольова орієнтація, соціально-психологічні установки людини. Справедливість “лише може бути або у волі... або в знаннях... або в діях... Справедливість не є правильність знань чи правильність дій, але є правильність волі” [8, с. 223]. Як бачимо, в А. Кентерберійського справедливість стосується не лише зовнішньої діяльності людини, її повсякденного життя, а і її внутрішньої сутності. Людина в житті може бути справедливою лише тоді, коли вона є справедливою за своїми внутрішніми якостями. Із цього приводу філософ писав: “Про справедливих іноді говорять, що вони “правильні серцем”, тобто правильні волею” [8, с. 227]. Отже, справедливість має бути внутрішньою потребою, іти від серця, яке є досить об’єктивним критерієм справедливого та несправедливого.

Несправедливу діяльність А. Кентерберійський теж пов’язував з неправильними установками людської волі: “Несправедливий той, хто не робить з бажанням того, що належно” [8, с. 223]. Обґрунтувавши, що воля є причиною справедливої діяльності людини, філософ не зупинився на цьому висновку, а пов’язував її з належним: “Дві речі необхідні волі для справедливості, а саме хотіти того, що належно, і тому, що належно <...>. Коли справедливий хоче того, що належно, він зберігає правильність волі, бо є справедливим не заради нічого іншого, як заради самої правильності” [8, с. 224–225]. Дійсно, як свідчить життєвий досвід, дотримання справедливості вимагає від людини вольових зусиль.

Середньовічний філософ Бонавентура (1218–1274) досліджував проблему справедливості в контексті моралі. Він виділив три її аспекти. По-перше, справедливість виключає крайнощі, має мати серединний характер [5, с. 139], тобто філософ уважав, що справедливе рішення мусить долати крайні погляди на одну й ту саму проблему. Він стверджував, що це можливо за умов, коли обидві сторони будуть звертатися до Бога. По-друге, справедливість завжди пов’язана з певним порядком життя: “Справедливим називають те, що прагне прийняти певну форму. Відповідно з цим разом зі справедливістю звертає на себе увагу порядок життя. Бо справедливо живе той, хто керується правилами Божественного закону” [5, с. 139], тобто життя людини має орієнтуватися

на християнські цінності. По-третє, в справедливих рішеннях відбувається поєднання людської душі з Богом [5, с. 139]. Отже, Бонавентура розвивав моральний і релігійний підходи до трактування справедливості.

Видатний філософ, теолог і систематизатор схоластики Тома Аквінський (1225–1274) у дослідженні проблеми справедливості спирався на цілий ряд авторитетів: Платона, Арістотеля, Д. Ареопагіта, А. Кентерберійського. Цю проблему він аналізував у контексті діалогу з Арістотелем, який мав сумніви щодо існування Бога, його милосердя та справедливості. Утім, Т. Аквінський поділяв роздуми Арістотеля щодо дистрибутивної й атрибутивної справедливості [4, с. 150] й виділив два її види, назвавши іншими поняттями: справедливість розподілу та обміну [1, с. 286]. Проте Т. Аквінський не обмежився аналізом поглядів Арістотеля як методологічним підґрунтям, а доповнив свої роздуми думками Д. Ареопагіта: “Існування істинної Божої справедливості слід вбачати у тім, що Бог наділяє все особистими властивостями, згідно з достоїнстю існування кожного зокрема, і природу кожного зберігає у властивому для нього порядку та могутності” [1, с. 286]. У Д. Ареопагіта справедливість постає як сутність, що залежить від досконалості та особистої гідності кожної людини. Т. Аквінський поділяв погляди Д. Ареопагіта, що справедливість – це норма життя та порядок, а дотримання її залежить від якостей людини.

Хоча Т. Аквінський не посилався на Платона, але його роздуми здійснювалися на основі ідей давньогрецького філософа, який досліджував справедливість як у контексті індивідуального життя людини, так і в процесі державотворення. Для кращого розуміння позиції Т. Аквінського щодо справедливості порівняємо її з поглядами Платона. На початку твору “Держава” він піднімає проблему справедливості з побутового розуміння на філософський – рівень належного [12, с. 12], тобто на рівень того, що має бути в індивідуальному та суспільному житті за будь-яких умов. Так, давньогрецький філософ довів, що справедливі люди є розумнішими, кращими і більш здатними до державотворчої діяльності, аніж несправедливі. [12, с. 37]. Люди, що дотримуються справедливості, на його думку, живуть щасливіше, ніж несправедливі. Урешті-решт, несправедливість веде людину до поступової деградації, а тому висновок Платона вважаємо доцільним: “Справедлива душа і справедлива людина житимуть добре, а несправедлива – кепсько <...> справедлива людина – щаслива, а несправедлива – просто жалюгідна” [12, с. 40].

У Платона ідею справедливості здатна реалізувати людина із золотими або божественними здібностями, яка спонукувана інтересом поліса, утім у Т. Аквінського ідея справедливості органічно притаманна Богу: “Вона є сутністю Бога <...> і саме так Бог створює справедливість, надаючи кожному те, що йому належить відповідно до вимог природи... [1, с. 287]. Незважаючи на те, що ідея справедливості належить Богу, але людина отримує винагороду від інших людей за результати своєї діяльності. Уважаємо, що Т. Аквінський хотів довести, що проблему справедливості треба розв’язувати відповідно до особистих якостей та можливостей людини, її внеску в державні та громадські справи. Індивід, який робить більше для суспільного та державного життя, має право на більшу винагороду і це буде справедливо щодо людини, яка робить менше для загальних справ, а тому й менше отримує. Отже, проблему справедливості Т. Аквінський розв’язував із позиції належного.

Можна зафіксувати й інші відмінності між поглядами Т. Аквінського й Платона. Давньогрецький філософ досліджував справедливість у контексті розбудови держави і стверджував, що людина не може бути справедливою за власним бажанням [12, с. 45], утім як у християнського теолога вона здатна діяти, спонукуючись справедливістю та милосердям: “Деякі діяння приписуються справедливості, а деякі – милосердю, оскільки в одних сильніше проявляється справедливість, а в інших – милосердя” [1, с. 292].

Якщо Платон знімав з людини відповідальність за дотримання справедливості, то Т. Аквінський покладав відповідальність на людину, що є великим кроком у її розумінні.

З позиції Т. Аквінського, справедливість та милосердя є причиною добродійності. На жаль, теолог не конкретизував, для якого типу людини справедливість і милосердя є спонуками до діяльності. Він доводив, що вони є побудівниками для тих, хто вірить у Бога. У контексті концепції чотирьох рівнів духовного розвитку людини [13] можна додати, що справедливість і милосердя притаманні тій людині, яка спонукується інтересом суспільства – особистості.

Незважаючи на відмінності в поглядах Т. Аквінського та Платона на проблему справедливості, між ними є спільне. Так, давньогрецький філософ уважав, що вона має реалізовуватися в контексті належного [12, с. 12]. Подібні думки є й у християнського мислителя: “Справедливості притаманно повертати належне, милосердю – полегшувати нещастя” [1, с. 291]. Отже, спільним підґрунтям у розумінні справедливості в Платона й Т. Аквінського виступає належне.

Основою справедливості в суспільстві, за Т. Аквінським, є віра в Бога. Її фундаментальною умовою є те, що між людьми стоїть Бог, тоді взаємовідносини матимуть справедливий характер. Християнський мислитель не зупинився в дослідженні релігійних засад справедливості, а перейшов до пошуку закономірностей, на яких має розбудовуватися держава: “Справедливість Бога, яка встановлює порядок у речах відповідно до вимог своєї мудрості, а це – її закон, цілком слушно називається істиною” [1, с. 288]. Отже, справедливість у теолога не просто притаманна Богу, а є істиною, на якій має будуватися суспільне та державне життя. Сучасний український перекладач і дослідник творчості Т. Аквінського П. Содомора наголошує, що справедливість у теолога є чеснотою, навколо якої мають об’єднуватися всі інші: “Справедливість є видом загальної чесноти, що включає всі інші” [14, с. 222].

Отже, на відміну від античної, середньовічна філософія пов’язала справедливість із Богом. Стосунки між людьми будуть мати справедливий характер, якщо вони в центр своїх взаємовідносин помістять Бога й християнські цінності. Це дозволить людині подолати природні недоліки.

Поняття справедливості у XIX столітті набуло в християнстві суттєвої конкретизації. Поряд із трьома відомими видами справедливості – комутативною, дистрибутивною та легальною – дослідники виокремили четвертий вид – соціальну. Уперше цей термін 1862 року використав неосхоластичний соціальний філософ Луїджі Тапареллі д’Адзеліо [6, с. 81]. Під впливом промислової революції загострилися соціально-економічні, політичні, правові й світоглядні протиріччя суспільного життя. Марксизм намагався розв’язати проблему справедливості шляхом експропріації приватної власності, що призвело до загострення політичної боротьби і, врешті-решт, до революції. Християнська церква зрозуміла, що це хибний шлях вирішення проблеми справедливості. Із цього приводу соціальна доктрина церкви зазначає: “У цій ситуації церква відчула необхідність діяти по-новому” і спрямувала у своїй діяльності “особливе пастирське піклування на народні маси” [9, с. 68]. У християнській церкві зароджується соціальна доктрина, що “вказує шлях побудови суспільства у мирі та злагоді через справедливість і любов” [9, с. 64].

Поняття “соціальна доктрина” бере початок з енцикліки папи Лева XIII *Regum novarum* (“Нові речі”, 1891) й означає сукупність документів щодо суспільних проблем [9, с. 67]. Звичайно, церква ніколи не залишала без уваги суспільні проблеми, але економічні події XIX століття негативно вплинули на соціальні, політичні і культурні аспекти життя, що змусило шукати нові підходи до розв’язання суспільних протиріч. Промислова революція докорінно змінила суспільне життя, створивши серйозні проблеми щодо справедливості й обумовивши перше важливе соціальне питання – робітниче, що було спричинене конфліктом між капіталом і працею.

Першу соціальну енцикліку *Regum novarum* папа Лев XIII проголосив у відповідь на загострення умов життя та праці найманих робітників, які потерпали від жахливих злиднів. В енцикліці досліджено робітниче питання, проаналізовано його соціальні та політичні виміри й надано належну оцінку принципів, заснованих на природному законі й моралі [9, с. 68].

Цікаво порівняти соціальну доктрину церкви з поглядами Д. Ареопагіта. Якщо в доктрині церкви справедливість пов'язана зі свободою та істиною, то в Д. Ареопагіта – із рівністю та ієрархією [3, с. 489, 491]. Уважаємо, що в цьому діалозі не варто розставляти акценти, хто правий, а хто ні. Важливо зрозуміти, що справедливість – це фундаментальне поняття, яке водночас пов'язане з рівністю, ієрархією, свободою та істиною. Життя розвивається, і тому не буде дивно, якщо до змісту справедливості сучасність додасть якісь нові аспекти.

У середині ХХ століття соціальне питання набуло надзвичайного напруження. Після Другої світової війни продовжували загострюватися продовольчі, демографічні, економічні, політичні, глобальні проблеми, а нерівність, що раніше проявлялася лише всередині держав, набула глобального масштабу, що яскраво проявилось в становищі країн третього світу [9, с. 72–73].

Проблема справедливості знаходить подальший розвиток у матеріалах II Ватиканського Собору (1962–1965), у якому за методологічне підґрунтя трактування справедливості були прийняті вислови апостола Павла щодо чеснот, зокрема справедливості, що мають бути притаманні людині: “Усе, що лиш правдиве, що чесне, що справедливе, що чисте, що любе, що шанобливе” (Фил. 4, 8), [7, с. 454]. II Ватиканський Собор наголошував на тому, що спільні блага мають універсальне призначення: “Бог призначив землю і все, що на ній, для вжитку всіх людей і народів так, що сотворені блага повинні бути в користуванні всіх, відповідно до слухних норм, і під проводом справедливості, в злуці з любов'ю” [7, с. 586].

Роздуми над проблемою справедливості в матеріалах II Ватиканського Собору сягають загальнолюдських масштабів. Церква вважає справедливістю те, “щоб всі мешканці землі стали членами неначе однієї сім'ї” [7, с. 345]. Люди мають навчитися бачити у ближньому образ Божий, “любити ближнього, як самого себе” [7, с. 344–346]. Церква не лише замислюється над наслідками несправедливості, а й докладає зусилля для усунення її причин. II Ватиканський Собор висунув ідею, що людська спільнота має створити керівний орган вселенської церкви, який би спонукав християн до дотримання принципів соціальної справедливості [7, с. 616].

Ідею справедливості церква піднімає до загального етичного зобов'язання, яке вона вбачає в тому, щоб “кожний – відповідно до власної спромоги і потреб інших, – піддержуючи спільне благо, допомагає й плекає також чи то публічні, чи приватні установи, які служать для поліпшення життєвих обставин людей” [7, с. 531]. Людина має бути суб'єктом справедливості, мусить активно її захищати в усіх сферах життя суспільства. У неї має бути не лише обов'язок щодо реалізації ідеї справедливості, а й любов до неї.

Проблему справедливості в матеріалах II Ватиканського Собору проаналізовано як у зовнішньому, так і у внутрішньому аспектах. Життя громадянського суспільства має бути побудоване так, щоб “усі громадяни, а не тільки привілейовані, могли дійсно користуватися особистими правами” [7, с. 593]. У громадянському суспільстві в людини має бути сформоване “внутрішнє почуття справедливості і доброзичливості та служба на спільне благо” [7, с. 594]. Уважаємо, що витoki такого підходу знаходяться у Святому Письмі, а саме в поглядах апостола Павла щодо зовнішньої та внутрішньої людини.

II Ватиканський Собор сформулював умови реалізації ідеї справедливості щодо суспільного життя: усунення економічної нерівності, індивідуальної й громадської

дискримінації, справедливий розподіл продуктів харчування, якісну професійну підготовку для всіх верств населення [7, с. 582–583]. Як бачимо, християнська церква бере на себе зобов'язання, які не завжди здатна реалізувати світська влада. Церква виступає за співпрацю власників та найманих працівників у процесі управління виробництвом: “Треба відповідними способами розвивати активну співучасть усіх” у процесі управління [7, с. 585].

У матеріалах II Ватиканського Собору доведено, що цінності, з одного боку, – органічно притаманні людській гідності, а з іншого, – стимулюють її справжній розвиток. До таких цінностей віднесено істину, свободу, справедливість, любов [9, с. 132]. У соціальній доктрині церкви справедливість трактується на основі поглядів Т. Аквінського, а саме як “цінність, яка поєднується з відповідною кардинальною моральною чеснотою” та “постійному і твердому бажанні віддати Богові та ближньому те, що їм належить” [9, с. 135]. Отже, соціальна доктрина церкви вводить поняття соціальної справедливості, а II Ватиканський Собор надає їй особливого статусу – закону загального етичного зобов'язання, що стає підґрунтям активної участі церкви в розбудові громадянського суспільства.

На основі соціальної доктрини церкви кардинал Римо-католицької церкви Йозеф Гьофнер (1906–1987) розробив християнське суспільне вчення, що цілісно охопило такі сфери: принципи суспільного устрою, сім'ю, працю, економіку, державу, владу, співдружність народів, міжнародне співтовариство. Соціальні чесноти й справедливість зокрема кардинал пов'язував із наявністю духовних зв'язків між людьми, яким у реальному житті часто немає місця. Особливо це стосується тоталітарних і посттоталітарних суспільств [6, с. 29]. Й. Гьофнер розглядав справедливість як одну з головних чеснот, на якій тримається право, відсутність однієї складової веде до того, що справедливість зникає [6, с. 78].

Й. Гьофнер розвивав свої погляди на справедливість на основі філософії Арістотеля й доводив, що вона має три основні форми: комутативну, дистрибутивну, легальну. Перша – комутативна (вирівнювальна, договірна, переміщувальна, обмінна) справедливість, в основі якої спілкування, договір, обмін, а її змістом є те, що суб'єкти взаємодії рівні в юридичному аспекті. Друга – дистрибутивна (розподільна) справедливість, метою якої є “зробити кожному окрему людину причетною до спільного блага шляхом справедливого розподілу, щоб духовно-моральний розвиток був доступний кожному” [6, с. 80]. При цьому Й. Гьофнер підкреслював, що розподільну справедливість не треба розуміти як рівний розподіл матеріальних благ (“не арифметична... рівність”), а як розподіл відповідно до виконуваних виробничих функцій та обов'язків [6, с. 80]. Третя – легальна (законна) справедливість, її змістом є регулювання відносин між різними суб'єктами соціальної діяльності (класи, верстви, етноси) з метою, щоб кожен із них мав рівні можливості для розвитку [6, с. 80]. Й. Гьофнер не погоджувався з дослідниками проблеми справедливості XIX століття (Л. Тапареллі д'Адзеліо, А. Росміні), які виокремлювали четверту форму справедливості – соціальну. Кардинал вважав, що цей вид справедливості слід віднести до третьої форми – легальної, законної [6, с. 81]. Уважаємо, що Й. Гьофнер помилявся. Поняття соціальної справедливості має право на наукове використання. Це особливий вид справедливості, який підкреслює політичну й моральну відповідальність вищих класів щодо надання належних умов життя нижчим.

Феномен соціальної справедливості Й. Гьофнер пов'язував із соціальною любов'ю і зазначав, що термін “соціальна любов” увів Т. Аквінський. Кардинал стверджував: “Справедливість і любов не виключають одне одного, а забезпечують – насамперед через взаємну пов'язаність – існування та розвиток людського суспільства” [6, с. 83]. Витоками цієї думки є ідеї Папи Римського Пія XII, який уважав, що справедливість і

любов “є випромінюванням того самого Духу Божого, програмою та печаттю гідності людського духу”, які “взаємодоповнюють одна одну, співдіють, поживляють і підтримують одна одну, подають одна одній руки на шляху до злагоди та миру” [9, с. 83]. Уточнюючи зв'язок між соціальною справедливістю та соціальною любов'ю, теолог доводив обмежені можливості першої, а саме регулювати конфлікти на основі законів, тоді як соціальна любов здатна внутрішньо пов'язувати в органічне ціле життя різних верств суспільства. У результаті виникає “внутрішній духовний зв'язок” [6, с. 75]. Послідовний і логічний аналіз проблеми справедливості примушує Й. Гьофнера сформулювати поняття загальнолюдської справедливості – спільного блага [6, с. 278]. Християнське суспільне вчення, розроблене Й. Гьофнером, розглядає справедливість як фундаментальну основу суспільного буття, поєднану з правом, духовністю, чеснотами, любов'ю та благом.

Отже, європейська середньовічна філософія заклала підґрунтя для формування християнського суспільного вчення. Філософи середньовіччя пов'язували проблему справедливості з Богом, любов'ю, добром, милосердям, праведністю, належними, тобто моральними аспектами в розумінні справедливості. Це отримало подальший розвиток у ХХ столітті, зокрема лягло в основу соціальної доктрини церкви, матеріалів II Ватиканського Собору, християнського суспільного вчення Й. Гьофнера. Християнська Церква розглядає ідею справедливості як фундаментальну основу людського буття, на якій має будуватися суспільне й державне життя.

1. Аквинский Ф. Сумма теологии Ч. I: Вопросы 1–43 / Ф. Аквинский. – К. : Ника-Центр, 2002. – 560 с.
2. Амусин И. Д. Кумранская община / И. Д. Амусин. – М. : Наука, 1983. – 328 с.
3. Ареопагит Д. Сочинения. Толкование Максима Исповедника / Д. Ареопагит. – СПб. : Алетейя, 2003. – 864 с.
4. Аристотель. Никомахова етика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. Т. 4 / пер. с древнегреч. ; общ. ред. А. И. Доватура. – М. : Мысль, 1983. – С. 53–293.
5. Бонавентура. О возвращении наук к теологии / Бонавентура // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. Т. 2 / под ред. С. С. Неретиной, сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. – СПб. : РХГИ, 2002. – С. 122–140.
6. Гьофнер Й. Християнське суспільне вчення / Й. Гьофнер ; пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашений. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.
7. Документи Другого Ватиканського Собору : конституції, декрети, декларації. – Львів : Свічадо, 1996. – 753 с.
8. Кентерберийский А. Об истине / А. Кентерберийский // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. Т. 1 / под ред. С. С. Неретиной, сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. – СПб. : РХГИ, 2001. – С. 203–230.
9. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К., 2008. – 549 с.
10. Лурье С. Я. Демокрит / С. Я. Лурье // Тексты. Перевод. Исследования. – Л. : Наука, 1970. – 664 с.
11. Ниський Г. Про блаженства. Велике настановче слово / Григорій Ниський ; з рос. пер. Софія Матіяш. – Львів : Свічадо, 2012. – 144 с.
12. Платон. Держава / Платон ; пер. з давньогрец. Д. Коваль. – К. : Основи, 2005. – 355 с.
13. Сабадуха В. Українська національна ідея та концепція особистісного буття / В. Сабадуха. – 2-ге вид., випр. – Івано-Франківськ : Фоліант, 2012. – 176 с.
14. Содомора П. Терміносистема Святого Томи з Аквіну / П. Содомора. – Львів : Сполом, 2010. – 288 с.
15. Тертуллиан К. О воскресении плоти / К. Тертуллиан // Избранные сочинения / К. Тертуллиан. – М. : Прогресс, 1994. – С. 188–248.
16. Тертуллиан К. Об идолопоклонстве / К. Тертуллиан // Избранные сочинения / К. Тертуллиан. – М. : Прогресс, 1994. – С. 249–272.

In the article we discovered the problem of justice in the European medieval philosophy and its influence on the formation of Christian social doctrine. It's analyzed the teaching of medieval philosophers that inherited the Platon's and Aristotle's views to the problem of justice, and filled it with Christian content. It is proved that the Church has enriched the idea of justice by the concept of social justice and has made a constructive influence on the formation of fair principles of social life.

Keywords: *God, justice, social justice, injustice, love, good, goodness, righteousness, virtue.*

УДК 1 (091): 316.34

Надія Ярема

ФОРМУВАННЯ ПОНЯТТЯ СТРАТИФІКАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

У статті розглянуто проблему стратифікації суспільства на основі аналізу поглядів зарубіжних мислителів, які найбільше впливають на формування поняття соціальної стратифікації. Висвітлено різні підходи до розуміння диференціації суспільства на касту, стани та соціальні класи відповідно до тих чи інших історичних епох, показано критерії, за якими здійснюється стратифікація суспільства на різних етапах його розвитку.

Ключові слова: *соціальна стратифікація, суспільство, ієрархізація, нерівність, каста, стани, класи.*

Поняття соціальної стратифікації є одним з основних у галузі сучасної соціології. Попри усю значущість і вагомість соціологічних знань, недостатнім і малодослідженим є дане поняття в суспільно-філософській думці. Саме формуванню поняття стратифікації суспільства у філософській думці і присвячена дана стаття.

Соціальна стратифікація традиційно розглядається як диференціація суспільства на соціальні класи та верстви населення. Тлумачний словник із соціології А.Г. Джонсона визначає стратифікацію як соціальний процес, у якому винагороди і ресурси, зокрема багатство, влада і престиж, розподіляються систематично й нерівномірно в суспільстві. Стратифікація відрізняється від простої нерівності тим, що вона є систематичною. Вона також базується на визначених соціальних процесах, завдяки яким люди розподіляються за такими категоріями, як клас, раса або стать [1, с. 262]. Як зазначає Алан Г. Джонсон, суспільство може виявляти нерівність, не будучи стратифікованим, наприклад, усім надається однакова можливість у всьому, але розподілення винагород базується на виконанні дії. Загалом категорії, що формують систему стратифікації, набувають однієї з форм: каста, маєток, соціальний лад. Каста – закриті групи, які визначаються з народженням, недозволенним є перехід від однієї касту до іншої. Найбільшого розвитку кастова організація набула в Індії. Маєтки – категорії у феодальній системі, особливо в Європі в епоху середньовіччя, які були менш сформовані, ніж каста. Три маєтки склали в Європі таку систему – духовенство (перший маєток), дворянство (другий маєток) і всі решта, починаючи із селян і закінчуючи ремісниками (третій маєток). Системи соціального класу, у порівнянні з кастами і майновою системою, приділяють менше уваги приписаним особливостям, зокрема расі й сімейному походженню. Навпаки, надається більшого значення таким універсальним критеріям, як досягнення в освіті. Вони допускають більше можливостей переходу з одного рівня на другий, хоча в середньому розмір і важливість індивідуального руху досить обмежені, що й виявляє те, що в дійсності відкрита сутність системи класів відносна [1, с. 263].

У літературі філософського напрямку кінця ХХ – поч. ХХІ ст. подається визначення соціальної стратифікації як соціологічного терміна, що характеризує соціальну диференціацію суспільства. Суспільні стани визначаються як “традиційні, відносно замкнуті соціальні групи до індустріального суспільства, що різнилися такими спадковими ознаками: юридично фіксованим статусом, правами, обов’язками та моральними

нормами. Формування соціальних станів – тривалий процес, перебіг якого варіювався в різних суспільствах і пов'язаний з формуванням та закріпленням у праві майнової нерівності й соціальних функцій” [9, с. 667].

Філософія античності містить погляди про нерівність людей у суспільстві. Зокрема Платон описує ідеальну державу. У діалозі “Держава” полісне суспільство має свою ієрархію: 1) управлінці (філософи, ті, що мають мудрі душі); 2) стражі порядку (карні органи); 3) виробники (землероби та ремісники). Устрій держави має такий вигляд: управлінські функції виконують мудрі, що щільно співпрацюють з карними органами. Карним дозволяється бути злими, але не позбавленими філософії. Лише виробникам Платон залишив звичайні людські почуття на зразок різних емоцій, вказавши, однак, що ті жадібні й здатні лише на глупоту. Тому правителі працюють з карними органами, контролюють, опікають виробників, зберігаючи заведений і начебто непорушний лад. “У нас розглянутим був один образ правління, але його можна називати двояко. Є влада, зосереджена в одній людині, – форма правління називається царюванням, а коли вона розділена між багатьма – аристократією. ... Це... один вид, тому що багато будуть царювати чи один, користуючись вихованням і тими знаннями, про які ми говорили, вони нічого не змінять у дійсних і діючих законах міста” [6, с. 151].

Філософія середньовіччя в особі представника апофатичного богослов'я і першого єпископа міста Афіни Діонісія Ареопагіта, трактує земну ієрархію як відображення небесної. У трактаті “Про Град Божий” Августин спробував систематизувати універсальну схему священної історії та показати підпорядкованість і залежність від неї світської історії.

Новочасний філософ Т. Гоббс у праці “Левіафан” висловлює думку про рівність усіх людей, яка веде до стану “війни всіх проти всіх”: “... Природа створила людей рівними у відношенні фізичних і розумових здібностей... Але що стосується фізичної сили, то більш слабкий має достатньо сили, щоб шляхом таємних махінацій або союзу з іншими, кому загрожує та ж небезпека, вбити більш сильного. Що ж стосується розумових здібностей... то... в цьому відношенні навіть більша рівність серед людей, аніж по відношенню до фізичної сили... Через рівність виникає взаємна недовіра. Через цю рівність здібностей виникає рівність надій на досягнення цілей. Ось чому, якщо дві людини бажають одну й ту ж річ, якою вони не можуть володіти вдвох, вони стають ворогами. На шляху до досягнення їх мети (яка полягає головним чином у збереженні життя, а інколи в одній лише насолоді) вони прагнуть погубити чи підкорити один одного... Через взаємну недовіру – війна... Так як поміж людей є такі, які заради однієї лише насолоди споглядати власну силу під час завоювань ведуть ці завоювання далі, аніж цього потребує безпека, але й інші, які в інших випадках були б раді спокійно жити в звичайних умовах, якби не збільшували свою владу шляхом завоювань і обмежилися б тільки обороною... Таким чином, ми знаходимо в природі людини три головні причини війни: по-перше, суперництво; по-друге, недовіру; по-третє, жагу слави. Перша причина примушує людей нападати один на одного з метою наживи, друга – з метою власної безпеки, а третя – із міркувань честі... Звідси видно, що, доки люди живуть без загальної влади, що тримає всіх їх у страху, вони знаходяться в тому стані, що називається війною, а саме, у стані війни всіх проти всіх [5, с. 150–153].

З філософів-просвітників Ж.-Ж. Руссо розмірковує про підстави нерівності між людьми. Мислитель розрізняє в людському роді два види нерівності: перший вид називає природним, або фізичним, він встановлений природою і полягає у відмінності років, здоров'я, фізичних сил і якостей розуму або душі. Другий – нерівність моральна або політична, яка залежить від договору, який укладений людьми, ними спільно узгоджений і шанований. Другий вид нерівності надає різні переваги, якими деякі люди, а точніше, ті, які є багатшими, шанованішими, могутнішими від інших, користуються, щоб примусити тих, хто такими привілеями не володіє, собі коритися [7, с. 11].

Представник філософсько-релігійного напрямку С. Франк визначає, що суспільне буття входить до складу духовного життя і є наче його зовнішнім вираженням і втіленням. Та своєрідна об'єктивність, що йому властива, не є якась ілюзорна "об'єктивізація", помилкове гіпостазування суб'єктивних породжень людської душі, але не зовнішня по відношенню до людини, предметна реальність, подібна до матеріального світу. С. Франк вважає її справді об'єктивною реальністю, що виробляється самим людським духом, виділяється ним і нерозривно з ним пов'язана. Правда свідомість повинна завжди відчувати навіть у найбільш прозаїчному, секуляризованому, "мирському" суспільному явищі щось містичне. "Містична держава – це єдність, що виступає як надлюдська особистість, якій людина служить, часто віддаючи все життя. Містичний "закон", якому ми підкоряємося, який холодно-нешадно володарює нами без того, щоб ми знали, кому саме і чому ми в ньому підкорюємося – чи волі давно померлої, зотлілої в могилі людини, яка колись його видала, або словам, надрукованим у якійсь книзі, що стоїть де-небудь на полиці. Містичний шлюбний та сімейний союз, у якому люди підкорені вищим, з якихось найглибших глибин їхнього ества силам, їх об'єднують. Містичні навіть "суспільна думка", норози, мода, не дивлячись на те, що ми чітко вважаємо їх "людським, занадто людським" і часто зневажаємо їх... Містичність суспільних явищ і сил, звичайно, не означає, що вони завжди мають справді божественну природу, що зобов'язує нас до релігійного поклоніння; вони можуть бути й "неправдивими богами" і навіть диявольськими силами, яким ми не повинні підкорятися і з якими ми, навпаки, зобов'язані боротися" [10].

Те, що утворює сутність будь-якої форми суспільного союзу або суспільного відношення (чи то форма правління, як "монархія" або "республіка", чи форма відносин між класами, як рабство, кріпосне право, або вільнонаймана праця, або особисті відносини, як сім'я, союз дружби, відносини між чоловіком і дружиною, між батьками та дітьми тощо, і в чому полягає саме буття цієї суспільної форми), є об'єктивна надлюдська ідея, породжена самою людиною через акт її віри в ній і служіння їй, як вважає С. Франк [10]. Суспільне життя є духовним життям як єдність людсько-надлюдського буття.

Конкретнішим був підхід до визначення соціальної стратифікації американсько-російського соціолога й культуролога П. Сорокіна. Стратифікація, на його думку, виражена в існуванні вищих та більш низьких прошарків. Її основа та сутність – у нерівномірному розподілі прав і привілеїв, відповідальності й обов'язку, наявності чи відсутності соціальних цінностей, влади і впливу серед членів тієї чи іншої спільноти. Конкретні форми соціальної стратифікації різноманітні й багаточисленні. Якщо економічний статус членів якогось суспільства неоднаковий, якщо серед них є як заможні, так і незаможні, то таке суспільство характеризується наявністю економічного розшарування незалежно від того, організоване воно конституційно як "суспільство рівних" чи ні. Ніякі етикетки, вивіски, усні висловлювання не в змозі змінити чи затушувати реальність факту економічної нерівності, вираженої в різних доходах, рівні життя, існуванні багатих і бідних прошарків населення. Якщо в межах якоїсь групи існують ієрархічні різні ранги у смислі авторитетів і престижу, звання і почестей, якщо існують керівники і підлеглі, тоді, незалежно від термінів (монархи, бюрократи, господарі, начальство), це означає, що така група політично диференційована, що б вона не проголошувала у своїй конституції чи декларації. Якщо члени якогось суспільства розділені на різні групи за родом їх діяльності, заняття, а деякі професії при цьому вважаються найбільш престижними порівняно з іншими і якщо члени тієї чи іншої професійної групи поділяються на керівників різного рангу і на підлеглих, то така група професійно диференційована незалежно від того, вибираються начальники чи призначаються, дістаються їм їх керівні посади у спадок чи завдяки їх особистим якостям [8].

Конкретні іпостасі соціальної стратифікації багаточисленні. Однак усе їх різноманіття може бути зведено до трьох основних форм: економічна, політична і професійна стратифікація. Як правило, всі вони тісно переплетені. Люди, які належать до вищого прошарку в якомусь одному відношенні, зазвичай належать до вищих політичних і професійних прошарків. Бідні ж, як правило, позбавлені громадянських прав і знаходяться у злиднених прошарках професійної ієрархії. З такого загального правила є чимало винятків. Так, наприклад, найбільш заможні не завжди знаходяться на вершині політичної чи професійної піраміди, також не у всіх випадках бідняки займають низькі місця у політичній і професійній ієрархії. А це означає, що взаємозалежність трьох форм соціальної стратифікації далека від вдосконалення, тому що різні прошарки кожної із форм не повністю збігаються один з одним, але тільки частково, тобто до якогось ступеня. Цей факт не дозволяє нам проаналізувати всі три основні форми соціальної стратифікації разом. Із цієї причини П. Сорокін не вживає термін “соціальний клас” у його широкому сенсі, а віддає перевагу економічним, політичним і професійним стратам і класам. Найкраща дефініція соціального класу, на думку П. Сорокіна, це спільність людей, які мають близькі позиції щодо економічних, політичних і професійних статусів. Найбільш прийнятне для широкого вжитку це визначення стає незадовільним під час дослідження соціальної стратифікації, особливо для виявлення виняткових випадків. Усі інші тлумачення соціального класу сутнісно не що інше, як гіпертрофоване підкреслення тієї чи іншої форми соціальної стратифікації під вивіскою “соціальний клас”. Звісно, реальна картина соціальної стратифікації будь-якого суспільства дуже важка й заплутана. Щоб полегшити процес аналізу, необхідно враховувати тільки основні властивості з метою спрощення, залишаючи деталі, не спотворюючи при цьому загальної картини. Так необхідно чинити і у нашому випадку, якщо врахувати усю складність і маловивченість цієї проблеми. Латинська максима: *minima non curat praetor* – тут повністю виправдана, як зауважив П. Сорокін [8].

На відміну від П. Сорокіна, англійський соціолог Е. Гідденс [3, с. 113–115] розрізняє чотири основні історичні типи стратифікованого суспільства:

1) рабство як гранична форма нерівності, за якої одні люди володіли іншими. Щоправда, і рабство було неоднорідним залежно від періоду чи культури: в одному випадку раб перебував поза законом (класична форма рабства), в іншому – йому відводилася роль слуги чи солдата [3, с. 113];

2) каста, що особливо характерні для Індії. Однак у різних регіонах поділ на каста має різні форми. Як правило, межі між кастами дуже різкі, що практично виключає будь-яку соціальну мобільність. Каста пов’язана з індуїзмом і з ученням про “переселення душі”. Сподівання на те, що в “наступному” житті його каста підвищиться, спонукає індивіда суворо дотримуватися певних суспільних норм [3, с. 114];

3) стани властиві європейському феодалізму. До найвищого стану належали аристократи і вельможі. До другого – духівництво, наділене значними привілеями. До третього стану – слуги, вільні селяни, купці й ремісники. Межі між станами не були такими різкими, як за кастової системи, а соціальне переміщення було можливим, хоча й складним [3, с. 114];

4) класи відрізняються від рабства, каст і станів такими характеристиками. Е. Гідденс зазначає, що класи не створюються на основі правових і релігійних норм; класові системи більш рухомі, ніж інші системи стратифікації, межі між класами ніколи не були чітко окресленими. Належність індивіда до класу повинна бути ним досягнута, а не дана від народження, як в інших типах систем стратифікації [3, с. 115].

Відзначимо, що за можливостями соціальної мобільності перші три типи стратифікації належать т. зв. “закритим” суспільствам, а останній тип – “відкритому”.

Також Е. Гідденс говорить про статі і стратифікацію: “... Дослідження стратифікації впродовж років ігнорували фактор статі. Автори писали так, ніби жінок НЕ

існувало або при аналізі розподілу влади, багатства і престижу жіночий фактор опинявся неважливим і нецікавим. Стаття сама по собі є одним із найбільш глибоких прикладів стратифікації. Немає таких товариств, у яких у ряді аспектів соціального життя чоловіки не мали б більше багатства, статусу і впливу, ніж жінки” [4, с. 109].

Вагомими є погляди сучасного французького антрополога й соціолога Ж. Баландье на проблему стратифікації. Мислитель вважає, що політична влада як особлива ієрархія “виражає ще фундаментальнішу нерівність – нерівність соціальної стратифікації і системи суспільних класів, установлених між індивідами і групами” [2, с. 82]. Як зазначає дослідник, деякі антропологічні теорії вже у “природі” знаходять прояви стосунків ієрархії і панування (коли йдеться про *resk-order* – лад, що спирається на удар дзьобом). Інші теорії, навпаки, нехтуючи формальний аспект зв’язку, зображають соціальну стратифікацію як “закорінену в культурі”. Поєднана з ідеальним образом людини, що символізує цінності й колективні ідеали, вона класифікує індивідів і соціальні групи саме через зіставлення із цією моделлю. Ієрархізація означає перехід від природи до культури, причому така зміна має найлегше простежуватись у найпростіших суспільствах.

Природа тих нерівностей, які належить розглянути, щоб охарактеризувати поняття соціальної стратифікації, відзначена суперечностями. Ті з них, що називаються “природними” (заснованими на статевих і вікових відмінностях, але трактованих через культурне середовище, в межах якого знаходять своє вираження), виявляють себе як ієрархія індивідуальних позицій. Щодо критеріїв “класифікування”, то вони отримують свій зміст від культури, яка їх використовує, як зазначає Ж. Баландье [2, с. 84].

Деякі простіші ієрархії можна розглядати як прообраз елементарних форм соціальної стратифікації. Вони розташовують відповідно до певного ладу клани або роди та вікові класи, ніколи не скасовуються. Елементарні форми соціальної стратифікації співіснують зі складнішими формами, які впорядковують їх через різноманітні процедури, які, на думку деяких антропологів, наприклад Г. Мердока, тільки й можуть кваліфікуватись як “стратифікація”. За Г. Мердоком, цей термін можна застосувати лише до тих суспільств, у яких виникають групи, що істотно відмінні одна від одної і є нерівними через цю відмінність: наприклад, до тих, у яких існує розрив між вільними людьми й тими, хто має статус раба. Нерівність статусу або позиції стає надійним критерієм саме тоді, коли набуває вираження поза межами спорідненості й поза межами стосунків, установлених між групами, які засновані на спільності походження [2, с. 87].

Система станів, або верств, повинна зображуватись як одна зі складних форм соціальної стратифікації, паралельна системі каст і системі класів, як вважає Ж. Баландье. Обидві ці системи перебувають у центрі дискусій. Деякі автори застосовують термін “каста” лише до індійського суспільства. Інші прагнуть надати йому ширшого застосування. Вони не визнають принципового розрізнення касті й класу і зображають континуум ієрархізованих класів, у межах якого каста характеризується лише їхньою “граничною сталістю” [2, с. 93]. Це дає змогу розрізнити в одному й тому ж суспільстві “мало проникненні” страти (касти) й ті, що є більш проникненними (класи). Коли брати до уваги цю інтерпретацію й цінність, яку вона надає критерію “проникненності” чи відкритості, то каста, стани (або верстви) і класи постануть як три елементи єдиного процесу поступового просування в напрямі дедалі відкритішої ієрархії соціальних груп.

Аналізуючи проблему стратифікації, можна дійти висновку, що стратифікація – це розташування індивідів і груп згори вниз горизонтальними шарами (стратами) за ознакою нерівності в прибутках, власності, рівні освіти, обсягу влади, професійному престижі, стилі життя. Соціальна стратифікація – це диференціація суспільства на соціальні класи та верстви населення. Поняття соціальної стратифікації є прерогативою соціально-філософської думки. На кожному етапі історичного, культурного, освітнього

розвитку відбувалося доповнення, корегування цього поняття. Засновником і основоположником теорії соціальної стратифікації та теорії соціальної мобільності (що пов'язана з нею, бо виступає можливістю переходу – ускладненого чи простішого – з одного прошарку в інший) є американсько-російський культуролог і соціолог П. Сорокін. Але й напочатку 21 століття проблема стратифікації потребує подальших досліджень, для яких важливою є методологія визначення поняття стратифікації суспільства.

1. Алан Г. Джонсон. Тлумачний словник з соціології / Джонсон Г. Алан ; пер. з англ. ; за наук. ред. В. Ісаїва, А. Хоронжого. – Львів : Вид. центр Львів. нац. ун-ту ім. І. Франка, 2003. – 480 с.
2. Баландьє Ж. Політична антропологія / Баландьє Ж. ; пер. з фр. – К. : Альтерпрес, 2002. – 252 с.
3. Гидденс Э. Стратификация и классовая структура / Э. Гидденс // Социологические исследования. – 1992. – № 9. – С. 112–123.
4. Гидденс Э. Стратификация и классовая структура / Э. Гидденс // Социологические исследования. – 1992. – № 11. – С. 107–120.
5. Гоббс Т. Левіафан / Т. Гоббс ; пер. з англ. – К. : Дух і Літера, 2000. – 606 с.
6. Платон. Государство / Платон ; пер. с др.-греч. – СПб. : Азбука, 2015. – 352 с.
7. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о начале и основании неравенства между людьми [Електронний ресурс] / Ж.-Ж. Руссо. – Режим доступу : <http://www.marsexx.ru/lit/russo-traktaty--opolitike.html>.
8. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество [Електронний ресурс] / П. А. Сорокин ; пер. с англ. ; общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с. Режим доступу : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Sorok2/index.php.
9. Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди ; редкол.: В. І. Шинкарук [та ін.]. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
10. Франк С. Духовные основы общества [Електронний ресурс] / С. Франк. – Режим доступу : <http://www.klex.ru/dy9>.

The article deals with the problem of stratification of society on the basis of analysis of the points of view of the foreign thinkers, that greatly influence the forming of the concept of social stratification of society. The article reflects different points of view concerning the understanding of differentiation of society on castes, states and social classes in accordance with the appropriate historical epochs, this article shows the criteria according to which the stratification of society is performed on the different stages of its development.

Keywords: social stratification, society, hierarchy, inequality, castes, states, classes.

ДІАЛОГІЧНІ ДЕФІНІЦІЇ ЛОГІКИ КОМУНІКАЦІЇ ІСТОРИЧНИХ ЛОГІК

У статті досліджуються структурні елементи діалогічних дефініцій. Обґрунтовується можливість застосування діалогічних дефініцій в інтерпретативних моделях філософського тексту.

Ключові слова: ідеальний тип, репрезентативна абстракція, діалогічна дефініція, номінативний індекс, концептуальний персонаж, концепт.

У логіці комунікації історичних логік розрізняють генералізуючі й індивідуалізуючі поняття, ідентифікативну й репрезентативну абстракції як способи їх утворення. Генералізуючі поняття характеризуються за змістом і обсягом. Це дві нерозривно пов'язані між собою сторони поняття. Перша з них є характеристикою якості, друга – кількості певного класу об'єктів. Індивідуалізуючі поняття, на відміну від генералізуючих, характеризуються за відношенням між змістом і обсягом. Якщо в генералізуючих поняттях зміст і обсяг є обернено пропорційними, то в індивідуалізуючих поняттях вони прямо пропорційні один одному [1, с. 294]. У генералізуючих поняттях зміст і обсяг зіставляються як елементи та множина, в індивідуалізуючих – як індивід та клас індивідів. Тому генералізуючі поняття завжди абстрактніші за змістом, ніж підпорядковані їм екземпляри [1, с. 295]. Адже чим більший обсяг генералізуючого поняття, тим далі воно відводить від повноти реальної дійсності, оскільки для того, щоб містити спільні ознаки найбільшого числа явищ, воно повинно бути абстрактним [2, с. 388]. Остаточна мета інтелектуальної пізнавальної діяльності за допомогою генералізуючих понять полягає в тому, щоб усю наявну реальну дійсність підвести під загальні поняття, помістити її в єдину цілісну систему взаємно підпорядкованих, усе більш загальних понять, на чолі якої повинні знаходитися поняття із безумовно загальним змістом, що мають значення для усіх об'єктів, котрі належать до сфери дослідження. Де ця мета досягнута, там знайдено те, що зветься законами дійсності [3, с. 188].

Генералізуюче пізнання розриває будь-який зв'язок між об'єктами дослідження і цінностями, отримуючи таким чином можливість розглядати їх як екземпляри загальних родових понять, причому кожен екземпляр вільно може бути замінений будь-яким іншим [3, с. 205]. При такому пізнанні чим більш загальним за обсягом буде поняття, тим слабший його зв'язок із цінністю.

У пізнанні за допомогою індивідуалізуючих понять на всіх рівнях складності враховується оцінка об'єкта, дана з тієї чи іншої точки зору. Віднесення до певної цінності й висвітлює індивідуальність, неповторність об'єкта в його понятійному відображенні [1, с. 295]. Лише під кутом зору якої-небудь цінності індивідуальне може стати суттєвим – “важливим”, “значним”, “цікавим” [3, с. 206–207].

Генералізуючі поняття утворюються шляхом переходу від окремих фактів, подій, ситуацій до їх ототожнення за якимись своїми властивостями із подальшим утворенням множин, що відповідають цим властивостям [4, с. 228]. Велику роль у цьому відіграє абстракція ототожнення або ідентифікативна абстракція.

Індивідуалізуючі ж поняття утворюються не шляхом індуктивного узагальнення, а за допомогою віднесення фактів до цінностей. Самі цінності можуть бути релігійними, політичними, економічними, естетичними, моральними, теоретичними (Бог, держава, економічна організація, мистецтво, краса, добро, справедливість, істина). При віднесенні фактів до цінностей з'ясується чи має і якщо має, то завдяки чому саме має значення їх індивідуальність для цих цінностей [3, с. 208].

Віднесення до цінностей інколи розглядають як типологічне узагальнення. Саме так тлумачив концепцію віднесення до цінностей Г. Рікєрта у своїй теорії ідеальних

типів М. Вебер. На відміну від Г. Рікєрта, який уявляв цінності та їх ієрархію як дещо надісторичне, М. Вебер був схильний трактувати цінність як настановлення тієї чи іншої історичної епохи, як властиве епосі спрямування інтересу [5, с. 42]. Інтерес же епохи, виражений у вигляді теоретичної конструкції, за М. Вебером, є її ідеальний тип. Ідеальний тип не вилучається з емпіричної реальності, а конструюється як теоретична схема і тільки потім співвідноситься з емпіричною реальністю. В реальній дійсності такий аналітичний образ у його понятійній чистоті ніде емпірично не виявляється. Це – утопія, фантазія. Завдання історичного дослідження полягає в тому, щоб у кожному окремому випадку з'ясувати наскільки реальна дійсність близька до такого аналітичного образу або далека від нього [2, с. 380]. Певна теоретична конструкція отримується шляхом аналітичного посилення визначених елементів дійсності [2, с. 389]. Із цього випливає, що, з одного боку, ідеальні типи не дійсні, являють собою утопію, фантазію, а з іншого, вони беруться із самої дійсності, шляхом деякої її деформації – посилення, виокремлення тих елементів, котрі досліднику уявляються типовими [5, с. 46]. На такому суперечливому тлумаченні ідеального типу базується типологічне узагальнення М. Вебера.

Теорію типологічних узагальнень розробляв не тільки М. Вебер, але й А. Лаппо-Данилевський. Для А. Лаппо-Данилевського типологічне узагальнення – це утворення типів, під які можна було б підводити окремі спостереження. З логічної точки зору тип, – стверджував він, – є зазвичай відносно загальне поняття і займає середнє місце між законом і одиничним випадком. Він не досягає всезагальності закону і навіть повноти емпіричного узагальнення, оскільки допускає відхилення, але й і не зводиться до індивідуальності. З такої точки зору тип можна назвати загальним уявленням [6, с. 126]. На його думку, історик може вдаватися до типологічних побудов для узагальнення матеріалу, що вивчається, і міркувати про племінні типи, культурно-історичні типи, типи культури, типи держав, типи їх розвитку. Такі узагальнення, зазначав А. Лаппо-Данилевський, вже виявляються, наприклад, у вживанні термінів “Схід”, “Класична стародавність”, “Середні віки”, “Новий час” [6, с. 128–129].

В А. Лаппо-Данилевського присутній, правда, у неявному вигляді, поділ понять на загальні, одиничні й типові. Обсяг і зміст типових понять достатньо невизначений. Більше того, вони завжди включаються за обсягом у загальні, але одиничне поняття, включене в загальне, може й не відноситися до типового [7, с. 35–36]. Типове поняття є завжди відносне узагальнення. Останнє може бути більш чи менш широким відповідно до завдань дослідження. Поняття типу є поняття не чітке і обсяг типу може бути різний [6, с. 129]. Зіставляючи індивідуалізуючі й генералізуючі поняття Г. Рікєрта із типовими поняттями А. Лаппо-Данилевського, можна відзначити, що типові поняття через свою належність до нечітких множин можуть бути і типово індивідуалізуючі, і типово генералізуючі. Зрозуміло, що ні індивідуалізуючі, ні типові поняття, ні способи їх утворення шляхом зарахування фактів до цінностей чи привнесення теоретичних конструкцій в емпіричну дійсність не дають можливості розв'язати проблему побудови історичних понять в історико-філософській рефлексії.

Тому необхідно вийти за рамки розуміння сутності поняття і способів його утворення в теорії понять західної логіки і звернути увагу на теорію понять та способи їх утворення в китайській логіці як провідному напрямі східної логіки. Важливо зазначити, що в такому контексті західна логіка виступає логікою генералізуючих понять, а китайська із певними застереженнями – логікою індивідуалізуючих понять.

Теорія понять західної логіки базується на теорії множин. Г. Кантор, засновник теорії множин, визначав множину як будь-яку сукупність визначених і розрізняваних між собою об'єктів інтуїції або інтелекту, що мисляться як єдине ціле. Із цього визначення, на думку А. Конверського, випливає декілька важливих наслідків.

По-перше, сукупність об'єктів, що складають множину, розглядаються як один об'єкт.

По-друге, належність об'єктів до множини не виключає їх просторового і часового співіснування.

По-третє, об'єкти, що складають множину, розглядаються як такі, що володіють характерною властивістю. Через це вони (об'єкти) нерозрізнявані (як такі, що мають спільну ознаку), але розрізнявані як індивіди (як носії конкретних імен).

По-четверте, множина включає в себе як свої частини власні й невластні підмножини. До власних підмножин відносять будь-яку частину множини. До невластних – порожню множину і повну множину. Порожнеча множини можлива або в сенсі реальної здійснюваності, або в сенсі логічної здійснюваності [7, с. 27].

У третьому наслідку мова йде про притаманність елементам множини певної властивості. Ця особливість простежується у західній логіці при утворенні понять. Сенс понять в узагальненні одиничного, тому способи утворення понять детермінуються характером узагальнення, що застосовується. Західне узагальнення спирається на інтуїцію множини. Специфіка ж китайського узагальнення полягає в тому, що воно спирається не на інтуїцію множини (сукупності, класу і т. п.), а на ідеї конструкції. Очевидно, але далеко не єдиною, підставою цього китайського настановлення на повторюваність об'єктів дискурсу, на погляд А. Крушинського, є таке важливе конструктивне компонування цілого (складеного ієрогліфа) із первісних очевидностей (піктограм) шляхом інтуїтивно прозорих операцій їх просторового взаєморозташування [8, с. 5].

Наслідком заміщення ідеї множини ідеєю конструкції в китайській логіці є, підкреслював А. Крушинський, принципово інше, ніж у західній логіці, розуміння самої процедури узагальнення як підпорядкування часткового загальному, тобто тієї формальної схеми, за якою відбувається підпорядкування одиничних сутностей поняттю в процесі формування останнього. З точки зору західної логіки, наголошував А. Крушинський, відмінною ознакою поняття є його спільність – у сенсі спільності властивості, рівною мірою притаманної різноманітним носіям цієї властивості, що утворює обсяг цього поняття. У випадку китайської логіки, навпаки, узагальнення розуміється не як перехід від індивідуального до всезагального, а як результат заміщення багатьох одиниць однією із цих же одиниць. Це узагальнення полягає у виборі за якимись підставами одного об'єкта із числа узагальнювальних одиничних об'єктів як представника або репрезентанта усіх узагальнювальних об'єктів. Такий тип узагальнення прийнято називати репрезентативною абстракцією. У китайській версії узагальнення, за А. Крушинським, здійснюється представлення класу об'єктів шляхом виокремлення з нього найбільш характерного (цінного, головного і т. п.) об'єкта як репрезентанта без абстрагування властивостей класу. В результаті конкретне уявлення починає відігравати роль поняття [8, с. 7–8].

Отже, репрезентативна абстракція, у якій індивідуальне виступає представником загального, здатна відігравати провідну роль в утворенні індивідуалізуючих понять, що описують історичну індивідуальність філософського процесу.

У логіці комунікації історичних логік репрезентативні абстракції є складниками діалогічних дефініцій. У них дефінієндум і дефінієнс, як суб'єкти комунікації, є індивідуалізуючими репрезентантами дефінітивних тверджень.

Можливі декілька способів перебудови тверджень суб'єктно-предикатної структури виду “S – P” у діалогічні дефініції типу “Я – Він”, наприклад, “Я – Одиничний”, “Я – Єдиний”, “Я – Існуючий”, “Я – Інший”, “Я – Чужий” тощо. Індивідуалізуючі репрезентанти “Я”, “Одиничний”, “Єдиний”, “Існуючий”, “Інший”, “Чужий” та інші є номінативними індексами, що вказують на комунікантів дефінітивних тверджень і, таким чином, виступають конкретизаціями репрезентативних абстракцій.

Твердження суб'єктно-предикатної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції шляхом дефінітивних специфікацій. $S \equiv \text{“Я”}$, $P \equiv \text{“Одиничний”}$ у такий спосіб: $\text{“}S \in P\text{”} \equiv \text{“}Я \in \text{Одиничний”}$. Дефініцію $\text{“}Я \in \text{Одиничний”}$ запропонував С. К'єркегор. На його думку, Одиничний – це Лицар віри. $\text{“}Він \in \text{одиничний індивід, абсолютно лише одиничний індивід, позбавлений будь-яких зв'язків і деталей”}$ [9, с. 75]. За С. К'єркегором, одиничний індивід $\text{“}перебуває окремо і стоїть вище всезагального”}$ [9, с. 54]. Людина у С. К'єркегора стає одиничним індивідом $\text{“}для того, щоб увійти у зв'язок з абсолютном”}$ [10, с. 204].

Твердження суб'єктно-предикатної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції шляхом дефінітивних специфікацій. $S \equiv \text{“Я”}$, $P \equiv \text{“Єдиний”}$ таким чином: $\text{“}S \in P\text{”} \equiv \text{“}Я \in \text{Єдиний”}$. Дефініцію $\text{“}Я \in \text{Єдиний”}$ сформулював М. Штірнер. Для нього $\text{“}Людина єдина тому, що неповторна”}$ [11, с. 14]. Він заявляв: $\text{“}Я – єдиний. Для мене немає нічого вищого за мене”}$ [11, с. 29]. І продовжував: $\text{“}Я вважаю себе єдиним. Я, звичайно, маю відому схожість з іншими, але це має значення тільки для порівняння або міркування; в дійсності Я – незрівнянний, я – єдиний”}$ [11, с. 172]. $\text{“}Я для себе все, – узагальнював він, – і Я роблю все заради себе”}$ [11, с. 196]. М. Штірнер стверджував: $\text{“}Не як Людина розвиваю Я себе і не як Людину розвиваю Я: Я розвиваю себе. Такий сенс Єдиного”}$ [11, с. 425]. Він погоджувався з тим, що $\text{“}єдиний може сформуватися в суспільстві”}$, але при цьому зауважував, що $\text{“}суспільству не сформувати його”}$ [11, с. 318].

Твердження суб'єктно-предикатної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції шляхом дефінітивних специфікацій. $S \equiv \text{“Я”}$, $P \equiv \text{“Існуючий”}$ таким чином: $\text{“}S \in P\text{”} \equiv \text{“}Я \in \text{Існуючий”}$. Дефініцію $\text{“}Я \in \text{Існуючий”}$ винайшов М. Бердяєв. На його погляд, $\text{“}Я”$ насамперед існуючий. $\text{“}Я”$ належу до порядку існування” [12, с. 79]. $\text{“}Моє існування, існування “я”, – зазначав він, – передує моїй укоріненості у світі”}$ [12, с. 81]. За М. Бердяєвим, $\text{“}Я”$ має своє існування лише поскільки воно не об'єктивується і не соціалізується у світі” [12, с. 82]. Однак, наголошував він, $\text{“}існування розкривається не тільки в “я”, але і в “ти”, і в “ми”. Воно ніколи не розкривається лише у “воно”, в об'єкті”}$ [12, с. 92–93]. Об'єкт $\text{“}завжди чужий “я”, і перед об'єктом “я” залишається в собі”}$ [12, с. 85]. Коли $\text{“}я кажу “я”, я вже кажу і покладаю” ти” і “ми”}$. У цьому сенсі $\text{“}я”$ дана соціальність, як його внутрішнє існування” [12, с. 93].

Твердження суб'єктно-предикатної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції через дефінітивні специфікації $S \equiv \text{“Я”}$, $P \equiv \text{“Інший”}$ таким шляхом: $\text{“}S \in P\text{”} \equiv \text{“}Я \in \text{Інший”}$. Дефініцію $\text{“}Я \in \text{Інший”}$ обґрунтовували Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Е. Левінас, Ж. Дельоз та інші. На думку Ж.-П. Сартра, $\text{“}інший – це той, хто не є мною і якого я не знаю”}$ [13, с. 337], іншими словами, $\text{“}це саме те, чим я змушую себе не бути”}$ [13, с. 424]. Він зазначав, що $\text{“}інший є не-я-не-об'єкт”}$ або $\text{“}інший сам є суб'єктом”}$ [13, с. 410]. За Ж.-П. Сартром, $\text{“}інший себе подає в певному сенсі, як радикальне заперечення мого досвіду, оскільки він є той, для якого я не суб'єкт, а об'єкт”}$ [13, с. 334]. Тому він $\text{“}постає переді мною без будь-якого посередництва як трансцендентність, котра не є мною”}$ [13, с. 389]. М. Мерло-Понті підкреслював: $\text{“}Я сприймаю іншого як поведінку”}$ [14, с. 411]. При цьому він наполягав, що $\text{“}мій досвід повинен у якийсь спосіб давати мені іншого, оскільки в іншому випадку я навіть не міг би говорити про самотність та проголошувати іншого недосяжним”}$ [14, с. 415]. Е. Левінас описував сутність Іншого такими словами: $\text{“}Я опиняюсь обличчям до обличчя з Іншим. Він перш за все і переважно смисл – оскільки наділяє смислом сам вираз, оскільки через феномен значення як такий привноситься у буття”}$ [15, с. 618]. Е. Левінас стверджував, що $\text{“}інший присутній у культурному цілому і висвітлюється цим цілим як текст висвітлюється контекстом”}$, але при цьому зауважував, що $\text{“}Інший приходиться до нас не тільки із контексту: він значущий і сам по собі, без такого посередництва”}$ [15, с. 618]. Для Ж. Дельоза $\text{“}Інший – це ніхто, ні суб'єкт, ні об'єкт”}$ [16, с. 22]. Тим самим він заперечував тезу Ж.-П. Сартра

про Іншого як суб'єкта. На думку Ж. Дельоза, “Інший – це можливий світ, яким він існує в обличчі, що його виражає”, яким він здійснюється в мовленні, що надає йому реальності. У цьому сенсі він є концептом із трьох неподільних складових – можливий світ, існуюче обличчя і реальна мова, тобто мовлення” [16, с. 23].

Твердження суб'єктно-предикатної структури може набувати вигляду діалогічної дефініції через дефінітивні специфікації $S \equiv \text{“Я”}$, $P \equiv \text{“Чужий”}$ таким шляхом: $\text{“}S \in P\text{”} \equiv \text{“}Я \in \text{Чужий”}$. Дефініцію “Я є Чужий” детально проаналізувала Ю. Кристева. На її погляд, “чужинець – у нас самих. І коли ми від чужинця тікаємо або з ним боремося, ми боремося з нашим несвідомим – цим “невластивим” нашого можливого “властивого”» [17, с. 254]. Чужинець, стверджувала вона, “живе в нас: він прихований лик нашої ідентичності, простір, що руйнує нашу домівку, час, що занепащає взаєморозуміння і симпатію. Розпізнаючи його в собі, ми позбавляємо себе можливості ненавидіти його як такого <...> чужинець починається тоді, коли виникає усвідомлення моєї відмінності, він закінчується тоді, коли ми всі визнаємо себе чужими, бунтуємо проти зв'язків і спільнот” [17, с. 7]. На думку Ю. Кристевой, “необхідність жити з іншим, з чужинцем, ставить нас перед можливістю чи неможливістю бути інакшими. Йдеться... про те, щоб бути на його місці, що означає мислити себе і самому ставати іншим щодо самого себе” [17, с. 22]. Звідси її висновок: “В мені є чуже, відтак всі ми чужинці. Якщо я чужинець, то чужинців не існує” [17, с. 225]. Отже, репрезентативні абстракції і діалогічні дефініції є двома сторонами однієї структури, поданої номінативними індексами. Репрезентативна абстракція з номінативними індексами “Я – Він”, де “Я” – індивід, “Він” – клас об'єктів, реалізується у діалогічній дефініції з аналогічними номінативними індексами “Я – Він”, де “Я” – “Філософ” як концептуальний персонаж, “Він” – “Концепт”: “Одиничний”, “Єдиний”, “Друг” тощо.

Для логіки комунікації історичних логік важливе розрізнення двох складових діалогічної дефініції: концептуальних персонажів і концептів. Вони є авторськими поняттями Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі. Концептуальним персонажем, на їхню думку, є той суб'єкт, який стоїть за поняттям, але не може бути ототожненим із самим філософом [18, с. 204]. Вони наголошували, що концептуальний персонаж – це “не представник філософа, швидше навпаки, філософ являє собою лише тілесну оболонку для свого головного концептуального персонажа й усіх решти, які слугують вищими заступниками, істинними суб'єктами його філософії” [16, с. 74].

У розумінні Л. Маркової, концептуальний персонаж – це деяка ідеалізація, ідеальний образ творця філософії, для якого неможливо знайти, як і для будь-якої ідеалізації, прямого аналога в реальній дійсності. У цьому випадку філософ як особистість, як людина, що належить мовному середовищу тощо, береться в одній єдиній своїй проекції – як творець філософії [19, с. 43]. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі зауважували, що “риси концептуальних персонажів співвідносяться з історичною епохою та середовищем, де вони виникають, й оцінити ці відношення можна тільки за допомогою психосоціальних типів” [16, с. 88]. Однак при цьому уточнювали, що хоча “концептуальні персонажі й психосоціальні типи покликаються один на одного, поєднуються між собою, але ніколи не збігаються” [16, с. 82]. Серед специфічних рис концептуальних персонажів Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі у своєму переліку виокремлювали риси реляційні (“Друг”, “Претендент”, “Суперник”, “Дитина”), динамічні (“просуватися”, “спускатися”, “стрибати по-к'єркегорівськи”, “танцювати по-ніцшеанськи”, “занурюватися по-мелвілловськи”), юридичні (“Адвокат” (Г. Ляйбніц), “Слідчий” (емпірики), “Суддя” (І. Кант)), екзистенційні (“Володар” (Емпедокл), “Раб” (Діоген), “Лицар віри” (С. К'єркегор), “Гравець у кості” (Б. Паскаль)) [16, с. 82–87].

Концептуальні персонажі, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, не тотожні образам художнього твору. Перші створюють зміни в площині іманентності, яка є

образом Мислення-Буття (ноумена), тоді як другі беруть участь у створенні образу-Світу (феномену). Відмінність між концептуальними персонажами й естетичними образами полягає насамперед у тому, що перші реалізують сутність і потужність понять, тоді як другі – сутність ефектів і перцептів. “Мистецтво мислить не менше, ніж філософія, але воно мислить принципово інакше” [16, с. 76].

Концептуальні персонажі, на погляд Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, відрізняються і від персонажів філософського діалогу, позбавлених інтелектуальної автономії. Діалогічні характери, яскраво виражені, наприклад, у сократичних діалогах, тільки номінально збігаються із концептуальними персонажами. Персонаж діалогу використовує, а не створює поняття. Персонаж діалогу викладає готові, раніше створені концепти; в найбільш елементарному випадку один із цих персонажів, симпатичний, подає точку зору автора, тоді як інші, більш чи менш антипатичні, відсилають до інших філософій, викладаючи їхні концепти і тим самим створюючи умови для їх авторської критики або змін [16, с. 73]. Концептуальний персонаж, на відміну від діалогічного персонажа, доводить до завершення розвиток думки, який описує авторську площину іманентції, вона відіграє суттєву роль у самому процесі створення понять. І тому, навіть будучи “антипатичними”, вони повністю належать накресленому певним філософом плану і створеному ним концепту [16, с. 74].

Концептуальний персонаж, стверджують Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, – це “становлення або ж суб’єкт філософії, еквівалентний самому філософу” [16, с. 74]. Коментуючи наведену тезу, А. Тягло і Т. Воропай зазначали, що концептуальний персонаж в історії філософії виконує роль, аналогічну тій, яку виконує “образ автора” в художній літературі. І так само, як дуже неоднозначними є відношення між “образом автора” й емпіричним автором у літературі, навряд чи можна ототожнювати концептуальний персонаж філософського твору із самим філософом [18, с. 205]. На їхню думку, тут існує проблема ролі творчої уяви у філософському тексті – “створення невластивих мислительних проєктів, виходу за ті інтелектуальні межі, в яких протікає “моє” мислення, котра ще потребує свого розв’язання” [18, с. 206].

Концептуальні персонажі, на погляд А. Тягло і Т. Воропай, є “не атрибути філософського стилю, а невід’ємна складова філософування. Філософ являє собою індивідуальне породження його концептуального персонажа, того персонажа, який живе і розмірковує в ньому. Призначення філософа – стати концептуальним персонажем або персонажами, однак самі ці персонажі не є ні міфологічними персонафікаціями, ні історичними особистостями, ні літературно-романтичними героями, вони відрізняються від своїх історичних і міфологічних протагоністів. Сократ у Платона не історичний, Діоніс у Ф. Ніцше не міфологічний. Концептуальний персонаж постає суб’єктом філософського дискурсу одночасно із самим емпіричним філософом. Сократ стає філософом, а сам Платон став Сократом [18, с. 206; 19, с. 31].

Між концептуальними персонажами і концептами існує взаємозв’язок. Концептуальний персонаж творить концепт, а разом з ним і нову форму буття, і нову форму думки, нову філософію [19, с. 35]. Водночас “концепти мають потребу в концептуальних персонажах, які сприяють їх визначенню” [16, с. 6].

Концепт, за Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі, – це не думка, і не буття, це подія [16, с. 27; 19, с. 15]. Не існує простих концептів. Усі концепти складені. Своїми складовими вони і визначаються [16, с. 21]. Певною мірою концепти співвідносяться зі складними або описовими іменами.

Характеризуючи природу концепту, або концепт концепту, Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі доходять таких висновків. По-перше, кожний концепт зв’язаний з іншими концептами, кожна із його складових може бути взята як новий концепт. Концепти нескінченно множаться, і хоча й створюються, але не із нічого. По-друге, складові концепту

нероздільні, вони перекривають один одного, мають зону сусідства, поріг нерозрізнуваності. Так, у концепті Іншого можливий світ і обличчя постають, відповідно, тим, що виражається і виразом, в цьому їх відмінність. Але водночас можливий світ не існує поза виражаючим його обличчям, а обличчя сусидить зі словами, яким слугує рупором. Існує область *ab*, що належить одразу і *a*, і *b*, область, де *a* і *b* постають “нерозрізнюваними”. Така внутрішня консистенція концепту. Наявна і екзоконсистенція концепту у вигляді мостів зчеплень між різними концептами. По-третє, кожний концепт – це точка співпадіння, згущення і скупчення своїх складових. Складові концепту – це варіації, упорядковані за відношенням “сусідства” [16, с. 26–27; 19, с. 22]. Відношення “сусідства” – це наявність зон “нерозрізнюваності” між складовими концепту або між концептами, але ніяк не відношення причини і наслідку, зняття, діалогу [19, с. 24].

Концепт пов’язаний з концептами, що співіснують з ним у рамках одного типу мислення (одного плану), однієї історичної епохи [19, с. 9–10]. Існують, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, три основні плани іманенції: у греків у XVII ст. і в сучасності: споглядання (ейдетика), рефлексія (критика), комунікація (феноменологія). У кожному плані свій спосіб думки і своя матерія буття [19, с. 8, 25–26].

Концептуальний персонаж передбачає план іманенції і навпаки. Концептуальний персонаж надає філософу велику інтелектуальну свободу творчості й одночасно слугує підставою для розрізнення одного способу мислення (або плану іманенції) від іншого, виступаючи своєрідним розрізнюваним оператором [18, с. 208].

План іманенції – це спосіб думки, за допомогою якого вона сама себе уявляє, що означає мислити, поводитися з думкою, орієнтуватися в думці [19, с. 25]. Концепт – це подія, а план іманенції – горизонт подій, резервуар саме концептуальних подій. У горизонті плану, в абсолютному горизонті, незалежному від спостерігача, концепт-подія стає незалежним від видимого стану речей, де він може здійснюватися [19, с. 24]. На відміну від концепту, план іманенції виникає із нічого, якщо за ніщо вважати хаос. Хаос ніби замінює трансцендентне у філософії. Хаос – це те, чому іманентний план. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі пропонують вибір між трансцендентним і хаосом. “Перевагою” хаосу, на їхню думку, є можливість його логічного осмислення [19, с. 30]. Концептуальний персонаж виступає посередником між хаосом і планом іманенції, а також між планом іманенції і концептом [19, с. 39–40]. Якщо за план іманенції відповідає Розум, за концепти – Розсудок, то винайдення концептуальних персонажів – заслуга Уяви [16, с. 90; 18, с. 209; 19, с. 42].

Концептуальний персонаж – необхідна частина філософії. Сама ж філософія, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, повинна розглядатись у взаємодії трьох основних її елементів: плану іманенції, який вона окреслює, концептуальних персонажів, яких вона викликає до життя, і концептів, котрі вона повинна творити [16, с. 89]. Концепти не є чимось просто виведеним із плану іманенції, їх необхідно створити, і для цього їм потрібні концептуальні персонажі [19, с. 40]. Філософія в особі концептуальних персонажів привласнює собі, а не передає хаосу, функцію творення іманентного світу і концептів, а разом із тим щоразу – нового буття і типу мислення [19, с. 40–41]. Концептуальний персонаж активний, він сам творить світ і тип мислення із хаосу [19, с. 41]. Філософ завжди є концептуальним персонажем, що каже Я, виступаючи суб’єктом дефінітивного твердження чи дефінієндумом діалогічної дефініції. Твердження “Я – Одиначний” С. К’єркегора може мати значення “Я здійснюю стрибок, як Лицар віри” [16, с. 87]. А твердження “Я – Інший” у Миколи Кузанського і Р. Декарта буде означати “Я мислю, як Простак”, а у Ф. Ніцше воно може означати “Я проявляю волю, як Заратустра” або “Я танцюю, як Діоніс” [18, с. 206–207].

Діалогічні дефініції – це результат історичної саморефлексії філософських теорій і систем. Завдяки їм вони отримують свої дефінітивні специфікації, а сам історико-

філософський процес набуває чітких окреслень. Найвідоміші авторські діалогічні дефініції такі:

Конфуцій: “Я поводжу себе, як Шляхетна людина”.

Будда: “Я навчаю чотирьом шляхетним істинам, як Учитель”.

Піфагор: “Я живу, як Друг мудрості”.

Платон: “Я, як Математик, споглядаю світ ідей”.

Аристотель: “Я, як Природодослідник, виявляю причини і принципи речей”.

Р. Декарт: “Я існую, як Перша особа”.

Г. Ляйбніц: “Я виступаю, як Адвокат Бога”.

І. Кант: “Я критикую Розум, як суддя”.

Г. Гегель: “Я, як Світовий дух, володію абсолютним знанням” тощо.

Як бачимо, репрезентативні абстракції, номінативні індекси, концептуальні персонажі й концепти як складники діалогічних дефініцій спроможні забезпечити їм можливість виражати чи реконструювати смисли філософських текстів. У цьому сенс семантики діалогічних дефініцій логіки комунікації історичних логік, яка разом із численням дефініцій як її синтаксисом утворюють мову логіки комунікації історичних логік.

1. Шуман А. М. Трансцендентальная философия / А. Н. Шуман. – Мн. : Экономпресс, 2002. – 416 с.
2. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
3. Рикерт Г. Философия жизни / Г. Рикерт. – К. : Ника-Центр, 1998. – 512 с.
4. Ивин А. А. Словарь по логике / А. А. Ивин, А. Л. Никифоров. – М. : ВЛАДОС, 1997. – 384 с.
5. Гайденко П. П. История и рациональность : Социология М. Вебера и веберовский ренессанс / П. П. Гайденко, Ю. Н. Давыдов. – М. : Политиздат, 1991. – 367 с.
6. Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории / А. С. Лаппо-Данилевский. – М. : Территория будущего, 2006. – 472 с.
7. Конверский А. Е. Теория и ее обоснование / А. Е. Конверский. – К. : ЦПФ, 2000. – 179 с.
8. Крушинский А. А. Логика образования понятий в Древнем Китае / А. А. Крушинский // Восток. – 2006. – № 5. – С. 5–22.
9. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
10. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
11. Штирнер М. Единственный и его собственность / М. Штирнер. – СПб. : Азбука, 2001. – 448 с.
12. Бердяев Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ ; Х. : Фолио, 2006. – 679 с.
13. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо : Нарис феноменологічної онтології / Ж.-П. Сартр. – К. : Основи, 2001. – 854 с.
14. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / М. Мерло-Понті. – К. : УЦДК, 2001. – 552 с.
15. Левинас Э. Избранное : Трудная свобода / Э. Левинас. – М. : РОССПЭН, 2004. – 752 с.
16. Делёз Ж. Что такое философия / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – М. : Академический Проект, 2009. – 261 с.
17. Кристева Ю. Самі собі чужі / Ю. Кристева. – К. : Основи, 2004. – 262 с.
18. Тягло А. В. Критическое мышление : Проблема мирового образования XXI века / А. В. Тягло, Т. С. Воропай. – Х. : Ун-т внутр. дел, 1999. – 285 с.
19. Маркова Л. А. Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии науки, религии / Л. А. Маркова. – М. : Канон+, 2004. – 384 с.

In the article are exploring the structural elements of the dialogical definitions. The possibility of the applying of dialogical definitions in the interpretational models of the philosophical text is argumenting.

Keywords: *the ideal type, the representative abstraction, the dialogical definition, the nominative index, the conceptual character, the concept.*

УДК 1 (091)+130.2+417.311

Олег Гуцуляк

“БЫТИЕ” КАК “ВСЛУШИВАНИЕ-В-ЯЗЫК” И “ФАНТАСТИЧЕСКАЯ ЭТИМОЛОГИЯ” И “МИФОПОЭЗИЯ” КАК ЕГО ПРАКТИКИ

У статті досліджується погляд М. Гайдеггера на мову як від початкового носія смислів буття, розкриття яких відбувається в процесі пошуку та спроб відродження раніше нереалізованих можливостей культури, але зачатки (“ембріони”) яких уже наявні в самій мові. Власне сучасний стан постмодерну як тотальної толерації до всього, що раніше заперечувалося методологічними принципами науки модерну, розглядається як період, коли людина може спробувати якнайближче доторкнутися до Істини.

Ключові слова: Гайдеггер, мова, “дім буття”, “настух буття”, фантастична етимологія, міфопоезія, урбанізм, рустикалізм, постмодерн.

В своё время британский философ А.Н. Уайтхед констатировал, что нация может исчерпать потенции определенной формы цивилизации (например, на начало XIX в. украинская нация “исчерпала” византийскую форму; в XVII–XVIII вв. параллельно с византийской происходило становление барокково-метафизической формы, затем насильственно прерванной, но успевшей “оплодотворить” П. Величковского и Ф. Достоевского), однако не исчерпать своих творческих сил. Энергия наций устремлена вперед к новым приключениям воображения. Всегда возникает мир мечты, дающий затем толчок к действию. Вначале Колумб размышлял о шарообразности Земли, безграничном океане и грезил Востоком. Приключения редко достигают цели. Но, не доплыв к Индии, он открыл Америку [29, с. 685].

В каждой культуре имеются большие возможности, оставшиеся нераскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей жизни данной культуры. Эти “нереализованные возможности” хотя и забыты, но до сих пор, как указывал М. Хайдеггер, “живут” в языке, который есть “домом Бытия” (“лингварным лабиринтом”, по Ж. Дерриде). Это же утверждает Ю. Лотман: “... Одновременно семиотическое пространство постоянно выбрасывает из себя целые пласты культуры. Они образуют слои отложений за пределами культуры и ждут своего часа, чтобы вновь ворваться в нее, настолько забытыми, чтобы восприниматься как новые” [15, с. 176]. В синергетике такое восстановление системной устойчивости за счёт периферийных ресурсов называется “правилом избыточного разнообразия” [18]. “Реализация нереализованных возможностей” совпадает с пониманием прогресса по Н. Данилевскому, который определял сущность его не как одного линейного направления, а в том, чтобы “обойти” все “поле” вариантов культурно-цивилизационного развития во всех его направлениях [9, с. 335].

Аналогичное утверждение сделал основатель антропософии Р. Штайнер в беседе с А. Белым: Манас (культуротворческий дух) вмещен в языке, но русские не умеют взять все, что у них в языке [26, с. 53]. Исправить ситуацию взялся Велимир Хлебников и, по существу, большевики реализовали “нереализованных” Степана Разина и Емельяна Пугачева... То же декларировал и Н. Рерих, объясняя понятие “культура” на основе санскрита как “культ-ура” – “поклонения Свету” и предлагая на этой основе трансформацию цивилизации [2, с. 11].

М. Хайдеггер для преодоления нынешнего состояния культурной деградации Европы предлагал реализацию “ирреального в культуре” (скрытых возможностей и сущностей вещей) с помощью возвращения к изначальным, но нереализованным возможностям европейской культуры. Они хотя и забыты, но до сих пор “живут” в языке, который есть “дом Бытия”. В “Письме о гуманизме” (1947) эти слова не раз повторены автором – почти как поэтический рефрен. Есть повторы с вариациями, и глубина видения языка становится бездонной, почти мистической: “Язык – дом истины Бытия”, “В жилище языка обитает человек”, “Язык есть просветляюще-утаивающее яв-

ление самого Бытия”, “Язык есть вместе дом бытия и жилище человеческого существа”, “Язык есть язык бытия, как облака – облака в небе”, “Мыслители и поэты – обитатели этого жилища. Их сфера – обеспечение открытости бытия, насколько они дают ей слово в речи, тем самым сохраняя ее в языке”. Правда, далее, “... продолжая эту аналогию, говорит, что технология превращает язык из дома в склад, контейнер для сущностей, которые принадлежат куда более эффективной, чем раньше, системе властных отношений. На этом “складе” не остается места поэзии, ее заменяют инструкции и термины. Мышление обретает акцентуацию на вычисление. Даже люди становятся резервами однородной энергии – рабочей силы” [25]. Поэтому необходимо “вслушиваться в язык (логос)”. Смыслы, аккумулярованные в языке, значительнее того, что люди могут сказать друг другу. Не люди “говорят языком”, а язык говорит людям и “людьми”. Язык говорит нам свой сказ (наррацию), т. е. показывает нам, что он вобрал в себя, что он в себе имеет. Язык сказывает о бытии, мы же используем язык (сказ, наррацию) языка, употребляем сказ (наррацию) языка, чтобы дать свой сказ о себе. Другими словами, не мы говорим языком (сказом, наррацией), а язык говорит в нас, язык говорит нами. Язык не может реализовать себя иначе, чем через говорящего языком (сказом/наррацией языка) человека. “... Только этот Язык – не просто язык, который мы себе представляем, и то еще в хорошем случае, как единство фонетического (письменного) образа, мелодии, ритма и значения (смысла). Мы видим в звуковом и письменном образе тело слова, в мелодии и ритме – душу, в семантике – дух языка”. Однако, продолжает Хайдеггер, такое “метафизическое телесно-духовное истолкование языка скрывает Язык в его бытийно-историческом существе” [30, с. 203].

Только “вслушивание в язык (логос)”, внимание к стертým или отодвинутым на периферию, но все еще живущим в нем, содержаниям и является возвращением человека к самому себе, к изначальному Бытию, ибо ни мышление, ни любые другие интеллектуальные акты не могут прорваться к Бытию (*das Sein*) сквозь сущее (*das Seiende*)-“чаши” (к искомому смыслу бытия нельзя прийти путем вопрошания сущего), а “застревают” в них, осознавая, что все это только сущее (и что Бытие есть только как бытие всего сущего). Пользуясь языком, мы говорим о сущем, но не о Бытии. Бытие раскрывает себя не через сущее, даже если это привилегированное *Dasein* (“Здесь/Вот-Бытие”) – “экзистирующий человек” (в то время как сущие скала, дерево, лошадь, ангел, бог существуют, но не экзистируют) [30, с. 32], а только по инициативе самого Бытия. В этом и состоит знаменитый хайдеггеровский “поворот” (нем. *Kehre*). Человеку не дано проникнуть в смысл бытия. Он не хозяин сущего, а скорее “пастух бытия” (ср.: человек – “рассадник небес”, по Э. Сведенборгу). Его достоинство в том, чтобы быть “... позванным самим бытием для охраны его истины”. “... Человек... самим бытием “брошен” в истину бытия, чтобы эк-зистирова... беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее. Каково оно есть... Явится ли оно и как явится... решает сам человек” [31, с. 328].

Смысл бытия в том, что бытие дано в его непотаенности, т. е. смысл непосредственно открыт человеку. Открытость смысла – смысла бытия, в свою очередь, позволяет говорить о понимании смысла (смысла бытия), следовательно, о понимании самого бытия. Мы прислушиваемся к “голосу Бытия” и идем по его зову. Именно поэты учат “услышать бытие”, отдаться (*Gelassenheit*) в его власть и стать свободным для восприятия истины. Как свобода, так и истина равным образом – дар бытия, и его инициатива – открыться человеку.

Слово (Логос) есть “вестник бытия-времени”, с помощью слова человек прислушивается к бытию. Язык приносит весть от самого бытия, язык говорит “на языке” бытия, следовательно, бытие тоже “герменевтично”. Чтобы понять себя, свое бытие, которое только и может быть истиной бытия, необходимо прислушаться к языку, речи.

Для реализации своего проекта “вслушивания в язык” М. Хайдеггер использует этимологию слов (но не как метод анализа), считая, что в изначальном смысле (“внутренней форме”) слова неосознанно отражено истинное понимание, отличное от последующей эволюции, когда под влиянием разума и общественного истолкования его первичное значение терялось. М. Хайдеггер призывал “... в опоре на раннее значение слова и его изменение увидеть круг вещей, на который слово указывает. Надо задуматься над тем, как внутри этой бытийной области движется названная данным словом вещь. Только тогда слово заговорит – заговорит взаимосвязью значений, в которые разворачивается именуемая им вещь в историческом существовании мысли и поэзии” [30, с. 240]. Рядом с конкретно научной этимологией, объясняющей происхождение слова историческими фактами, якобы необходимо использовать т. н. “фантастическую этимологию”, выводимую из аналогий, созвучий и совпадений между словами, т. е. базироваться на иррациональной связи между звуками и слогами.

Например, как японцы-синтоисты этиологизируют слово “ками” – “бог”: “ка” – “цветок”, а “ми” – “тело”, вследствие чего в ками соединены эфирность (трансцендентность) и телесность (представляемая кровью как субстанцией), хотя слово “ка” – “цветок” китайского происхождения и к реальной этимологии японского слова “ками” никакого отношения не имеет [5, с. 16]. Или, например, Плотин этимологизирует слова “бытие” (είναι) и “сущее” (ον) как произошедшие от слова “единое” (εν) (“Эннеады”, У, 5, 5), которым именуется Абсолют в соответствии с традицией платоновской философии.

М. Хайдеггер в своем знаменитом эссе “Вещь” (1954) обращает особое внимание на происхождение немецкого слова “вещь” (ding) от древнегерманского thing – “тинг”, “народное собрание”, “публичный процесс”, “дело”. В.В. Библихин в этой связи обращает внимание на то, что и в русском языке выражение “это дело” может употребляться в значении “вещь” [27, с. 93].

Или в том же эссе М. Хайдеггер анализировал видение “чаши” как вещи¹, а не чистого предмета: “... Суть же чаши не в стенках, а в пустоте. Пустота имеет две функции – хранить (schenken) и наливать. Сущность вмещаемой пустоты обнаруживается в подарке (Geschenk)... Можно подарить и глоток вина из чаши – в вине соединились питательные силы земли и солнца. Глоток вина – подарок для смертного, пожертвованный богами (giesen – жертвовать, Gus – налитое), т. е. в сущности чаши соединились земля, небо, солнце, божественное и смертное. Такое восприятие вещи уже не доступно современному человеку... не слышит голоса, каковым вещи зывают к нему, не чувствует вещь как проявление бытия... Человек вообще должен жить на этой земле поэтически. Жить (wohnen) производно... от старогерманского “buan” – строить. Отсюда происходит и быть (bin), означающее способ, каким человек существует на земле. “Wohnen” производно от старого “wunian”, означающего, как и современное “schonen”, беречь, сохранять человеческий образ жизни. Смертные... живут, сохраняя в

¹ В русском мышлении вещь ЧАША можно соотнести с такими “вещно-гlossными” гнёздами как ЧАЮ – “ожидая, надеюсь”, ЧАСТО, сЧАСТЬе, приЧАСТЬе, ША “возглас: внимание! тихо!” Или: “... Александр Потемня доказывал, что в слове представлена вся мифология и мировоззрение народа. Скажем, в украинском языке со словом “люлька” ассоциируется и образ Ладоса – бога веселья, и обозначение любимого человека – женщины, (“лаланы”), или отца (“лельки” у гуцулов), и указание на колыбель, и даже прибор для курения. Этимологический анализ выявляет следы картины мира почти в каждом народном слове. Вот почему язык является наиболее выразительным средством ответа на вопрос: кто я такой? А ответ на этот вопрос предполагает определение жизненной позиции, позволяющей человеку оставаться самим собою и не превращаться во флюгер конъюнктурных ситуаций” [Крымский С. Успех – результат исправленных ошибок // День. – 2003. – № 206, 14 нояб. – Режим доступа: <http://www.day.kiev.ua/39640>].

своей сущности четырехугольность (Geviert, в отличие от формально-технического существования, выражаемого установкой Gestell (“постав” как некая материальная структура. – О.Г.) – землю, небо, божественное и смертное. Живущие, таким образом, развертывают себя четырехкратно – в спасении земли, в восприятии неба, в ожидании божественного и в провождении смертного. Поэтически жить – значит жить в простоте этого четырехугольника” [8, с. 114–115]. Сам язык оказывается “миро-по-двигающим сказом” этой мировой четверицы, он открывает (показывает) то пространство, внутри которого человек способен соответствовать (entsprechen) бытию и его требованию, его призыву (Anspruch), а именно самое изначальное соответствие – это мыслить. Размышлять – значит поэтизировать (Dichtung) [8, с. 121]. Мышление (Denken) этимологизируется М. Хайдеггером из памяти (Gedenken), память – из благодарности (Dank), благодарность – из благословения, молитвы (Andacht), и все это в конце концов – из древнегерманского слова “Gedanc”, что означает и сердце, и душу [8, с. 103].

Путем восстановления изначального смысла слов М. Хайдеггер и его последователи жаждут повторить изначальное, “сущностное” мышление. В свое время неокантианец Э. Кассирер имел намерение обнаружить элементы до-логического мышления, отложенные в языке, мифологии и искусстве. Философ назвал это мышление “метафорическим”, отнеся к метафорам также метонимию и синекдоху. Его современник Х. Ортега-и-Гассет считал, что ранее у человечества превалировал образно-чувственный, а не мифологический способ мышления, а еще ранее, на десятки тысяч лет вглубь – “визионерский”, якобы и ныне присущий индейцам Северной Америки и поклонникам шаманизма [22, с. 309]. Сущность “визионерского сознания” в том, что оно трансцендирует, а не редуцирует, ищет символы, а не “бесплодную конкретность знака”, предлагает “знание личности”, а не “знание о личности”. Визионерство – это то, что осуществляется прямой и личностной коммуникацией между одним и другим живым существом, с помощью общения, не затронутое объективным наблюдением [32, с. 42]. Реаниматорами собственно “визионерского способа познания” считают себя К. Кастанеда и его Лос-Анджелесская школа неошаманизма.

Средством “реализации ирреального” становится рядом с “фантастической этимологией” также “мифопоезия” (“символический, поэтический язык”, “язык космической поэзии”) – развертывание метафоры в символ, а символа – в миф, осуществляя проникновение в сферу царства “Весны и Смерти” (по А. Блоку), “Эроса и Танатоса” (по З. Фрейдю). Ведь тысячелетиями человеческое мышление представляло не слово, но образ, целостное восприятие мира отображалось в целостной системе образов, и поэзия – прямая наследница понятийно-образного мышления архаического общества, “пред-поэзии”, бывшей одновременно и первобытным человеческим знанием, и творчеством, первым воплощением духовной активности архантропа [17, с. 191–192].

В мифологическом аспекте это проникновение к “изначальным смыслам” описывается образами “схождения в потусторонний мир” – Гильгамеша, Энея, Геракла, Орфея, Иштар и других:

... И я сойду во ад, отвагою одетый,
Чтоб духов зла смирить перед законом света¹.

К.-Г. Юнг открыл в глубинах коллективного бессознательного европейской цивилизации именно такого “вестника богов” и путешественника между мирами – “водителя душ” (психопомпа) Гермеса-Меркурия: “... Меркурий выражает, собственно,

¹ Из стихотворения Элифаса Леви, переведенного Алистером Кроули и опубликованного в 1909 году в первом номере “Эквинокса” (перевод Анны Блейз).

ту сторону самости, которая стоит особняком, привязана к природе и неадекватна духу западного христианства. Он репрезентирует попросту всё, что было исключено из христианской модели. Меркурий как “*deus terrestris*” имеет в себе нечто от “*deus absconditus*” (потаённого Бога), составляющего существенный аспект психологической самости, которую ничто не может отличить от образа Бога – кроме веры (не подлежащей обсуждению и недоказуемой)” [10]. К.Г. Юнг в работе “Метаморфозы и символы либидо” (“Психология бессознательного”, 1911–1912 гг.) сформулировал теорию о наличии в “бессознательном разуме” т. н. “филогенетической (расового) слоя”, способного продуцировать дохристианские символы языческой древности [19, с. 157]. Соответственно у европейцев он обнаруживал “языческое наследие” солярного характера, которое было подвергнуто репрессии со стороны иудео-христианской цивилизации. Поэтому задача заключалась в возрождении внутри себя “языческого человека”, то есть осуществить омолаживающее возвращение к хтоническим силам “райского арийского прошлого” [19, с. 169, 206, 385]. Еще раньше, в своей диссертации “О психологии и патологии т. н. оккультных феноменов” (1902 г.) К.Г. Юнг видел возможность обнаружения “филогенетического слоя” предсознания путем объединения рационального и иррационального (символы – инь-ян, ха-тха, андрогин) в “медиумическом транс”, присущем пророкам, поэтам, мистикам, учредителям сект.

В 1913 г. в своей книге “Художники-кубисты” французский поэт Г. Аполлинер писал, что прежде всего художники – это люди, которые хотят стать нечеловеческими. Страдальчески ищут они следы бесчеловечности, следы, которые не встречаются в природе [13, с. 117]. То есть в поиске “бесчеловечного” или “внечеловеческого” нужно преодолеть низшие аспекты – физического и исторического человека с его пред-рассудками, претензиями и ограниченностью. Художники-сюрреалисты (А. Бретон, Л. Арагон, П. Элюар, А. Арто, Х. Миро, С. Дали, П. Пикассо, Ж. Кокто, М. Баскин, Ж. Батай) соединили иррационализм поэта А. Рембо с психоанализом З. Фрейда и стали отстаивать освобождение с помощью творчества “подспудной энергии бессознательного”, репрессированного рассудком. В своем “Втором манифесте сюрреализма” (1929–1930 гг.) А. Бретон провозгласил сюрреализм истиннейшим и более глубоким, чем оккультизм Элиаса Леви, Папюса или Г. Гурджиева.

Благо, даже современная наука объясняет такой регресс проявлениями древней коры головного мозга (“стриопалидарной системы”), которую американский ученый П. Мак-Лин называет “рептилианским мозгом”, унаследованным человеком от рептилий (в то время как “лимбическая система” досталась человечеству в наследство от птиц и млекопитающих, а “неокортекс” появился именно у человека). Есть все основания полагать, что в минуты наплыва сильных чувств происходит переход нашего восприятия с одного уровня на другой. Определенные изменения претерпевает и мышление. Порой оно заметно регрессирует, становится эмоционально-образным [17, с. 209, 211].

Как считает российский этнолог И. Андреев, вожди, старейшины, шаманы, используя навыки эффективного воздействия на психику вечно настороженного человека, были своеобразным “реле”, способным “запустить” фантастически мощный генетический “лифт”, довольно плавно “опускающий”, а затем снова “поднимающий” архаического человека вдоль дерева эволюции на десятки миллионов лет [3, с. 157–158]. Когда шаман танцует у костра и бьет в бубен, вызывая духов, то находящиеся рядом зрители как будто тоже видят духов. На самом деле шаманы вводят себя и людей в глубокий транс. Лабораторные исследования показали, что бой в бубен вызывает изменения центральной нервной системы. Шаман бьет с частотой 4–7 ударов в секунду, этот ритм совпадает с частотой мозговых волн, которые связаны со сновидениями, гипнотическими образами и трансом. Эксперимент советских ученых с использованием электроэнцеелографа обнаружил, что шаман за десять минут исполнения этой “музыки”

достигает такого трансa, которого японские мастера дзен достигают после шестичасовой практики глубокой медитации. Под монотонные ритмы шаманского бубна психическое состояние приходит в норму: “... Племенные пляски вокруг фигуры шамана... представляют собой архаичную технологию вызова массовой истерики из бездн не просто общественного бессознательного, но – филогенетического, связанного с глубинными основаниями видовой (в данном случае – человеческой) солидарности. В этих безднах истероидной субстанции онтологического неадекватa парадоксально зарождается второсигнальный субъект, в самой природе которого воплощен принцип сомнения, и вместе с этим – открытости (к осмыслению). Спонтанное сопротивление истеридной экспансии глубинных структур мозга связано с процессом рационального (логического) осмысливания ситуации, возвращающего субъект познания к закономерностям причинно-следственной зависимости. Логика – это ментальный инструмент торможения абсурда, деабсурдизация действительности. Рациональная речь – торможение истерики, психотерапия мозга. Речь нерациональная – стимулятор истероидных резонансов за счет создания эффекта двусмысленности, неоднозначности норм, поливариантности интерпретаций. Вызвать истерику у собеседника – значит получить над ним магическую власть. Без доли этой власти, хотя бы самой малой, нельзя вообще общаться с собеседником, поскольку от силы вашего внушения зависит смысл вашего сообщения. И наоборот. Если вы не в состоянии впасть в истерику, хотя бы самую поверхностную, вы не сможете адекватно понять послание оппонента, не услышите его слов” [7]. В практике наркологии есть даже т. н. “техника распознавания голоса зависимости” (ТРГЗ), в которой тяга к алкоголю или наркотику интерпретируется как “голос”, эволюционно относящийся к рептилии.

Оппоненты урбанистической цивилизации именно “город” считают таким пусковым реле до-человеческих проявлений. Зоной возвращения сюрреалистического начинается осмысливаться город – как зона возврата праисторических времен, когда формировались фундаментальные архетипы, к которым относится противопоставление “хаос – космос”, “море – земля”, которое осовременивает образ “улица – дом” [16, с. 395]. Появляется книга французского урбаниста Э. Верхарна “Мир” (“Там, наверху”), перекликающаяся с поэмой древней праурбанистической Месопотамии “Энума Элиша” (“Когда наверху”), отражая космогонические споры Земли и Моря, космоса и хаоса. Здесь тоже имеется медитативная длительность образов, психоделия, “виртуальная” игра (на примере божественных сил) и специфические (“небесные”, “потусторонние”) миры, отличные от имеющегося в сущем и оформлены собственной историей: сражения между классами (божеств), межгрупповые споры, изготовление, потеря и возвращение магических вещей-инсигний и т. д. Как раз для месопотамских протогородов и характерен культ рептилоида (знаменитые статуэтки убэйдской культуры). Также в “виках” скандинавов весьма почитался повелитель рептилий Naashaastaak, имя которого часто вырезали рунами на стенах жилищ и храмов [12, с. 246], как и в варяжском Новгороде – культ Коркодела-”Крокодила”.

Признанный авторитет “хуторянства” О. Шпенглер объявил “город” носителем т. н. “чувства пещеры/катакомбы” – типа набожности безвольной покорности, которая не знает духовного “я”, а только “мы”, как в исламе или раннем христианстве [34, с. 42–43]. Если для одних носителем “здорового смысла” является крестьянин – тип человека неолита, тогда, значит, урбанистическое, сюрреалистически-дорефлективное “возвращение в пещеры” является бессмысленным, потому что в человеке под сенью культуры (воспитания, “пайдеумы”) живет не “милый ангел”-художник, а лишь, как отмечает Э. Юнгер, “обитатель пещер (der Hohleinsidler)” во всей распушенности раскрепощающих его инстинктов. В современных городах, вроде бы, снова поднимается в человеке на дыбы зверь – “таинственное чудовище в основе его души” [21, с. 154].

Но для других соискателей “изначальной чистоты”, таких как украинский эстет Б.-И. Антонич, “город” выступает как “почти сфера природы”, что соответствует “райскому городу” древних людей [4, с. 78]. Пещера, помещения, город – это царство женщин, поскольку, как констатирует российский культуролог Г. Гачева, среди обожженной земли, строений, асфальтов, машин единственное, что остается от живой природы, ее груди – это лоно женщины, и к нему совершает приход изнуренный среди огнеземли городской житель [28, с. 116]. Именно в стенах городов происходит “сексуальная революция”, рождается порнография как вид массового искусства, как ранее в стенах и на стенах пещер и храмов легитимизировалось эротическое бытие... С этим подходом солидаризируется английский мыслитель Г. Честертон: город поэтичнее деревни; природа – хаос бессмысленных сил, город – сознательных [33, с. 222].

“Город” – это воспоминание о “потерянном рае”, о палеолитической пещере, в которой были сделаны такие открытия, как огонь, лук, топор, колесо, изобразительное искусство, музыка. Пещера имела много достоинств. При отсутствии письма, звукозаписи и иных способов консервации информации и произведений искусства (кроме скульптуры и наскальных изображений) каждый носил информацию и культурное достояние в себе, пользовался в меру своего таланта и возможностей, опять же, по мере дарования – и дополнял, развивал. Если “жест – это движение души”, то танец – набор жестов. Посмотрите, как танцуют африканцы или полинезийцы, и вы увидите душевную и духовную наполненность в массовом масштабе. Зайдите на любую дискотеку или свадьбу – и вы увидите то же самое. “Итак, вперед, к пещере!” [23].

Однако для оппонентов “пещерников” жители урбанизированной цивилизации – это “новые кочевники (номады, варвары)” мировых столиц, которые полностью утратили свои корни, они не признают своего прошлого и не владеют будущим. Неудивительно, что в 1935 г. в США Г. Вуд выступил с манифестом “риджинализма”, который назывался “Бунт против города”. Он видит миссию США именно в отказе от европейской городской цивилизации и провозглашает возвращение к “почве”, “американскому духу”, к идиллии жизни сел и городков. Вильям Купер в XVIII в. отразил принцип в знаменитом выражении: “The God made the country, and man made town” (“Бог создал село, а человек – город”). Также М. Хайдеггер обнаруживает сущностный опыт неолитического бытия реально существующим в крестьянских хуторах родного ему Шварцвальда [24, с. 47]. Немецкий писатель Э. Юнгер верно заметил: “... Отчеством Хайдеггера была Германия с ее языком. Его родиной был лес. Там – на его тропинках и просеках – он был у себя дома. Его братом было дерево. Когда Хайдеггер учреждал свой язык, углубляясь в работу по отысканию корней, то он делал нечто большее, чем принято, выражаясь словами Ницше, “между нами – филологами”. Он схватывает слово там, где в полной своей зародышевой силе оно еще погружено в молчание, и проращивает его из лесного гумуса” [11]. Философ-экзистенциалист, как резюмирует французский мыслитель Э. Левинас, восходит к языческим “состояниям души”, к укоренению в почве, к тому поклонению, которое поработанные люди отдают своим хозяевам [14, с. 64], т. е., по мнению философа, “онтология природы” по своей сути является тиранией. Такого же мнения и Э.-М. Сиоран (Чоран): “... Румынский крестьянин был прав. Крестьянин, ни во что не верящий, считающий человека потерянным, ничего не способным сделать, и чувствующий себя раздавленным историей” [20].

Аналогично хайдеггеровскому открытию на других территориях действовали философы и писатели: Х.Л. Борхес – в реках Параны и Уругвая, Х. Аргуельес – на плато Мезоамерики, Л. Сенгор – в саваннах Западной Африки, М. Гарви – на нагорьях Эфиопии, Р. Джекобс – в прериях скалистых гор Америки и Канады, К. Леви-Стросс – в джунглях Амазонии. Также украинские мыслители отдают предпочтение тому или иному региону родной страны: Л. Силенко – хуторам степей Правобережья, Ю. Ши-

лов – Северного Приазовья, Я. Орос – полонинам Закарпаття, С. Пушик – карпатському Предгорью, Василий Скуратовский – Правобережному Полесью, В. Дрозд – Южной Киевщине... Также поляк К. Иржиковський, израїльтянин Б.А. Леви и американские “аграрианцы” А. Тейт, У. Фрэнк, Дж. Рэнсом пропагандировали идеалы патриархально-аграрных установок, связывая с ними свои представления о “организмическом единстве” духовной культуры, морального совершенства и эстетических ценностей. Следующая эволюция привела их к симпатии языческим древнеримским поэтам-“неотеорикам”... Также современные российские консерваторы видят спасение России в возрождении на новом уровне общинно-аграрных традиций “вольного земледелия”. Выразителями этой идеи является также группа современных писателей-“деревенщиков”, носителей особого типа мышления, корни которого уходят в глубинную языческую старину. Это современное “поэтическое неоязычество” значительно упростилось по сравнению с языческо-биологическим мироощущением, которое существовало до периода коллективизации, оно стало грубее, проще, с него вытеснена мистика любви, а дано волю “темной мистике почвы и крови” [1, с. 222].

Теоретик Контркультуры Т. Роззак в своей книге “Персона/Планета: Творческая дезинтеграция индустриального общества” (1979 г.) ставил задачу создания “нон-урбанистической цивилизации” путем нейтрализации “урбанистическо-корпоративного” школьного образования. С ним соглашался канадский философ Г.М. Мак-Люэн, считая, что с помощью электронных коммуникаций воспроизводится община, вздымается “глобальная деревня”, “раскрепощенный и безмятежный мир”, а именно – расширение компьютеров открывает для человека пространство обратного движения от рационального к иррациональному. Компьютер выполняет роль медиатора (посредника), его применимость теперь лежит в сфере имажинативной, визуально-образной [6, с. 8]. Постиндустриальное, информационное, постмодерное общество воспринимается, соответственно, как благо, как средство для успешной реализации их главного проекта “возвращения к изначальному”.

1. Агеев А. Варварская лира : очерки “патриотической” поэзии / А. Агеев // Знамя. – 1991. – № 2. – С. 220–231.
2. Андреев А. Л. Искусство, культура, сверхкультура (философия искусства Н. А. Бердяева) / А. Л. Андреев. – М. : Знание, 1991. – 64 с.
3. Андреев И. Л. В джунглях прапамяти : Африканские заметки / И. Л. Андреев // Новый мир. – 1999. – № 3. – С. 150–163.
4. Антонич Б.-І. Як розуміти поезію / Б.-І. Антонич // Сучасність. – 1992. – № 9. – С. 74–78.
5. Арутюнов С. А. Современный синтоизм / С. А. Арутюнов // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии / отв. ред. И. А. Кривелев, Г. Г. Стратанович. – М. : Наука, Глав. ред. восточ. л-ры, 1970. – С. 5–18.
6. Боцман Я. В. Дзен-буддизм в европейській культурі : автореф. дис. на здобуття наук ступеня канд. філос. наук / Я. В. Боцман. – Х. : Вид-во ХДУ, 1999. – 16 с.
7. Видеманн В. Экзогамия и матриархат [Электронный ресурс] / В. Видеманн. – Режим доступа : <http://www.liveinternet.ru/users/644802/post270410049>.
8. Губин В. Д. Философия: актуальные проблемы / В. Д. Губин. – 2-е изд., стер. – М. : Омега-Л, 2006. – 370 с.
9. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский ; сост., послесл., коммент. С. А. Вайгачева. – М. : Книга, 1991. – 574 с.
10. Зарифуллин П. Меркурий. Русский. Народ [Электронный ресурс] / П. Зарифуллин. – Режим доступа : <http://www.peoples-rights.info/2010/01/merkurij-russkij-narod>.
11. История философии : Запад – Россия – Восток (кн. 4 : Философия XX в.) [Электронный ресурс]. – М. : “Греко-латинский кабинет” Ю. А. Шичалина, 1999. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000197/st018.shtml>.

12. Колесов Е. Руны. Футарк классический и арманический / Е. Колесов, А. Торсен. – Пенза : Золотое сечение, 2007. – 260 с.
13. Куликова И. С. Философия и искусство модернизма / И. С. Куликова. – 2-е изд., дополн. – М. : Политиздат, 1980. – 272 с.
14. Левинас Э. Тотальность и бесконечное : Эссе о внешности / Э. Левинас ; пер. с фр. // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 54–67.
15. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. – М. : Гнозис ; Прогресс, 1992. – 272 с.
16. Лященко І. Ф. Перспективи української художньої культури: аспекти естетичної прогностики / І. Ф. Лященко, І. М. Юдкін // Українська художня культура / за ред. І. Ф. Лященка. – К. : Либідь, 1996. – С. 390–401.
17. Макаров А. М. Світло українського бароко / А. М. Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 288 с.
18. Назаретян А. П. Заметки о человеческой истории и “соловьях палеолита” [Электронный ресурс] / А. П. Назаретян. – Режим доступа : <http://www.evolbiol.ru/akop.htm>.
19. Нолл Р. Арийский Христос : Тайная жизнь Карла Юнга / Р. Нолл ; пер. с англ. – М. : Рефлбук ; К. : Ваклер, 1998. – 432 с.
20. Огаркова Т. Чоран / Сьоран : одна людина, два життя / Т. Огаркова // Критика. – 2012. – № 1–2. – С. 14.
21. Одуев С. Ф. Тропами Заратустры (Влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию) / С. Ф. Одуев. – М. : Мысль, 1971. – 288 с.
22. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. с исп. ; отв. ред. М. А. Киссель ; послесл. Х. Мариаза и А. Б. Зыкова. – М. : Наука, 1991. – 672 с.
23. Осьмак А. Куди веде рок? : “Хеві метал” – прояв особистісної свободи / А. Осьмак // Соціалістична культура. – 1990. – № 1. – С. 3.
24. Подорога В. А. “Фундаментальная антропология” М. Хайдеггера / В. А. Подорога // Буржуазная философская антропология XX века / отв. ред. Б. Т. Григорьян. – М. : Наука, 1986. – С. 34–49.
25. Полемос Хайдеггера: от Бытия к Политике (реферативный перевод Gregory Fried. Heidegger’s Polemos: from Being to Politics) [Электронный ресурс] / реферат. пер. City Twilight. – Режим доступа : <http://hpsy.ru/public/x1487.htm>.
26. Спивак М. Л. “Ужин со Штейнером...” (Письмо Андрея Белого Михаилу Сизову) / М. Л. Спивак // Известия Рос. АН. Серия литературы и языка. – 2000. – Т. 59, № 1. – С. 44–59.
27. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада : Познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика ; Петербург. Востоковедение, 2005. – 480 с.
28. Тримбач С. Еротика і українське буття / С. Тримбач // Нариси української популярної культури / за ред. Щ. Гриценка. – К. : УЦДК, 1998. – С. 115–138.
29. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / А. Н. Уайтхед ; пер. с англ. ; общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. – М. : Прогресс, 1990. – 717 с.
30. Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – 445 с.
31. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; пер. с нем. // Проблема человека в западной философии : сб. переводов / отв. ред. Ю. Н. Попова. – М. : Прогресс, 1988. – С. 314–356.
32. Хиггинс Р. Седьмой Враг. Человеческий фактор в глобальном кризисе (Главы из книги) / Р. Хиггинс ; пер. с англ. // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности / сост. Л. И. Василенко, В. Е. Ермолаева. – М. : Прогресс, 1990. – С. 26–75.
33. Честертон Г. К. Эссе / Г. Честертон ; пер. с англ. // Самосознание европейской культуры XX века : Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе / сост. Р. А. Гальцева. – М. : Политиздат, 1991. – С. 28–230.
34. Шпенглер О. Закат Европы : Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер. с нем. ; авт. коммент. Ю. П. Бубенков, А. П. Дубнов. – Минск : Попурри, 1998. – Т. 1 : Образ и действительность. – 688 с.

The article examines the views of M. Heidegger on language as a medium fullest meaning of life and that disclosure is in the process of searching and attempts to revive previously unrealized possibilities of culture, but the rudiments ("embryos") which are available in most languages. Actually the current state of Postmodern as total tolerance to all previously disputed methodological principles of Modern science is regarded as the time when a person can try to touch as close to the truth.

Keywords: Heidegger, language, "home life", "the shepherd of being", fantastic etymology, mythopoiesis, urbanism, rusticalism, Postmodern.

УДК 168.521

Anastasiia Cheiz

PARADYGMAT DEWIACYJNY MIKROFIZYKI

У статті обґрунтовується поняття девіантної парадигми мікрофізики, що виступає як розширення парадигми класичної фізики. Девіантна парадигма репрезентується копенгагенською інтерпретацією квантової механіки, аргументується її феноменотехнічна обумовленість й епістемологічна відкритість.

Ключові слова: девіантна парадигма, копенгагенська інтерпретація квантової механіки, феноменотехніка, епістемологічна відкритість.

Strategie konstruowania dewiacyjnego fizycznego obrazu rzeczywistości

Termin "dewiacyjny" (łac. *deviare* – odchyłać się), stosowany jest w niniejszym artykule dla określenia paradygmatu naukowego, następującego po paradygmacie klasycznym, i oznacza etymologicznie: (1) silne odchylenie od normy w zachowaniu, postępowaniu lub myśleniu; (2) znaczne naruszenie równowagi jakiegось struktury lub systemu [1]. Termin ten ma utrwaloną konotację socjologiczną, a nawet medyczną – obie w pewnym stopniu zyskują usprawiedliwienie w zastosowaniu do fenomenu, którym jest nauka. Socjologiczna konotacja dewiacji może być powiązana z historią zewnętrzną nauki, a medyczna – z historią wewnętrzną. Pierwsza z nich, dotycząca odchylenia pewnej jednostki lub grupy od norm działalności społecznej, w stosunku do paradygmatu naukowego może oznaczać kwestionowanie lub rezygnację wspólnoty z obecnie obowiązujących reguł i wzorów działalności badawczej. W tym sensie twórcy kopenhaskiej mechaniki kwantowej zaproponowali interpretację pod wieloma względami dewiacyjną wobec mechaniki klasycznej, tym samym wchodząc w konfrontację ze zwolennikami tej ostatniej. Medyczna, a może raczej psychiatryczna konotacja terminu "dewiacyjny" w zastosowaniu do nauki będzie dotyczyła już nie wspólnoty naukowej jako zjawiska społecznego, a specyfiki myślenia i konstruowania teoretycznego, przysługującego tej wspólnotce. W tym sensie dewiacyjność określanego w tym artykule paradygmatu uwarunkowana jest przez odchylenie immanentnej mu racjonalności naukowej od kryteriów racjonalności klasycznej.

Jeśli mechanistyczny obraz rzeczywistości, skonstruowany przez klasyczny paradygmat, uchodził za obraz ogólnonaukowy, to dla dewiacyjnego paradygmatu fizyczny obraz rzeczywistości okazał się tylko jednym z szeregu poglądów na świat, proponowanych przez różne nauki. Dewiacyjny paradygmat zrezygnował z wygodności metafizycznego realizmu, który zapewniał całościowy i poglądowy obraz "obiektywnej" rzeczywistości, z kolei akceptując tezę o ontologicznej względności każdego jej obrazu. Autorefleksja dewiacyjnej racjonalności doszła do uświadomienia sobie swojego uwarunkowania zewnętrznego, a zwłaszcza historycznego i technicznego. W przeciwieństwie do klasycznego ideału ostatecznej unifikującej teorii fizycznej, w paradygmacie dewiacyjnym dopuszcza się "prawdziwość" kilku heterogenicznych teorii jednocześnie, gdyż jak obecnie się zakłada, każda z teorii może zawierać "moment obiektywności".

Licząc się z postęпами technicznymi, które coraz bardziej wzmacniają naturalne zdolności poznawcze człowieka, dewiacyjna racjonalność uwzględnia korelację pomiędzy ontologicznymi postulatami nauki i zabiegami eksperymentalnymi, za pośrednictwem których

udostępniają się badane fenomeny. Z racji tego akceptuje się przede wszystkim takie typy teoretycznego wyjaśnienia i opisu rzeczywistości fizycznej, które w sposób jawny zawierają powołania na instrumentarium i procedury działalności poznawczej. Między innymi fizyka kwantowa, która uwzględnia, że technika pozwala na uzyskanie wiedzy o stanach mikrorzeczywistości, która może być wyrażona przez narzędzia matematyczne, chociaż bezpośrednio jej sprawdzenie wychodzi poza granicę zdolności percepcyjnych człowieka. Mówiąc bardziej poetycko, dewiacyjna racjonalność zważa na tę okoliczność, że odpowiedzi przyrody na pytania naukowców zależą nie tyle od struktury samej przyrody, co od sposobu postawienia pytań, który z kolei jest uwarunkowany historycznie.

Większość definicji fenomenów rzeczywistości fizycznej zyskała w ten sposób zapośredniczenie w środkach technicznych, a niektóre przekształciły się w określenia wręcz instrumentalne. Język nauki dewiacyjnej faktycznie jest metajęzykiem nieustannie przekraczającym znaczenia pojęć, które nie są po prostu substytutami rzeczy, lecz indywidualnymi momentami w ciągłym procesie rozszerzenia skali myślenia naukowego. Absolutne pojęcia klasycznej racjonalności (np. czas, przestrzeń, substancja) uległy relatywizacji dzięki włączeniu się do procesu nieprzerwanej eksperymentalnej weryfikacji. Dla epistemologicznego profilu każdego z powyższych pojęć oznacza to przejście w stadium surracjonalistyczne i przekształcenie się w pojęcie otwarte, zdolne połączyć w sobie różnorodne i nawet sprzeczne ze sobą treści.

Dla przykładu, metafizyczne jądro klasycznego paradygmatu – pojęcie substancji zostało uogólnione do whiteheadowskiego pojęcia surstancji. Surstancja występuje jako skrajny przypadek substancji, zawierający w sobie uniwersum wszystkich potencjalnych jej stanów, ukazujących się w drodze eksperymentalnej. Dla całościowego teoretycznego ujęcia rzeczywistości to oznacza, iż w zamian za kartezjańską intuicyjną oczywistość dewiacyjna racjonalność wprowadziła bardziej rozszerzone instrumentalistyczne wyobrażenie o operacyjnej oczywistości, właściwej dewiacyjnemu fizycznemu obrazowi rzeczywistości.

W dewiacyjnym paradygmacie naukowym technicyzacji na poziomie empirycznym towarzyszy wysoki stopień matematyzacji na poziomie teoretycznym. Właśnie pod zarzutem nadabstrakcyjności realności odmawiają dewiacyjnemu naukowemu obrazowi rzeczywistości legitymizacji. Usprawiedliwiając tezę, że formalna organizacja rzeczywistości jest raczej sukcesem niż kłopotem współczesnej fizyki, G. Bachelard replikuje w sposób następujący: “Dowolna czysta idea dubluje się w psychologicznym zastosowaniu przez przykład, za którym otwiera się realność” [2, s. 174]. Więc jak projekt obecnie wyprzedza eksperymentowanie, tak manipulowanie strukturami matematycznymi z góry zakłada pewną ich korelację z rzeczywistością fizyczną, tym samym uwzględniając niezwykle doniosłość matematyki dla współczesnej fizyki.

W pracy “Nowy duch naukowy”, przenikniętej nastrojem totalnej komplementarności, G. Bachelard ujmuje nowy rozum naukowy jako ufundowany na dwóch współrzędnych metafizykach – realizmie i racjonalizmie, w równej mierze przekonujących i naturalnych dla niego, aczkolwiek pozornie sprzecznych. Antycypując późniejsze dociekania można powiedzieć, że nieustanne spory wokół zupełności kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej, za którymi stoi dawny antagonizm pomiędzy realistami i racjonalistami, są sporami o doręczność sprowadzenia tej teorii do jednej z dwóch postaci; bez jakichkolwiek “domieszek” empirycznie zinterpretowanych obiektów abstrakcyjnych do sieci fundamentalnych obiektów teorii, lub odwrotnie – bez wprowadzenia obiektów niepodlegających całościowej empirycznej interpretacji do argumentacji doświadczalnej.

Jednak, jak na to wskazał G. Bachelard, nie ma absolutnego realizmu, zarówno jak i racjonalizmu, są one dialektycznie powiązane: “[...] realizm, dotknięty naukowym wątpliwym już nie będzie dawnym realizmem. Racjonalizm, zmieniwszy swoje aprioryczne twierdzenia w związku z rozszerzeniem geometrii na nowe obszary, nie może dalej pozostawać

zamkniętym racjonalizmem” [2, s. 159]. Tak pojmowana nauka naprawdę konstytuuje nową filozofię, gdyż zetknąwszy się z rzeczywistością, jaka powstaje w technicznie zaawansowanych doświadczeniach mikrofizyki, rozum naukowy upewnił się w niezbędności tak realistycznego, jak i racjonalistycznego języka dla jej racjonalizacji i eksplikacji. Współczesna filozofia fizyki musi połączyć te dwa podejścia dla bardziej adekwatnego wyrażenia dynamizmu nauki i zostać w tym sensie jedynie otwartą filozofią, niezdolną do zachowania “czystości” filozofii spekulatywnej. Ta otwartość może być spowodowana przez nakierowanie epistemologicznego wektora od zawartości rozumu naukowego do zawartości rzeczywistości fizycznej. Rozum naukowy ciągle dąży do ustanowienia odpowiedniości swoich konstrukcji rzeczywistości w drodze wielokrotnych eksperymentalnych weryfikacji i doprecyzowań.

Idea, że rozszerzenie nauki, jej stawanie się nie może być skutkiem wyłącznie realistycznego potraktowania fenomenów, przewija się przez cały dorobek G. Bachelarda. W jego rozumieniu owo stawanie się ma charakter noumenalny: “Pierwotnie powstają one [fenomeny. – A.C.] jako noumeny, skierowane na poszukiwanie swojego fenomenu” [2, s. 184]. W taki sposób rozum naukowy dąży do dopełnienia przez nadanie swoim konstrukcjom zawartości doświadczalnej. Stąd wynika, że rozum realistyczny niezdolny jest do podjęcia ryzyka w postaci beztroskiej działalności wyobraźni twórczej, gdyż obawia się, że ukształtowane w taki sposób abstrakcje będą “wisieć” w przestrzeni możliwości, nie dysponując realnymi odpowiednikami. Tymczasem nowy rozum naukowy ryzykuje za każdym kolejnym doświadczeniem, weryfikującym wytwory jego żwawej konstruktywistycznej gry. Naukowy obraz rzeczywistości, jakim go przedstawia dewiacyjny paradygmat naukowy, jest ukształtowany z tego, co G. Bachelard nazywał “noumenalnym kontekstem”, przeznaczonym dla ukierunkowania działalności eksperymentalnej.

Świadome odejście od podstawowych przesłanek fizyki – elementarnych wrażeń zmysłowych samym naukowcom do dnia dzisiejszego wydaje się czymś zaskakującym i paradoksalnym. Dla usprawiedliwienia tego stanu przytoczę konstatację G. Bachelarda, iż obecnie “[...] realizacji daje się preferencję wobec rzeczywistości” [2, s. 187] i to przesuwając rzeczywistość na niższy poziom. “Paradoksalność” manifestująca się w obrębie dewiacyjnego paradygmatu, zgodnie z zasadą racjonalizacji, ma być traktowana nie jako coś wymagającego natychmiastowej niwelacji, lecz jako naturalny stan rozumu naukowego, antycypowany i akceptowany przez samą naukową racjonalność. Fizyka przecież bada już nie samą tylko przyrodę, a głównie nadbudowę, wznoszoną przez nią nad przyrodę, a “[...] duch, kształtujący się w pracy z niewiadomym materiałem, wyszukuje w realnym to, co przeczy uprzedniej wiedzy” [2, s. 165]. Nawiązując do diagnoz J.-F. Lyotarda, można zaryzykować twierdzenie, że dewiacyjna racjonalność naukowa zyskuje legitymizację już nie przez zmysłowe analogie, jak to odbywało się z racjonalnością klasyczną, lecz przez paralogie (łac. *para* – wbrew) – kwestionowanie postulatów zdrowego rozsądku: “Dowolne zasady ortodoksyjnego [klasycznego. – A.C.] rozumu mogą być dialektyzowane i wyjaśnione za pomocą paradoksu” [2, s. 170]. Współczesny fizyk, wspólnie z filozofem, nie powinien celowo doszukiwać się w nauce potwierdzeń jej harmonijnej odpowiedniości wobec rzeczywistości fizycznej *jaka-ona-jest*, a odwrotnie – ukazywać rozbieżności między rzeczywistością i akceptowanym jej obrazem.

Dewiacyjny paradygmat naukowy można nazywać paradygmatem w sensie kuhnowskim o tyle, o ile w postaci fundamentalnego postulatu ogłasza nieobecność fundamentalnych postulatów *sensu stricto*, a raczej ciągle przemijanie dotkniętych dialektyką założeń. Jak na to wskazały doświadczenia uzyskane w obrębie mechaniki kwantowej, jest ona anormalną w stosunku do ontologicznych przesłanek, tworzących fundament logiki klasycznej. Generalną strategią konstruowania dewiacyjnej ontologii, mniej apodyktycznej niż klasyczna “metafizyka sprzeczności”, jak zasugerowałam powyżej, jest komplementacja – zsynchronizowane

stosowanie realistycznego i racjonalistycznego podejścia. Bytowi fizycznemu, jaki ukazuje się w eksperymentach kwantowo-mechanicznych, dewiacyjna racjonalność przypisuje wzajemnie dopełniające się predykaty, zarazem zostawiając pewną lukę nieoznaczoności dla wyboru pomiędzy nimi. Cząstka elementarna dla mikrofizyki jest “o tyle stawaniem się, o ile jest bytem, o tyle ruchem, o ile i rzeczą” [2, s. 170]. Struktura materii powstaje jako taka, której elementy można opisać w równej mierze jako proste i złożone, zmienne i niezmiennie. Świetnie to ujmuje Z. Majewski w “Dialektyce struktury materii”: “Składniki te są złożone w tym sensie, że są układami składników niższego od nich rzędu, są jednak równocześnie proste w tym sensie, że ich podział na składniki niższego rzędu jest podziałem na części jakościowo odmienne. Są one podzielne i niepodzielne równocześnie w tym sensie, że [...] trudniej je podzielić na części niż wyodrębnić z otoczenia. Są one zmienne i niezmiennie równocześnie w tym sensie, że są względnie trwałe, nawet pod względem ich własności” [3, s. 132].

Mechanika kwantowa obfituje w przeczące sobie nawzajem hipotezy, które z kolei mogą wchodzić w sprzeczność z głównymi postulatami teorii. Jednak, będąc skutecznymi w praktyce badawczej, nie pozwalają na swoje wyeliminowanie z nauki, a wymagają raczej wyznalezienia nowych logicznych środków dla swojego uteoretyzowania. Tak oto fenomenotechniczne postępy, dokonywane przez mechanikę kwantową, przyczyniły się do widocznych zmian w logice, która już nie stoi obok niedających się powstrzymać transformacji przyrodzownawstwa, jak to cechowało jej poprzedniczkę. W “Krytyce rozumu naukowego” K. Hübner trafnie zdiagnozował, że wraz z postępami nauk szczegółowych, logika jako taka traci status aprioryczny, pozostawiając za sobą jedynie kompetencję metodologii, stosowanej dla konstruowania nowych logicznych form [4, s. 199]. Trzem filarom klasycznego paradygmatu, którymi były logika arystotelesowska, geometria euklidesowa i mechanika newtonowska, dewiacyjna racjonalność rzuca wyzwanie w postaci logiki niearystotelesowskiej, geometrii nieeuklidesowej i mechaniki kwantowej. Na poziomie metateoretycznym powyższe dziedziny zyskują uogólnienie w epistemologii niekartezjańskiej.

Doświadczenie Younga i “logika wyobraźalna”

Eksperyment Younga, określany przeze mnie jako doświadczenie dewiacyjne, potwierdził falową naturę światła, podważywszy tym samym autorytet newtonowskiej korpuskularnej koncepcji wraz z jej podłożem – zasadą lokalnego realizmu. Tej ostatniej zasadzie przeciwstawia się zasada dualizmu, aktualizowana przez mechanikę kwantową. Przebieg tego eksperymentu konsekwentnie wyraził prof. A. Łukasik w artykule “Mechanika kwantowa a zdrowy rozsądek”. Kluczowymi jego momentami są następujące. Ze źródła Q emitowane są cząstki (np. elektrony lub fotony), które przechodzą przez przesłonę ze szczelinami 1 i 2, a następnie docierają do ekranu E , na którym zostawiają ślady w miejscach, na które trafiły. Cząstki można przepuszczać przez układ pojedynczo, tak, że w zadanym czasie tylko jedna cząstka przechodzi przez przesłonę i trafi na ekran. Ten warunek, jak uważa prof. A. Łukasik, “upoważnia nas do twierdzenia, że elektrony lub fotony są właśnie cząstkami, czyli obiektami dobrze zlokalizowanymi w przestrzeni” [5, s. 101–102]. Jednak gdy przez szczeliny przechodzą setki lub tysiące cząstek, na ekranie pojawia się obraz interferencyjny, taki, jakby przez układ dwóch szczelin przechodziły fale. O interferencji można mówić jedynie wówczas, gdy są przynajmniej dwa źródła fal, co znaczy, że fala przechodzi jednocześnie przez dwie szczeliny. Na ekranie zaś obserwuje się wyraźny ślad przemawiający na korzyść tego, że do ekranu dotarła właśnie cząstka [5, s. 101–102]. Główną ontologiczną przesłanką eksperymentu jest to, że elektrony są cząstkami materialnymi, a logiczną – że każda cząstka przechodzi albo przez szczelinę 1, albo przez szczelinę 2, *tertium non datur*. Tym niemniej, jak to zapewnił fenomenotechniczny charakter eksperymentu, powyższe przesłanki, wraz z ich logicznymi i fenomenologicznymi konsekwencjami, są fałszywe. Indeterministyczny charakter przebiegu eksperymentu wymaga uzupełnienia równania przez tzw. funkcję prawdopodobieństwa, zapewniającą statystyczny charakter rezultatom doświadczenia.

Zwykle eksperymentowanie odróżnia się od fenomenotechniki tym, że eksperyment realizuje się w warunkach kontrolowanych, fenomenotechnika zaś w warunkach niepodlegających pełnej kontroli. W procesie fenomenotechniki nie sposób uchwycić mikrorzeczywistości jako rzeczywistości samej w sobie, a tylko jako realizowanie się rzeczywistości. Jest ona w tym sensie stochastycznym tworzeniem się nowych fenomenów. Fenomenotechniczna specyfika doświadczenia Younga polega na tym, że umieszczając w pobliżu szczelin odpowiednie detektory, można ustalić, przez którą ze szczelin właśnie przeszła cząstka, jednak oznacza to zmianę warunków eksperymentalnych i pociąga za sobą zmianę wyników, a mianowicie zniknięcie obrazu interferencyjnego. Jeśli badacze nie monitorują, przez którą szczelinę przeszła cząstka, to na ekranie pojawia się interferencja, a dla jej opisu stosuje się obraz falowy. Jeśli zaś w eksperymencie jest stosowany detektor rejestrujący, przez którą szczelinę przeszła cząstka, to znika interferencja, a przy opisie musi zostać zastosowany obraz korpuskularny.

Tak więc dewiacyjność powyższego doświadczenia jest dewiacyjnością względnie zdroworozsądkowych postulatów mechaniki klasycznej i polega na konieczności stosowania dla jego opisu zarówno korpuskularnych, jak i falowych wyobrażeń: “Dysponujący dwoistą istotą obiekt mikrofizyki powstaje jako bardziej ogólny przypadek niż obiekt zdrowego rozsądku, dysponujący jednolitą istotą” [2, s. 251].

Próbnymi dopełnienia klasycznej logiki, zmierzającymi do nadania jej postaci bardziej „elastycznej” wobec doświadczeń kwantowo-mechanicznych, były m. in. trójwartościowa logika J. Łukasiewicza, skierowana przeciwko fatalizmowi logicznemu, wielowartościowa logika H. Reichenbacha, celowo dostosowana do osobliwości eksperymentów na makropoziomie, oraz poprzedzająca je chronologicznie “logika wyobrażalna” N. Wasiljewa, zaproponowana w cyklu wykładów prowadzonych w latach 1910–1913 na Uniwersytecie Petersburskim.

Nie odmawiając logice arystotelesowskiej kompetencji uogólnienia doświadczenia potocznego, N. Wasiljew w swojej propozycji wychodził od tezy, iż dostarcza ona jedynie “pozytywnych” wrażeń, co pozwala nam, ludziom, na rozróżnienie przeciwieństw i operowanie dwoma typami sądów – twierdzącymi ($S \in P$) i przeczącymi ($S \in \sim P$). Logika klasyczna z tego punktu widzenia jest jedną z możliwych “prawdziwych” logik oraz stałą bazą dla kombinacji alternatywnych logik. Jeśli zaś dopuścić możliwość uzyskania “negatywnego” doświadczenia, dostarczonego przez rzeczywistość odmienną od “rzeczywistości arystotelesowskiej”, to dla przyswojenia go przez podmiot poznający niezbędna jest odmienna logika: “Śmieszna zarozumiałością wydaje się przekonanie, że wszystkie istoty myślące są powiązane logiką Arystotelesa” [6, s. 25]. W hipotetycznej rzeczywistości fizycznej, zamieszkałej przez istoty z odmienną organizacją biologiczną (a więc i intelektualną), rządzonej odmiennymi prawami fizycznymi, muszą obowiązywać odmiennie prawa myślenia, a zatem i prawa logiki. Wynika stąd, że jeśli rozpatrywać prawa logiki jako normy prawidłowego myślenia, to ich istota okazuje się być podobna do istoty praw cywilnych lub moralnych, które są zrelatywizowane historycznie, geograficznie itd.

Podobnie jak geometria euklidesowa pretenduje do empirycznego potwierdzenia w pozornie oczywistym dla zmysłów piątym postulatcie, tak klasyczna logika upatruje swoje empiryczne udowodnienie w zasadzie niesprzeczności. W przypadku rezygnacji z tej zasady do logiki da się wprowadzić trzeci typ twierdzeń, który N. Wasiljew nazwał indyferentnym ($S \in (P \vee \sim P)$) [6, s. 126]. Na uzyskaną w taki sposób logikę już nie rozciąga się prawo wyłączonego środka, gdyż wraz ze skomplikowaniem architektониki rzeczywistości wyobrażonych (wielowymiarowych) komplikuje się i logika, dysponująca dowolną ilością wartości. Prawo *tertium non datur* jest stosowalne do rzeczywistości danej w zmysłach: “[...] czerwone nie może być niebieskim, mała nie może być człowiekiem, ruch nie może być spokojem” [6, s. 127]; dla rozumu naukowego zaś stosowalne jest prawo *quatum non datur*.

Zasada niesprzeczności może stosować się zarówno do tzw. materialnego, jak i

formalnego aspektu logiki (podział na logikę empiryczną i metalogikę), tzn. albo odmawiać obiektom fizycznym możliwości jednoczesnego posiadania przynajmniej dwóch sprzecznych właściwości, albo odmawiać twierdzeniom możliwości bycia jednocześnie prawdziwymi i fałszywymi. Dla rozpatrywanego przedtem doświadczenia Younga powyższe skutkuje tym, iż nawet jeśli dualizmu korpuskularno-falowego nie należy w ślad za realistami uważać za własność ontologiczną mikrorzeczywistości, to dualizm z powodzeniem może przysługiwać formalnemu opisowi doświadczenia tej rzeczywistości, zapewniany przez jedną z “logik wyobraźalnych”.

Kopenhaska interpretacja mechaniki kwantowej jako interpretacja otwarta

Problem mikrofizyki, dziedziny tak zdystansowanej wobec zmysłów człowieka, jest przede wszystkim problemem interpretacji – przełożenia formalizmu matematycznego na “przedmiotowy” język faktów [7, s. 40], czyli, innymi słowy, ustanowienia referencji pomiędzy formalnymi strukturami matematycznymi a rzeczywistością fizyczną. W przypadku mechaniki kwantowej procedura interpretacji również może być ujmowana w sposób tradycyjnie hermeneutyczny – jako sposób zrozumienia pewnego fenomenu, jego racjonalizacja, pogodzenie z powszechnie obowiązującymi faktami i wyobrażeniami.

Uwzględniając powyższe, można powiedzieć, że paradygmat dewiacyjny jest paradygmatem otwartym. W obecnym kontekście przez otwartość rozumiem otwartość epistemologiczną, słusznie sprowadzoną przez J. Czernego do faktu, iż “[...] w wyniku rozpoznania badawczego dopuszcza się wieloznaczność rozmaitych rozwiązań czy rozstrzygnięć poznawczych w ramach teorii lub też wyklucza się jakiegokolwiek rozstrzygnięcia” [8, s. 7]. Jak sądzę, kopenhaska interpretacja jest interpretacją otwartą, gdyż zawiera w sobie permanentne wrażenie zdziwienia rzeczywistością – potężny heurystyczny bodziec, powodujący różnorodność interpretacji i intensyfikację technicznych postępów. Zresztą samo pojęcie “otwartość” etymologicznie zakłada relację “wobec czegoś”, jest w pewnym sensie stanem prowokującym różnorodne uzupełnienia i liczącym się z nimi. Jeśli klasyczny determinizm związany jest z pojęciem układu niezakłóconego, izolowanego od jakichkolwiek wpływów zewnętrznych, to indeterminizmowi w paradygmacie dewiacyjnym odpowiada pojęcie układu otwartego, czyli takiego, który podlega wpływom i zmienia się wskutek nich. Układ kwantowy jest w tym sensie układem otwartym.

Otwartość epistemologiczna zapewniona jest głównie przez zasadę nieoznaczoności Heisenberga, głoszącą, iż istnieją takie pary wielkości, które nie mogą być określone z jedną dokładnością. Przy czym nieoznaczoność w interpretacji kopenhaskiej nie jest stanem totalnej niewiedzy lub niemocy naukowej, lecz – mówiąc językiem metafizyki – stanem permanentnej potencjalności. Nieoznaczoność osłabia klasyczne przekonanie, że nauka jest pozbawiona nieokreśloności, niepewności, wieloznaczności i innych słynnych wskaźników niezupełności. Przeciwnością otwartości racjonalności naukowej jest zamkniętość, która w przypadku kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej może skutkować takim jej uzupełnieniem, które pozwoli na skonstruowanie na jej podstawie całościowego i pogładowego obrazu mikrorzeczywistości zgodnego z wyjściowymi postulatami realizmu metafizycznego. Ten ostatni jest skierowany na badanie przedmiotów empirycznych, u podstaw fizycznego bytu których zakłada on metafizyczny fundament, zapewniający całościowość zarówno substancji fizycznej, jak i doświadczenia eksperymentalnego.

Dyskusję pomiędzy Einsteinem, Podolskim i Rozenem z jednej strony i Bohrem z drugiej uznaje się obecnie za dyskusję o fizycznym sensie funkcji falowej w kopenhaskiej interpretacji. Dyskusja ta jest wielostronnie zanalizowana, a źródło nieporozumienia wykryte. Można powiedzieć, że wybitni fizycy dyskutowali na różnych poziomach językowych (język faktów – metafizyka) i posługiwali się różnymi metafizykami (realizm – transcendentalizm). Niemniej jednak ten fakt nie osłabia mocy heurystycznej tej dyskusji, a ewentualnie nawet pozwala na ogarnięcie niektórych naturalnych skłonności rozumu naukowego.

Wyjściowym pojęciem interpretacji kopenhaskiej jest pojęcie stanu układu kwantowego, który opisuje się przez funkcję falową. W EPR-argumentacji stan układu został potraktowany z perspektywy realizmu metafizycznego – jako stan obiektywny i niezapośredniczony przez wiedzę o nim uzyskaną. Taki sens zwykle przypisuje mu się w mechanice klasycznej. Bezsprzecznie, mechanika kwantowa również uprawia badanie obiektywnych własności rzeczywistości, bo jej prawa są sugerowane przez samą mikrorzeczywistość, a nie przez produktywną wyobraźnię teoretyków. Tym niemniej, pojęcie o stanie układu kwantowego w interpretacji kopenhaskiej nie należy do pojęć w klasycznym sensie obiektywnych. Stąd wynikają słynne paradoksy (np. superpozycja stanów i “upiorne oddziaływanie na odległość”) tej interpretacji i zarzuty o jej niezupełność.

Jeśli podtrzymywać realistyczne stanowisko w kwestii interpretacji stanu układu kwantowego, przyjmując, że funkcja falowa opisuje obiektywny stan, to rzecz jasna rezultat takiego opisu będzie miał charakter paradoksu. Przecież trudno pogodzić ze zdrowym rozsądkiem eksperymentalną sytuację, w której tylko jedna z wartości pomiaru dysponuje statusem obiektywnie realnej: albo pęd, albo położenie cząstki. A w dodatku sytuację, w której obiektywny stan układu zmienia się wskutek dokonania zabiegów pomiarowych nie na tym, a na dowolnym innym układzie, nieoddziałującym na ten pierwszy. Pozorna paradoksalność zostaje zneutralizowana pod warunkiem rezygnacji z klasycznego “obiektywnego” potraktowania funkcji falowej i akceptacji tego, że opisuje ona stan układu w sensie kwantowym, innymi słowy “wiedzę o stanie, uzyskiwaną w wynikach pewnych maksymalnie ścisłych eksperymentów”.

Pod maksymalnie ścisłym eksperymentem rozumie się taki eksperyment, który pozwala uzyskać wszystkie wielkości, jakie tylko mogą być znane jednocześnie. Takie rozumienie eksperymentu jest stosowane zarówno w mechanice kwantowej, jak i klasycznej. Z tą tylko różnicą, iż w mechanice klasycznej maksymalnie ścisłym eksperymentem jest jednokrotny eksperyment, gdyż dwa (albo więcej) maksymalnie ściśle eksperymenty dostarczają identyczną wiedzę. A jeśli rezultat eksperymentu jest powtarzalny to, jak sądzą zwolennicy realizmu metafizycznego, odwzorowuje on obiektywną rzeczywistość *jaka-ona-jest*.

Odmierna sytuacja poznawcza ma miejsce w mechanice kwantowej. Zasada nieoznaczoności wskazuje, iż dwa i więcej różne eksperymenty mogą dostarczać wykluczających się nawzajem wyników. Znajomość pędu cząstki wyklucza znajomość położenia, a każda próba określenia drugiej wielkości niweluje wiedzę o pierwszej i odwrotnie. Co więcej, dopuszcza się nieograniczoną ilość rezultatów eksperymentów – uzyskanych i jeszcze nie uzyskanych. Żadne “rozumne” – zdaniem Einsteina – wyjaśnienie rzeczywistości nie powinno dopuszczać podobnych niedoskonałości [9, s. 446].

Jednolitość zarówno substancji, jak i doświadczenia, postulowana przez klasyków naukowych jako daność ontologiczna, dla szkoły kopenhaskiej okazała się wąskim schematem, przeszkadzającym w uporządkowaniu eksperymentalnej polimorficzności substancjalnych stanów. W mechanice kwantowej zachodzi tzw. dyspersja, czyli rozproszenie jednolitego eksperymentu w szeregu nieredukowalnych doświadczeń. W terminologii G. Bachelarda uwidoczniła ona konfiguracyjność fenomenu kwantowego i powiązuje w całość wszystkie potencjalnie nieskończone wyniki eksperymentów, same w sobie niebędące naturalną całością. Jak już powiedziałam, opisuje ona nie zmiany “obiektywnego stanu układu kwantowego”, a zmiany “wiedzy o stanie”. Tak więc rzeczywistość w opisach kopenhaskiej interpretacji jest fenomenem pośrednim w stosunku do rzeczywistości *jaka-ona-jest*. Mediatorem pomiędzy rzeczywistością w sensie klasycznym i rzeczywistością w sensie kwantowym okazuje się technika.

Posługując się Kantowskim rozróżnieniem na fenomen i noumen, można zaryzykować tezę, że noumenowi w interpretacji kopenhaskiej odpowiada rzeczywistość w sensie klasycz-

nym. Fenomenowi zaś odpowiada rzeczywistość w sensie kwantowym, tzn. intersubiektywnie komunikowalny opis stanu układu. Jeden jedyne symbol w równaniu funkcji falowej, jak pisał G. Bachelard, oznacza tysiące cech ukrytej rzeczywistości. Technika zaś w relacji fenomenowi i noumenowi występuje pod postacią transcendentalnego warunku możliwości kwantowo-mechanicznego doświadczenia w ogóle. Dokonać pomiaru cząstki, oznacza ustalić jak ona będzie się zachowywała wobec pewnego urządzenia. I. Kant na to powiedziałby, że przedmioty poznajemy pośrednio – przez badanie zdolności poznawczych, które te przedmioty warunkują. Odpowiednio do tej analogii, rzeczywistość kwantową też poznaje się pośrednio – z uwzględnieniem techniki przeznaczonej dla jej poznania.

Biorąc pod uwagę tak pojmowany transcendentalizm, można powiedzieć, że EPR-hipoteza o parametrach ukrytych zakłada możliwość sformułowania praw noumenalnej mikrorzeczywistości, nie dysponując dla tego warunkami wystarczającymi. W EPR-argumentacji lekceważy się rozróżnienie na rzeczywistość noumenalną i fenomenalną wskutek deprecjonowania fenomenotechnicznej specyfiki kwantowo-mechanicznych doświadczeń. N. Bohr zaś w tej kwestii okazuje się transcendentalistą, bo uwzględnia, że właśnie dzięki technice rozróżnienie na kwantowy fenomen i noumen staje się możliwe.

Jak zasugerowałam poprzednio, w terminologii G. Bachelarda wszelka technika włączana w mikrorzeczywistość jest fenomenotechniką, ona stwarza mikrofizykę, podobnie jak mikroskop stwarza mikrobiologię. Fenomenotechnika jest właśnie “eksperymentem w sensie kwantowym” – przedstawia sobą proces stochastycznego powstawania fenomenów, spowodowany przez inwazję urządzeń pomiarowych w mikrorzeczywistość. Każda zmiana wiedzy o stanie układu jest w tym sensie nowym fenomenem. Fenomenotechnika wprowadza w mikrofizykę nowy rodzaj obiektów teoretycznych, który G. Bachelard nazwał “rzecz-ruch”. Dzięki temu rzeczywistość kwantowa zyskuje procesualność, permanentnie przebywając w stanie pośrednim wobec noumenalnego i fenomenalnego.

Opis funkcji falowej jest opisem funkcjonalnym, można go uprawiać tylko w procesie eksperymentu, stanowi on pewną całość z eksperymentem. Tym samym noumenalna rzeczywistość kwantowa zastępowana jest przez eksperymentalną realizację tej rzeczywistości, a obiektywność opisu – przez obiektywizację-w-opisie. W perspektywie metodologicznej adekwatnym do tego może być komplementarne stosowanie racjonalistycznego i realistycznego podejścia do rozumienia interpretacji kopenhaskiej. A raczej nawet realizm drugiego rzędu, który nadawałby nowy operacjonalistyczny sens pojęciom “realność” i “obiektywność” z uwzględnieniem ich fenomenotechnicznego uwarunkowania.

Wyobrażenia A. Einsteina na temat rzeczywistości fizycznej nie wydawały się rewolucyjne, a w pewnych aspektach były stosunkowo anachroniczne. Nawiasem mówiąc, właśnie einsteinowskie “obiektywne” potraktowanie funkcji falowej mocno przyczyniło się do mnóstwa kolejnych nadinterpretacji, traktowania teorii kwantów jako paradoksalnej, irracjonalnej, poddającej się raczej różnorodnym spekulacjom mistycznym (“tao fizyki”, cząstki elementarne, dysponujące świadomością, oddziaływanie umysłu obserwatora na stan układu kwantowego i wiele innych), niż racjonalizacji. Przez to wywołały nieprzećiętne zainteresowanie wśród niefachowców, zaczynając od liderów sekt religijnych i kończąc autorami literatury beletrystycznej.

Na koniec warto wspomnieć zastrzeżenie G. Bachelarda, że nie warto kumulować dewiacji po to, żeby stopniowo przekonywać siebie w bezwzględnej irracjonalności pewnego doświadczenia [2, s. 165]. Bezsprzecznie, einsteinowska interpretacja z parametrami ukrytymi również przedstawia sobą skuteczną próbę racjonalizacji eksperymentów mechaniki kwantowej, jest jednak interpretacją zamkniętą, dążącą do ostatecznej zgodności z rzeczywistością fizyczną, co w niniejszym artykule jest traktowane jako epistemologiczna przeszkoda na drodze do nowego rozumu naukowego z przysługującą mu racjonalnością otwartą.

1. Słownik języka polskiego / pod red. W. Doroszewskiego [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sjp.pwn.pl/slowniki/dewiacja.html>.
2. Башляр Г. Новый научный дух / Г. Башляр ; пер з. фр. Ю. Сенокосов. – М. : Прогресс, 1987. – 376 с.
3. Majewski Z. Dialektyka struktury materii / Z. Majewski. – Warszawa : Państwowe wydawnictwo naukowe, 1974. – 211 s.
4. Хюбнер К. Критика научного разума / К. Хюбнер. – М. : Центр по изучению немецкой философии и социологии, 1994. – 326 с.
5. Łukasik A. Mechanika kwantowa a zdrowy rozsądek / A. Łukasik // Filozofia nauki. – 2010. – № 2 (70). – S. 97–111.
6. Васильев Н. Воображаемая логика / Н. Васильев. – М. : Наука. – 1989. – 264 с.
7. Pabijan T. Eksperymentalna metafizyka Johna S. Bella filozofia mechaniki kwantowej / T. Pabijan. – Kraków : Copernicus Center Press, 2011. – 368 s.
8. Czerny J. “Stany nieoznaczone” a zagadnienie otwartości epistemologicznej / J. Czerny. – Katowice : Wydawnictwo UŚ, 1993. – 91 s.
9. Эйнштейн А. Можно ли считать, что квантово-механическое описание физической реальности является полным? / А. Эйнштейн, Б. Подольский, Н. Розен ; пер. с. нем. А. Фок // Успехи физических наук. – 1994. – Т. XVI, № 4. – С. 436–446.

The article justifies the concept of the deviational paradigm in microphysics which is the extention of the classic physics paradigm. The deviational paradigm is represented by the Copenhagen interpretation of quantum mechanics, arguing its phenomenotechnical consistency and the fact that it is epistemologically open.

Keywords: *the deviational paradigm, the Copenhagen interpretation of quantum mechanics, phenomenotechnics, the epistemological opening.*

ПРОФЕСІЙНА МОРАЛЬ І МОРАЛЬНІСТЬ СУЧАСНОГО ЖУРНАЛІСТА

Сутність і особливості професійної моралі та моральності журналіста в сучасному світовому та українському інформаційному просторі є предметом дослідження цієї статті. Виявляються ключові моральні проблеми сучасної журналістики та можливі шляхи їх вирішення.

Ключові слова: професійна мораль журналіста, професійна моральність журналіста, моральні взаємини, свобода, відповідальність.

Сучасні моральні особливості функціонування інформаційного простору, зокрема українського, потребують глибокого наукового осмислення. Така потреба існує тому, що інформаційний простір ХХІ століття набуває все більшої значущості щодо можливостей впливу на свідомість людини. Журналістська мораль “є актуальною необхідністю і викликом для майбутнього, котрий повинен бути ґрунтовно осмисленим на різних національних і міжнародних конференціях” [13, с. 63].

Ідеться й про осмислення результатів впливу діяльності журналістів з позиції професійної моралі. Завдання та функції професійної моралі журналіста співвідносяться з морально-етичними, ціннісними нормами, усталеними в суспільстві. Завдання спрямовані на об’єктивне відображення подій, фактичного матеріалу, а функції – на надання якісної, перевіреної і незаангажованої інформації.

Сьогодні чимало науковців досліджують проблеми журналістської моралі. Загалом проблеми журналістської моралі висвітлені в працях таких науковців, як Е. Грег, який досліджував стан журналістської етики, теоретично узагальнював результати свого дослідження; Р. Кіддер, що розробляв принципи свободи та незаангажованості в контексті професійної етики журналіста; Р. Лешнічак, що вивчав особливості освітньої програми студентів-журналістів; С. Уорд, який досліджував світову журналістську етику; З. Фройд, що на практиці вивчав наслідки впливу інформації, поданої в ЗМІ, на свідомість людини.

З-поміж українських дослідників окремі питання цієї проблеми у своїх працях, зокрема, розробляють: В. Здоровега – теорію і методикку журналістської діяльності; Н. Карпачова – свободу слова, думки, вільне вираження поглядів; О. Кузнецов – журналістську етику та етикет; А. Москаленко – основні функції і принципи преси; М. Попович – моральні принципи журналістської етики; Т. Приступенко – теоретичні засади журналістики.

Мета цієї статті – розкрити моральні та моральнісні особливості сучасної журналістики у світовому та українському вимірах.

Насамперед визначимо основні поняття, які визначають дві з трьох основних сфер морального в журналістиці: свідомість (мораль), діяльність (моральність), взаємодія.

Професійна мораль журналіста – це сукупність правил, норм, принципів, які регулюють взаємини журналістської сфери з позиції добра і зла, спрямованості на гуманізм, пріоритет загальнолюдських цінностей. Це форма свідомості та самосвідомості людини у професії. Провідні проблеми: який сенс, яку внутрішню необхідність убачає людина в прийнятті тих чи інших моральних норм, на чому ґрунтується її вибір, звідки виникає потреба морального самообмеження.

Внутрішнім джерелом регулювання моралі є совість – моральне почуття, у якому виявляється самооцінка відповідності дій, здійснених у суспільстві, й перетворення їх у внутрішні моральні переконання. Поступаючись совістю, журналіст утрачає людя-

ність, особистісну моральність. Порушення норм моралі включає й іншу форму її регуляції – соціальний осуд, який може нівелювати суспільну значущість порушника.

Про професійну придатність людини до журналістики варто судити і з урахуванням її моральних якостей. Через професійну специфіку журналісти впливають на моральні оцінки фактів, котрі привертають громадську увагу. Моральний вибір постає як розуміння сутності процесів, явищ і здатність відповідально обирати. Професійна мораль журналіста реалізується на індивідуальному, груповому, колективному та суспільному рівнях. Журналістська мораль поєднує суспільну свідомість і суб'єктивний моральний стан особистості.

Цікавою є тема свободи чи залежності журналіста. Так, засновник Інституту світової етики Рушворд Киддер вважає, що журналісти мають дотримуватися власних правил, стежити за чесністю своїх репортажів і не покладатися на державу або будь-які закони чи органи, що вказують їм, як треба виконувати свою роботу.

Відповідаючи на інформаційні вимоги часу, генеральний директор Британської телерадіомовної компанії “Бі-Бі-Сі” Марк Томпсон 2011 року шокував своїх колег заявою про потребу більшої суб'єктивності журналістської думки. За його словами, британське телебачення зможе витримувати конкуренцію з інтернетом лише тоді, коли відмовиться від тотальної неупередженості як однієї з головних своїх догм. Громадські мовники, які десятиліттями є монополістами інформаційного мовлення в британському телевізійному просторі, повинні потіснитись і дати місце каналам із визначеною політичною позицією на кшталт американського FoxNews. У такий спосіб телебачення зможе задовольнити потребу аудиторії не лише в якісних фактах, а й у думках, оцінках та коментарях. За словами М. Томпсона, громадськість зможе чути і бачити (за аналогом інтернету) ширший спектр суб'єктивних журналістських думок та самостійно визначати на їх основі свою позицію [12].

Така настанова розширює інформаційну свободу. Власне свобода, пов'язана з відповідальністю, є однією з моральних проблем журналістики. Крайніми формами є, по-перше, значна відсутність свободи слова, упереджена цензура в тоталітарному суспільстві, по-друге, свавілля безвідповідальності в анархічному просторі. Як принцип “золотої середини” постає поняття “чистоти інформації” і за змістом, і за формою з якісним і доречним аналізом на основі об'єктивності, відповідальності, поваги до людини і процесу.

Спробами вирішення питання норми й аномії є ряд документів світової та української практики для регулювання моралі як окремого журналіста, так і всієї медіаструктури. Постають питання про професійну свободу і відповідальність. Це включає і покарання за порушення норм професійної моралі журналіста.

Свобода вираження поглядів була визнана однією з фундаментальних демократичних цінностей, необхідних для мирного співіснування націй. Про це йдеться, зокрема, у статті 19 Загальної декларації прав людини: “Кожна людина має право на свободу переконань і на вільне їх вираження: це право передбачає свободу безперешкодно дотримуватися власних переконань і свободу шукати, одержувати й поширювати інформацію та ідеї будь-якими засобами і незалежно від державних кордонів” [11]. Європейський суд із прав людини неодноразово наголошував на важливості свободи вираження поглядів у демократичному суспільстві.

Проблема свободи преси виникає з появою газет і стає предметом полеміки в XVIII столітті. Вона ґрунтується на трьох основних постулатах:

- 1) відокремленні новин від коментарів;
- 2) доступі до урядової інформації;
- 3) відсутності цензури.

Якщо розглядати свободу засобів масової інформації загалом, то в такому випадку вона є компонентом свободи вираження поглядів узагалі й свободи інформації зокрема.

Професійна мораль журналіста молодша за журналістику, якій понад триста років. Журналістську мораль на науковому рівні вивчає журналістська етика – це самостійна, професійна прикладна наука, що вивчає моральні особливості, закономірності, цінності, норми та правила їх застосування у фаховій діяльності, а також моральні та етикетні вимоги під час праці та у неформальних умовах збирання інформації [6].

Журналістську мораль у широкому сучасному розумінні цього поняття можна охарактеризувати як набір правил і норм, принципів з позиції добра, яких мають дотримуватися всі, хто збирає, опрацьовує та поширює масову інформацію. У сучасній державі йдеться про основні принципи функціонування засобів масової інформації. Реальною свободою ЗМІ може бути лише за умови, якщо вона закріплена морально-психічно, юридично та підкріплена практично. Перейдемо до сфери моральності в сучасній журналістиці.

Професійна моральність журналіста – це діяльність згідно з професійною мораллю. Це моральна поведінка, її мотиви, моральні стосунки з людьми у фаховій діяльності, моральний вплив на людей у міжособистісному й опосередкованому ЗМІ спілкуванні. Головні методи діяльності журналіста відображають його мораль як основу морального вчинку.

Вплив засобів масової інформації на людей і здійснення функцій інформування, регулювання, інтеграції, виховання, навчання, відпочинку й насолоди, популяризації та реклами, на думку української дослідниці О. Кузнецової, постійно спонукають журналіста робити моральний вибір. Здійснений вибір подекуди може істотно впливати на долю людей, колективів, установ, фірм і навіть держав.

Сучасні моральні колізії в журналістиці загострюються, зокрема, коли:

- 1) завдання професійної діяльності вступають у конфлікт із розумінням загальних, національних, особистих норм моралі;
- 2) поява новітніх засобів фіксації й передачі інформації створює нові моральні проблеми та потребує нових норм морального регулювання.

Професійні та моральні стандарти журналістики включають принципи етики та успішної діяльності щодо особливих викликів, з якими стикаються журналісти. У минулому й сьогодні це набір правил поведінки журналіста, описаних у вигляді професійних моральних кодексів або канонів журналістики.

Стандарти (канони) журналістики розроблені у вигляді рекомендацій щодо вирішення таких проблем, як конфлікт інтересів, моральні дилеми, маніпулювання тощо. Стандарти пропонують журналістам певну схему дій і є інструментом саморегуляції. Базові кодекси та канони зазвичай виникають у вигляді тверджень, які складені професійними журналістським об'єднаннями та/або медіакомпаніями.

Звернімося до короткого історичного міжнародного огляду цього аспекту проблеми. У 1954 році конгрес Міжнародної федерації журналістів приймає “Міжнародну декларацію щодо принципів поведінки журналістів”, яка оновлюється у 1986 році. 1963 року ухвалено принципи професійної етики ЮНЕСКО, а саме: 1) право громадян на достовірну інформацію; 2) об'єктивне висвітлення подій як обов'язок журналіста; 3, 4) соціальна відповідальність та професійна чесність журналіста; 5) суспільний доступ до інформації та доступ до ЗМІ; 6) повага до приватного життя і гідності; 7, 8) повага до суспільних інтересів, загальних цінностей, багатоманітності культур; 9) боротьба проти війн та інших лих, що загрожують людству; 10) розвиток нового інформаційного і комунікаційного порядку.

1978 року міжнародні та регіональні організації об'єднують більше 400 тисяч журналістів після консультативних зустрічей під егідою ЮНЕСКО. На другій консультативній зустрічі в Мехіко (1980 р.) ЮНЕСКО узгоджує Декларацію про основні принципи вкладу ЗМІ у зміцнення миру, міжнародного порозуміння, розвиток прав людини

та протистояння апартеїду, расизму і закликам до війни. У 1983 р. четверта консультаційна зустріч ЮНЕСКО (Париж і Прага) приймає “Міжнародні принципи професійної етики журналіста” та конкретизує роль, яку інформація та комунікація відіграють на національному та міжнародному рівнях, враховуючи зростання соціальної відповідальності засобів масової інформації та журналістів.

У 1978–1983 рр. відповідні кодекси приймають Міжнародна організація журналістів (JOI – МОЖ), Міжнародна федерація журналістів (IFJ – МФЖ), Міжнародний католицький союз преси (UCIP), Латиноамериканська федерація журналістів (FELAP), Латиноамериканська федерація працівників преси (FELATRAP), Конфедерація журналістів АСЕАН (CAJ) тощо.

Моральні аспекти журналістської діяльності привертають усе більшу суспільну увагу внаслідок конфліктних соціальних ситуацій. Наприклад, в умовах зняття тотального контролю і недостатнього рівня формування громадської й особистої відповідальної свідомості почастишали спроби використання ЗМІ в особистих чи групових цілях. Чимало видань різних типів і рівнів відрізняються низькою культурою полеміки, перекручують думки опонентів, демонструють неабияку неприязнь до чужих поглядів. Професійна моральність журналістів тісно пов’язана з моральною взаємодією в цій діяльності.

Третім компонентом є дослідження моральної взаємодії, як містка єднання журналістської моралі і моральності. Це єдність між тими, хто передає, і тими, хто отримує інформацію. Так, преамбула до етичного кодексу Спільноти професійних журналістів (США) акцентує увагу на умовах якісної взаємодії у журналістській сфері. Стверджується, що громадська освіченість є передумовою справедливості та основою демократії. Обов’язком журналіста є розвиток цих засад шляхом пошуку істини та подання правдивої і вичерпної інформації щодо подій і наслідків. Свідомі журналісти різних медіа та спеціалізацій мають служити громадськості з честю й старанням. Професійна цілісність є основою довіри до журналістської професії.

Аспект моральної взаємодії журналіста і слухача чи глядача відображено, наприклад, у кодексі Британської телерадіомовної компанії “Бі-Бі-Сі”: а) аудиторія є душею всього, що ми робимо; б) надання аудиторії високоякісної, свіжої та актуальної для свого часу інформації; творчий підхід – кров нашого організму; в) однаковою мірою ми повинні надавати аудиторії контент, що відповідає найвищим редакційним та етичним стандартам; довіра аудиторії залежить від цього; г) саме тому ми повинні утримувати баланс між свободою вираження та нашою відповідальністю, що включає повагу до приватного життя, неупередженість, запобігання необґрунтованим образам та захист аудиторій від збитків; д) дотримання редакційних цінностей “Бі-Бі-Сі” у всьому, що ми робимо, як уособлення наших цінностей. Це може створювати випробування, але вони є важливими для всього, що ми робимо [12].

Сучасна журналістика тісно пов’язана з етикою і психологією. Вплив інформації як прояву “неморальності” і наслідки цього можна виявити за такою аналогією. У лабораторії експериментальної психології, заснованої наприкінці XIX століття в Німеччині В. Вундтом, простежено реакцію людини на застосування методу “неетичної поведінки”. Результати експерименту приголомшують. Негативне ставлення спричинює нервовий струс об’єкта дослідження. До того ж, за теорією З. Фрейда, “будь-який прояв емоцій відбивається на тих чи інших фізіологічних змінах в організмі. І якщо будь-які емоції можуть не мати зовнішнього прояву, то те, що відбувається на рівні вегетативних реакцій, контролювати майже неможливо” [3, с. 9]. Отже, застосування засобами масової інформації прийому “неетичної поведінки” може призвести до емоційного струсу й стати основою фізичних розладів споживачів інформації. Ефективність впливу

залежить і від стану, у якому перебуває об'єкт впливу. Крім того, ситуація, у якій взаємодіють люди, теж зумовлює ефективність впливу однієї людини на іншу.

Під час розмови активність журналіста та моральність його поведінки виявляються у формулюванні запитань, зауваженнях із приводу повідомлень, в оцінці, а також за допомогою слів, міміки та жестів. Коректність запитань, їхня доцільність у будь-якій ситуації є однією з найголовніших ознак професійної зрілості журналіста.

Отже, професійна мораль журналіста є формою усвідомлення загального розуміння добра і зла в інформаційній сфері. На професійну журналістську мораль опирається відповідна моральність як її діяльнісне втілення. Моральна взаємодія з одержувачами інформації сьогодні досліджується у напрямі сучасних морально-психологічних досліджень і новацій науково-технічного прогресу.

З іншого боку, суспільство повинно цінувати високопрофесійних, морально відповідальних журналістів як одне з джерел важливої соціальної інформації. Така інформація є основою для побудови й розвитку нормального соціального організму в адекватній взаємодії з іншими спільнотами. В умовах соціальних процесів девіації (корупції, хабарництва, військових конфліктів тощо) нагальними є питання захисту життя, здоров'я журналіста та можливостей нормально здійснювати професійну діяльність.

Українська журналістика поєднує загальносвітові й національні надбання у цій сфері. Перейдемо до опису професійних стандартів моралі журналіста у сучасній Україні. Перший Етичний кодекс українського журналіста – документ, що визначає основні морально-етичні орієнтири, яких журналіст має дотримуватися під час виконання своїх професійних обов'язків. Його було ухвалено 14 квітня 2002 року на X з'їзді Національної спілки журналістів України [5]. Сьогодні існує кілька етичних кодексів журналіста, в тому числі розроблений Комісією з журналістської етики, Комісією з питань захисту суспільної моралі тощо.

У цих моральних кодексах визначено такі основні принципи: 1) достовірність; 2) безсторонність; 3) об'єктивність; 4) неупередженість; 5) тактовність; 6) відповідальність; 7) правдивість; 8) повага до особистого життя; 9) повага до презумпції невинуватості; 10) незалежність; 11) сумлінність; 12) компетентність; 13) довіра. Етичний кодекс українського журналіста визнає свободу слова та висловлювань невід'ємною складовою діяльності журналіста.

Маніпулювання у ЗМІ порушує право людини на доступ до достовірної інформації такими способами: 1) необ'єктивність, суб'єктивізм як викривлення ситуації на користь однієї зі сторін конфлікту, насадження власних думок журналіста замість фактів; 2) ненадання повної інформації й введення аудиторії в оману, насадження паніки або завідомо негативного чи позитивного ставлення до ситуації; 3) недостовірність фактів – нанесення моральних і матеріальних збитків (героям публікацій і/або аудиторії); 4) несвоєчасність.

Причини порушення моральних стандартів у сучасній українській журналістиці, зокрема, такі: 1) відсутність професійних знань та навичок у журналістів; 2) свідоме маніпулювання аудиторією; 3) тиск правлячих структур (цензура) та медіавласників і керівництва (самоцензура); 4) відсутність наслідків для самого ЗМІ після порушення стандартів; 5) відсутність загрози втратити репутацію через низький рівень медіаграмотності аудиторії [12].

Шляхи виходу з окреслених проблем розроблено Школою з медіаграмотності (АУП, Київ, 15–20. 08. 2011): 1) посилення незалежних ЗМІ України у виконанні ними ролі спостерігача в суспільстві; 2) юридична підтримка та сприяння законодавчим реформам у ЗМІ; 3) підтримка медіаоб'єднань – розбудова організаційної спроможності та підвищення якості послуг медіасектору; 4) просвітницька діяльність з медіаграмотності для населення, забезпечення зворотного зв'язку для громадян щодо неякісних медіама-

теріалів, збільшення кількості використовуваних джерел. Також ідеться про пілотні курси з медіаграмотності в університетах та середніх школах, потребу перегляду навчальних програм для журналістів. Важливо підвищувати прозорість медіабізнесу, розробляти інструменти його саморегуляції щодо дотримання професійних стандартів [12].

Оцінювання професіоналізму медіа у країнах з демократією, що розвивається, IREX Media Sustainability Index (MSI) здійснює, зокрема, за критеріями об'єктивності публікації (з посиланням на джерела), звіту про ключові події та проблеми суспільства, більшої значущості новинного й інформаційного контенту порівняно з розважальним. Якісна "нішева" журналістика (розслідування, економічна та бізнес-журналістика, місцева, політична тощо) є визначальним показником, як і дотримання визнаних етичних стандартів. Демотивація корупційних дій та утримання кваліфікованих професіоналів у професії забезпечується достатньо високим рівнем доходів журналістів та інших медіа-професіоналів. Технічні можливості та обладнання для збирання, виробництва й розповсюдження новин мають бути сучасними й ефективними [12].

Увага до моралі, моральності журналістської професії в усьому світі і сучасній Україні зокрема пов'язана з постійно зростаючою комунікативною роллю засобів масової інформації в базових сферах життя суспільства й окремого громадянина. Професійна мораль формується і коригується на єдності загальнолюдських та національних стандартів у поєднанні свободи і відповідальності журналістів при впливі на світогляд реципієнтів. У цьому контексті в країнах Західної Європи нині відбуваються процеси більшої суб'єктивізації, тоді як в Україні зростає потреба більшої об'єктивізації під час подачі інформації.

У сучасній Україні професійна мораль, моральність, моральна взаємодія у журналістиці пов'язані з процесами соціальних змін. Є потреба у більшій прозорості, якості утвердження реальної цінності, поваги до людини і спільноти, їх нормальної інформаційної взаємодії. Моральний аспект професійного захисту журналістів поширюється на фізичну, психічну, економічно-матеріальну та інші сфери.

1. Всемирный доклад ЮНЕСКО по коммуникации и информации 1999–2000 гг. – М., 2000. – С. 39.
2. Здоровега В. Й. Преса і влада / В. Й. Здоровега // Українська періодика: історія і сучасність : тези доп. і повідомл. Всеукр. наук.-теорет. конф., 9–10 груд. 1993 р. – Львів, 1993. – С. 8–13.
3. Зінченко А. К. Антропологічна революція З. Фрейда і Т. Маркузе / Зінченко А. К. – К. : Естетика, 1996.
4. Карпачова Н. Право на інформацію: свобода слова, думки, вільного вираження поглядів : щорічна доповідь Уповноваженого з прав людини / Н. Карпачова // Голос України. – 2001. – 10 груд.
5. Кодекс професійної етики українського журналіста // Журналіст України. – 1997. – № 5–6.
6. Кузнецова О. Д. Журналістська етика та етикет: основи теорії, методики, дослідження трансформації незалежних видань України, регулювання моральних порушень : монографія / О. Д. Кузнецова. – Л. : Світ, 1998.
7. Москаленко А. З. Теорія журналістики : підручник / А. З. Москаленко. – К. : Експрес-об'ява, 1998. – 334 с.
8. Мюллер Й. П. Що таке етика мас-медіа? / Й. П. Мюллер // Сучасне та майбутнє в плюралістичному суспільстві / за ред. Л. З. Москаленка [та ін.]. – К. : Центр вільної преси, 1999. – С. 77–82.
9. Попович М. В. Моральні цінності не можна відкладати на завтра, вони потрібні вже сьогодні : інтерв'ю з академіком НАН України М. В. Поповичем / М. В. Попович ; спілкувалась Олена Мележик // Вісник Нац. АНУ. – 2015. – № 2. – С. 3–6.
10. Приступенко Т. О. Деякі аспекти етичної діяльності вітчизняних журналістів під час виборчих баталій / Т. О. Приступенко // Публіцистика і політика : зб. наук. пр. / за ред. проф. В. І. Шкляра. – К., 2001. – Вип. 2.
11. Загальна декларація прав людини [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://childrenandarmedconflict.un.org/keydocuments/ukranian/universaldeclara1.html>.
12. Професійні стандарти журналістики. Школа з медіаграмотності, АУП, Київ, 15–20 серп. 2011. Що таке професійні стандарти журналістики? Презентація [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.aup.com.ua/upload/profesiyni_standarty_jurnalistyky.pptx.

13. Rafał Leśniczak. "Technical" and the deontological aspects of journalistic programmes, "Kultura – Media – Teologia". – 2014 (18). – № 3. – S. 60–89.
14. Stephen J. A. Ward, Global Journalism Ethics. – 2010. – 296 p.

The essence and characteristics of professional ethics and morality of a journalist in the modern world and Ukrainian information space is the subject of research of this article. The key moral problems of modern journalism and possible solutions are distinguished in this article by analyzing the works of local and foreign researchers.

Keywords: professional journalist ethics, professional ethics of a journalist, moral relationships, freedom, responsibility.

УДК 17.023.33

Світлана Михайлюк

МІЖДИСЦИПЛІНАРНІ МОЖЛИВОСТІ БІОЕТИКИ

Досліджується біоетика як міждисциплінарне знання, спрямоване на розгляд складних етичних дилем збереження здоров'я людини, людства та благополуччя природного світу в умовах застосування новітніх біомедичних технологій. З'ясовано, що біоетика об'єднує медичну та екологічну етики; її міждисциплінарні можливості втілюються в поєднанні різних за складністю елементів, теоретичних і практичних складових таких сфер знання, як біологія, медична практика, філософія науки, етика, соціологія.

Установлено, що утвердження принципів біоетики робить можливим формування світоглядних настанов сучасної людини щодо усвідомлення цінності життя і здоров'я людини, її моральності, відповідальності та гуманності стосовно інших форм життя.

Ключові слова: біоетика, екологічна етика, біомедична етика, біоетичні принципи, цінність збереження життя.

Актуальність дослідження. Біоетика як міждисциплінарний напрям знання виникає в 70-х роках ХХ століття в США. Пізніше вона починає інтенсивно розвиватися в країнах Західної та Східної Європи. Об'єкт її вивчення – феномен життя, а предмет – умови та механізми збереження й розвитку людського життя та всього живого на Землі.

Біоетика виступає сферою дослідження, котра використовує методології різних наук. В умовах використання новітніх технологій, які радикально змінюють природу людини, вона "захищає фундаментальні людські цінності – право людини на життя, автономію і свободу вибору, обґрунтовуючи їх етичними принципами благоговіння перед життям і моральною відповідальністю за все, що живе" [2, с. 7].

Потреба в ефективному розв'язанні широкого кола проблем, пов'язаних з усвідомленням людиною небезпеки технологізації всіх сфер життя, втручанням людини у власну природу, впливом новітніх технологій на сферу живого, сприяла формуванню біоетики, яка об'єднала проблематику, теорії і принципи екологічної і медичної етик на основі базового принципу – збереження людства і всього живого на землі.

Сучасні проблеми біоетики, що потребують суспільного обговорення та осмислення, знаходяться на межі біології і антропології, філософії і науки, торкаються основ біологічного та соціокультурного існування людини. У вітчизняній літературі досі недостатньо досліджені міждисциплінарні можливості біоетики, яка репрезентована природничими та гуманітарними науками.

Актуальність зазначеної проблеми, недостатній рівень її філософської й теоретико-методологічної розробленості зумовили вибір теми дослідження.

Мета дослідження полягає в розкритті міждисциплінарного характеру біоетичного знання, його принципів та форм.

Досягнення поставленої мети зумовило необхідність розв'язання таких дослідницьких завдань:

- проаналізувати феномен біоетики, її міждисциплінарний характер;
- з'ясувати особливості формування біомедичної етики;
- визначити можливості інтеграції знання і технологій, які виникають у різних сферах теорії, практики і стосуються проблеми виживання людства і збереження життя на планеті.

Ступінь розробленості проблеми. Важливе значення для осмислення становлення й розвитку біоетики у другій половині ХХ століття відіграли: етика землі (О. Леопольд), етика життя (А. Швайцер), глобальна біоетика (В. Поттер), екологічне вчення про ноосферу (В. Вернадський), біомедична етика (Т. Бочамп, П. Кемп, Я. Рендторф, Дж. Чілдресс), філософія відповідальності (Г. Йонас), екологічна етика (Р. Атфілд, Б. Каллікот, Х. Ролстон III), концепт “права природи” (Й. Лаймбахер), обґрунтування самоцінності природи (Я. Мак-Харг, К. Льюїс, Д. Фореман), концепція “біологічної мудрості” К. Ваддінгтона.

У процесі вивчення методологічних, етичних, аксіологічних аспектів взаємодії людини і природи, функціонування моральних належностей у сфері біоетичного знання особливу увагу було звернено на дослідження вітчизняних філософів: Т. Гардашук, А. Єрмоленко, М. Кисельова, В. Кулініченко, Ю. Кундієва, В. Мовчан, А. Толстоухова, В. Чешко та ін.

Виклад основних положень. Серед напрямів наукового пізнання сучасності значну увагу сьогодні привертає біоетика, яка здійснює пошук принципів, цінностей та ідеалів, спрямованих на вирішення складних моральних дилем збереження життя і здоров'я людини та природного середовища.

Біоетика набуває особливої значущості у зв'язку з масштабністю використання наукових і технічних досягнень, чимало з яких є загрозою для існування людини, людства і всього живого. Наука й новітні технології, які використовує людина, не лише сприяють розвитку цивілізації, а й негативно впливають на саму людину та світ природи. Технологічне втручання людини в механізми відтворення власної природи, а також природи інших живих істот породжує багато морально-етичних питань, відповіді на які поки що не знайдені.

У процесі дослідження біоетичних, екологічних проблем з'ясувалося, що вони мають комплексний характер, для їх розв'язання потрібна взаємодія багатьох гуманітарних і природничих наук. Біоетика почала виконувати роль своєрідного каталізатора інтеграції біології, етики, медицини, екології, філософії; вона виступила “реконструктором” гуманістичних цінностей та принципів науки” [7, с. 12].

Біоетику окреслюють як новий міждисциплінарний напрям знань, який зайняв провідне місце в науковій сфері, поєднав різні методи, теорії, принципи екологічної, медичної, професійної етик; намагається вирішити теоретико-практичні проблеми на межі природничих та соціогуманітарних знань.

Міждисциплінарні дослідження біоетики дають можливість побачити досліджувану проблематику з різних сторін, підійти до вирішення завдань із вдосконалення механізмів контролю за проведенням наукових досліджень новим шляхом.

Наразі не існує усталеного визначення статусу біоетики. Натомість її науковий феномен розкривається “в єдності своїх проявів: 1) як світоглядна установка; 2) міждисциплінарний напрям постнекласичної науки; 3) нормативна етика” [7, с. 13].

Світоглядна функція біоетики є, безумовно, важливою, але науковці (В. Москаленко, М. Попов) наголошують, що предмет біоетики і предмет філософії не збігаються [4, с. 39].

Як відомо, традиційна філософська етика досліджує природу моралі й моральності з позиції міжлюдських відносин, вона не розглядає природу як самоцінний “суб'єкт”. Біоетика ж розглядає етичні проблеми технологічного впливу людини на власну

тілесну природу, природне середовище, на весь живий світ, вона визнає цінність не тільки людського життя, а й життя у всіх його проявах. Її фундаментальним принципом є неприйнятність ставлення до живої істоти як до об'єкта дослідження чи використання.

Біоетику трактують по-різному: деякі науковці вважають, що біоетика – це структурний елемент прикладної етики; інші вказують на те, що в основі біоетики знаходяться біологічні науки; ми ж розглядаємо біоетику як нове міждисциплінарне знання, яке виявляє закономірності, спільні для природничих і гуманітарних наук, сприяє розробці більш цілісної наукової картини світу. Як певне інтегративне знання, біоетика намагається осмислити, дослідити шляхи вирішення дилемних проблем, що виникають у системі “людина – суспільство – природа”. Ще у 70-х роках ХХ століття термін “біоетика” був запропонований американським ученим В. Поттером для визначення “етики виживання людства”, що “спрямована на поєднання біологічних фактів та загальнолюдських цінностей, збереження індивідуального здоров'я та довкілля” [7, с. 22]. У 1980-х роках учений розробив концептуальну модель глобальної біоетики, яка мала здійснювати контроль за втручанням людини у сферу різноманітних проявів життя. Метою глобальної етики було окреслено виживання людства: “... Поттер розширює біоетику до глобальної біоетики як всеохоплюючої та всеосяжної, мета якої – прийнятне виживання... Прийнятне виживання – це виживання на рівні, який відповідає інтелектуальному та культурному потенціалу людської цивілізації, яка відчуває свій нерозривний зв'язок з навколишнім світом, з природою” [7, с. 22].

Таким чином, глобальна біоетика В. Поттера намагалась об'єднати антропоцентричну концепцію здоров'я і біоцентричну етику землі.

Зрештою, в США глобальна біоетика В. Поттера виявилася не досить затребуваною, адже в цій країні екологічна та інвайронментальна етики розвиваються як самодостатні напрямки досліджень, а проблеми взаємовідносин лікарів, пацієнтів і суспільства в цілому, які доповнюються етичними аспектами використання біомедичних технологій, намагається вирішувати медична етика.

Сьогодні існує американська та європейська моделі біоетики. Американська модель представлена дослідженнями Т. Бочампа і Дж. Чілдресса, які розглядали біоетику як біомедичну етику. Вони запропонували такі принципи біомедичної етики:

1) принцип “не нашкодь” (вимагає не завдавати шкоди пацієнтові при медичному втручанні);

2) принцип “роби благо” (лікар дотримується морального обов'язку здійснювати дії, які спрямовані на покращення стану пацієнта);

3) принцип поваги до автономії особистості (людина має право розпоряджатися своїм благополуччям, здоров'ям; на принципі автономії ґрунтується концепція “інформованої згоди”);

4) принцип справедливості (підкреслює необхідність справедливого розподілу ресурсів при наданні медичної допомоги, а також дотримання справедливості у ставленні до пацієнтів);

5) принцип правдивості (лікар повинен правдиво інформувати пацієнта про стан його здоров'я);

6) принцип конфіденційності (йдеться про те, що не можна розголошувати інформацію про стан здоров'я пацієнта без його згоди).

Як бачимо, американська модель біоетики ґрунтується на відношенні “лікар–пацієнт”, а сам термін “біоетика” вживається як синонім сучасної медичної етики. “Біомедична етика включає моральні проблеми, які виникають у процесі соціальних взаємовідносин представників медичної професії, пацієнтів, клієнтів... Мета їх відносин – збереження й відтворення індивідуального і колективного здоров'я за допомогою біоетичних принципів і підходів” [6, с. 8].

Розглянемо європейську модель біоетики, яка обирає за основу відношення “особистість – держава”. Фундаментальні етичні принципи цієї моделі біоетики спрямовані на захист особистості в державі. До західноєвропейських вихідних принципів біоетики належать:

1) принцип автономії особистості (йдеться про право особистості розпоряджатися своїм здоров’ям і благополуччям, відмовлятися від лікування навіть тоді, коли це може загрожувати життю);

2) принцип людської гідності (гарантує визнання самоцінності кожної людини; передбачає гідне ставлення до пацієнта, який позбавлений автономних рішень і дій; як правило, цей принцип застосовується до малолітніх дітей, а також до людей у недієздатному фізичному і психічному станах; принцип – в основі обґрунтування заборон на трансплантологію органів людини, на клонування людини);

3) принцип уразливості (передбачає відповідальне ставлення до людського життя; тактовне ставлення до людей з обмеженими можливостями);

4) принцип інтегральності (підкреслює недоторканість фізичної та психічної цілісності людини; застосовується у випадку втручання в генетичну природу людини, що загрожує їй порушенням особистісної ідентичності).

Отже, ми бачимо, що в європейській моделі біоетика також ототожнюється з медичною етикою.

У вітчизняній науці біоетику розглядають як міждисциплінарний напрям досліджень, що обґрунтовує ціннісно-моральні аспекти взаємин лікаря і пацієнта, досліджує етичні проблеми біомедичних досліджень, розвиває практичні навички та моральну відповідальність за прийняття рішень, регулює діяльність вченого, наголошуючи на його соціальній відповідальності.

Відзначимо, що велика кількість ідей сучасної біотичної парадигми була вперше сформована екологами, представниками різних екологічних організацій, медиками. Біоетика на початку свого розвитку намагалася дати відповідь на технологічні виклики в медицині.

Сьогодні центральною проблемою дослідження біоетики є ставлення до життя, яке бачиться самоцінним. Під життям розуміється не лише людське життя, а й життя природного світу.

Сучасна біоетика – це складний науковий феномен, який розкривається в єдності своїх різноманітних проявів, теорій і практик; екологічних, біологічних, гуманітарних знань, наукових фактів, а також соціологічних досліджень. Біоетичні принципи відкриті для інтерпретації, їх основне завдання – забезпечення збереження й розвитку життя у всіх його проявах.

Біоетика намагається об’єднати існуючі моральні норми, принципи, теорії з тими, що тільки виникають; вона інтегрує фундаментальні знання і практику, виступає як “аксіологія і онтологія предметно і професійно визначених прикладних етик (медичної, екологічної, етики, журналістської етики)” [6, с. 35]. Як міждисциплінарне знання, вона засновується на нормативно-етичних комплексах, теоріях і практиках етики, біології, медицини, філософії науки.

Саме у XX столітті проблема співвідношення етики й науки вийшла на перший план. З’ясувалося, що без етичного регулювання наука стає небезпечною. 70-ті роки XX століття відзначилися тим, що увагу світової наукової спільноти привернули етичні проблеми наукових досліджень у галузях молекулярної біології та генної інженерії. Через десять років наукове співтовариство зіткнулося з етичними проблемами генетики. Виявилось, що наука та біотехнології можуть загрожувати існуванню людства. Звідси виникла проблема соціальної відповідальності вченого, постало “питання про міжнародний кодекс наукової етики, який регулюватиме поведінку світового наукового співтовариства [3, с. 10].

XX століття ознаменувалося тим, що на зміну фундаментальній етиці приходить прикладна. В епоху постмодерну поняття “прикладна етика” піддається глибокому філософському аналізу, вона починає “розглядатись не як другорядна рефлексія, а як первинний моральний досвід, який потрапляє в центр активних філософських та інших спеціальних досліджень” [6, с. 25].

Популяризація прикладної етики пов’язується із дослідженнями Дж. Роулза, П. Сінгера, Т. Бочампа, Дж. Чілдресса та ін. 1971 року виходить книжка Дж. Роулза “Теорія справедливості”, згодом, 1977-го, з’являються на світ “Практична етика” П. Сінгера та “Принципи біомедичної етики” Т. Бочампа і Дж. Чілдресса. Таким чином, феномен “біомедична етика” виникає в американському суспільстві, якому притаманні власні інтелектуальні і соціокультурні особливості.

Як відомо, популяризація біоетики в країнах Західної і Східної Європи відбувається у 80–90-ті роки XX століття. У цей період особливої значущості набуває екологічна стратегія наукових досліджень, адже масштаби використання наукових і технічних досягнень породжують велику кількість морально-етичних питань. “Першими звернули увагу на етичні проблеми фізики-ядерники, а згодом – учені таких галузей, як молекулярна біологія, генетика, медицина, психологія, техніка та ін.” [3, с. 15].

Становлення біоетики пов’язують із глобальними проблемами, які постали перед людством у процесі розробки і використання новітніх біомедичних, сільськогосподарських, інформаційних та інших технологій. Наука і технології стали могутньою силою, яка змінює спосіб життя людини, її думки і цінності. “Така радикальна зміна соціального статусу науки і технологій викликає стурбованість широких верств суспільства, активізує всестороннє обговорення і вивчення даного феномену з метою вироблення відповідних механізмів регуляції і контролю” [6, с. 5].

Принципи біомедичної етики (повага автономії особистості, “роби благо”, “не нашкодь”, справедливості) дозволяють зменшити у сфері медицини визначальну роль медичної практики чи політики в житті окремого індивіда, натомість посилюють його відповідальність у процесі вирішення важливих питань власного здоров’я чи благополуччя. Дані принципи мають місце і в екологічній етиці, яка проголошує принципи поваги до всього світу природи, збереження і захисту життя. “Біомедичні дослідження, терапевтична практика, профілактична, валеологічна та інші її види не можуть абстрагуватися від інвайронментального і екосферного контексту. Усе це потребує продуктивної взаємодії професіоналів від медицини з інвайронменталістами, екологами, біоетиками, філософами” [6, с. 191].

Екологічна етика обґрунтовує внутрішню цінність і права живих істот, біологічних видів і природи в цілому, розглядає людину як рівноправного “члена, громадянина біотичної спільноти” [5].

Досліджуючи проблеми зв’язку “людина – природа”, екоетика наголошує, що людина як представник розумного життя несе моральну відповідальність за збереження життя на планеті, як носій родового життя, людина має зобов’язання удосконалювати людський рід у розумній взаємодії з природним світом та сприяти самозбереженню свого роду.

Екологічна етика є передумовою біоетики, її поява була зумовлена відсутністю у межах традиційної етики відповідей на актуальні питання сучасності. Екоетика інтегрує систему моральних цінностей та етично зорієнтовану практичну діяльність в єдиний комплекс, що ґрунтується на самоцінності природи, єдності людини і природи, відповідальності за збереження життя. Спільним для екоетики і біоетики є визнання цінності життя у всіх його проявах та його захист.

Екоетика та біоетика впливають на зміну способу дії щодо природи кожного індивіда, соціального інституту і держави світового співтовариства. Застерігаючи від

процесів руйнування екосистем, виникнення непридатних для життя людини умов, знищення власної природи людини, вони вимагають соціальної відповідальності науки, нової культури споживання, збереження і підтримки життя.

Екологічна етика розглядає права природи, людини і суспільний добробут у тісному зв'язку з екологічними цінностями, виявляє концептуальну спільність із глобальною біоетикою В. Поттера, біомединою етикою та етикою збалансованого розвитку.

Представники екологічної етики (А. Швайцер, Б. Каллікот, Б. Дівалл, Дж. Сешенс) наділяють природу тими визначеннями, які донедавна належали тільки людині: цінність, гідність, право, повага тощо. “Всі живі істоти, зокрема і люди, володіють рівною внутрішньою цінністю, мають моральний статус і тому мають рівні моральні права. Іншими словами, внутрішня цінність усіх живих істот є обґрунтуванням наявності в них усіх моральних прав. Це ж є справедливим... Всі живі організми, людина і екосистеми мають життя. Саме життя є унікальним даром природи, заставляє людину ставитися до всіх як до морально значущих партнерів (суб'єктів), що, своєю чергою, має на меті наявність у всього живого моральних прав” [1, с. 21–22].

У наш час міркування про “моральне право природи” набуває поширення, утверджується думка, що природа “мусить розглядатись як суб'єкт взаємовідносин із суспільством”. Тенденція розгляду людини і природи в їх єдності, визнання внутрішньої цінності та прав природи чітко окреслюється в екологічній етиці, яка є важливою складовою сучасної біоетики, остання, як відомо, спирається на аксіологію й онтологію, відмінну від попередньої філософії моралі. Екологічна етика прагне трансформувати ціннісні орієнтації людини стосовно природного світу, переорієнтувати їх на нематеріальні цінності, серед яких – якість життя, охорона природи, свобода особистого вибору.

Біоетика, як і екологічна етика, намагається сформувати таку систему потреб, цінностей і установок, що ґрунтуватиметься на визнанні фундаментальної цінності життя людини та всього живого. Можливо, саме глобальна біоетика В. Поттера зможе стати тим своєрідним мостом, що об'єднає знання і моральні традиції європейського суспільства.

Зважаючи на серйозність екологічної, соціально-економічної та політичної ситуації в сучасному світі, ми покладаємо сподівання на те, що майбутнє людини буде залежати від усвідомлення цінності й унікальності життя, утвердження моральної відповідальності людини за збереження й розвиток життя. Саме біоетика має спрямувати людину до основ людського знання, до розуму як мудрості, забезпечити втілення прав на життя, здоров'я і розвиток, чисте середовище проживання не тільки для людини, а й для всіх живих істот, природних об'єктів, які роблять наше життя повноцінним і достойним.

Висновки. Біоетика як міждисциплінарне знання спрямована на збереження й захист життя за допомогою етичних принципів.

Напрями біоетики (екологічна етика, біомедицина етика (американська і європейська моделі), етика гуманного ставлення до тварин, феміністична етика та ін.) об'єднані спільними рисами: наполягання на перегляді наявної системи цінностей; пріоритет на становлення нової свідомості і моралі, що ґрунтується на принципі моральної відповідальності за збереження власної природи та світу природи; пошук етичних принципів захисту життя, їх втілення у практику. Цінності та принципи перелічених вище напрямів можуть бути інтегровані в рамках глобальної біоетики.

Біоетика постійно розширює простір пошуків взаємозв'язків наукового знання та цінностей в умовах розвитку глобальних технологій. Вона відкриває нові горизонти для свідомості людини, розширює межі її діяльності, а також розуміння сутності життя. Біоетичні знання та принципи складають основу правил практичної діяльності пред-

ставників медичної сфери, науковців, екологів, біологів, психологів, котрі мають справу із застосуванням універсальних біотехнологій, експериментами на живому матеріалі (генах, людях, тваринах, рослинах тощо).

Біоетика прагне знаходити нестандартні рішення, її принципи складають умову для здійснення морального вибору, а соціальна спрямованість засновується на принципах справедливості, автономії, правдивості.

1. Борейко В. Е. Краткий курс экологической этики / В. Е. Борейко. – К. : Киевский эколого-культурный центр, 2004. – 72 с.
2. Вековщина С. В. Биоэтика: начала и основания (Философско-методологический анализ) / С. В. Вековщина, В. Л. Кулиниченко. – К. : Сфера, 2002. – 152 с.
3. Мирутенко Л. Г. Гуманістично-ціннісні засади постнекласичної етики науки : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : 09.00.09 / Л. Г. Мирутенко ; Чернівецький нац. ун-т. ім. Ю. Федьковича. – К., 2014. – 20 с.
4. Москаленко В. Ф. Біоетика: філософсько-методологічні та соціально-медичні проблеми / В. Ф. Москаленко, М. В. Попов. – Вінниця : Нова книга, 2005. – С. 39.
5. Леопольд О. Календарь песчаного графства / О. Леопольд. – М. : Мир, 1980. – 216 с.
6. Пустовит С. В. Глобальная биоэтика: становление теории и практики (философский анализ) / С. В. Пустовит. – К. : Арктур-А, 2009. – 324 с.
7. Пустовит С. В. Філософсько-методологічний аналіз передумов, засад та принципів біоетики : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня док. філос. наук : 09.00.09 / С. В. Пустовит ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2009. – 36 с.

Bioethics as an interdisciplinary knowledge aimed at the study of complex ethical dilemmas of human health preservation, human and natural world welfare in terms of implementation of new biomedical technologies has been reviewed in the paper. It has been ascertained that bioethics combines medical and biological ethics; its multidisciplinary capabilities are embodied in a combination of various elements, in theoretical and practical components of such fields of studies as biology, medical practice, philosophy of science, ethics and sociology.

It has also been determined that sustaining the bioethics' principles allows the formation of modern man's worldview regarding the awareness of human life and health value, his morality, responsibility and humanity towards other life forms.

Keywords: *bioethics, ecological ethics, biomedical ethics, bioethical principles, the value of life preservation.*

УДК 111.84: 241.12

Тетяна Сагановська

ПРИНЦИП НЕНАСИЛЛЯ: ІСТОРИКО-ЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ

У статті розглянуто історико-етичний аспект становлення та розвитку принципу ненасилля; з'ясовано зв'язок формування сучасного принципу ненасилля з етичними системами Античності, середньовіччя та Нового часу; проаналізовано і підкреслено заслугу Л. Толстого, М. Ганді та М.Л. Кінга у створенні класичної концепції ненасилля; висвітлено погляди сучасних вітчизняних та зарубіжних мислителів на проблему ненасилля.

Ключові слова: *насилля, ненасилля, етика ненасилля, добро, зло, ненасильницькі методи.*

Тема ненасилля достатньо популярна в різних сферах суспільного життя і викликає все більше зацікавлення в сучасних дослідників. Актуальність осмислення і реалізації принципу ненасилля зумовлена тим, що насилля продовжує проявлятися у різноманітних формах: фізичній, моральній, психологічній – у стосунках між людьми на рівні як держав, груп, так і окремих індивідів. Усвідомлення того, що насильницька поведінка призводить до руйнівних наслідків, висуває альтернативу – концепцію ненасилля як шляху до діалогу, компромісу, досягнення консенсусу та злагоди. Саме це активізує інтерес до етики і філософії ненасилля й досліджень у цій сфері.

Етико-філософське осмислення природи, функцій і сучасного стану ненасилля вимагає теоретичного дослідження джерел й історії ненасилля як особливого роду етико-культурного феномену. Тому метою статті є розкриття історико-етичного аспекту становлення та розвитку принципу ненасилля.

Сучасна наука накопичила величезний масив праць, які тією чи іншою мірою висвітлювали питання ненасилля. Серед них можна виділити такі напрями, пов'язані переважно з певними сферами наукової думки: соціобіологічний (П. Кропоткін, К. Лоренц, Н. Моїсеєв, А. Назаретян, З. Фрейд); історичний (Е. Нітобург, Ф. Юрлов, Е. Юрлова); психолого-педагогічний (Н. Макаров, М. Монтесорі, Ю. Орлов); політико-правовий (Т. Москалькова, В. Мейерс, А. Чумаков, Д. Шарп). Етико-філософський напрям дослідження питання ненасилля представлений працями Р. Апресяна та А. Гусейнова.

Серед вітчизняних дослідників, котрі аналізували різні аспекти концепції ненасилля, називають таких представників різноманітних галузей філософської думки, як В. Андрущенко, А. Бичко, І. Бичко, С. Кримський, В. Малахов, Н. Наливайко, С. Пролеєв, В. Фуркало, В. Шинкарук та ін. Популярними є дослідження теорії ненасилля в екологічній етиці (О. Рихліцька), соціальній філософії (Д. Дудченко) і педагогіці (Л. Хоружа).

Однак історико-етичний аспект ще недостатньо висвітлений і аналіз принципу ненасилля залишається важливим. Розгляд проблеми формування принципу ненасилля вимагає з'ясування змісту поняття “ненасилля” та “етика ненасилля”.

У філософській літературі поняття “ненасилля” тлумачиться як етична категорія, а також пов'язується переважно з релігійними доктринами, пацифістськими рухами і відповідними етико-філософськими поглядами: “Ненасильство – морально-етичний принцип, одна із засадничих соціальних цінностей, що стверджує відмову від спричинення шкоди (зла, болю, страждання) іншим людям. Антиподом ненасильства є насильство. В основі філософії ненасильства лежить заперечення бруталної сили як засобу досягнення цілей, підґрунтя влад й управління” [12, с. 417].

Якщо під поняттям “ненасилля” розуміти моральний принцип, згідно з яким найбільш етичним вважається вибір, що максимально можливо зменшує насилля і зло у світі, то під етикою ненасилля логічно розуміти систему моральних уявлень, в основі якої лежить принцип ненасилля, включаючи конкретну сукупність учень і соціальних рухів в історії етико-філософської думки.

Принцип ненасилля формувався упродовж тисячоліть. Доцільно виділити три основні етапи становлення етико-філософських поглядів на проблему ненасилля. Перший етап охоплює період від Античності до XIX століття і включає в себе усі філософські погляди та думки, дотичні до проблеми ненасилля (діалектика добра і зла, проблема застосування сили у боротьбі проти зла, питання морального виправдання війни, смертної кари та інші). Сам термін “ненасилля” у цей період не вживається.

Другий етап – період філософії Л. Толстого, М. Ганді, М. Л. Кінга, який характеризується початком формування класичної концепції ненасилля, основних її характеристик та принципів, а також розробки ненасильницьких методів дій у соціальних протестах (М. Ганді, М. Л. Кінг).

Третій етап – це період, починаючи з поглядів мислителів XX століття і закінчуючи сучасними концепціями ненасилля. Нині принцип ненасилля починає широко використовуватись на практиці, триває розробка та удосконалення ненасильницьких методів дій (Ж. Семлен, Д. Шарп) і активно ведеться полеміка щодо результатів ненасильницьких рухів.

Ідея ненасилля вперше окреслюється у стародавніх східних ученнях. Саме в культурах Давньої Індії і Китаю закладені основи розуміння ненасилля в історії і сучасності, а також наявні принципи і категорії (ахімса, у-вей), які відображають ви-

моги до внутрішніх і зовнішніх дій індивіда, що втілюють ідею ненасилля. Так, у культурі Індії, в етико-релігійних ученнях джайнізму, буддизму та індуїзму ідея ненасилля знайшла своє відображення в принципі ахімси (санскр. – неспричинення болю або зла) – уникнення вбивства і спричинення шкоди дією, словом чи думкою всьому живому без будь-якого обмеження і вибору. У буддизмі цей принцип доповнюється правилами правильної поведінки (відмова від знищення живих істот) і правильної рішучості (відмова від ворожнеч), а також активною любов'ю до людей у формах альтруїзму і співпереживання до всього живого на Землі.

Своєю чергою, давньокитайську традицію ненасилля пов'язують із принципом у-вей (з кит. – недіяння), який символізує невтручання в природний порядок речей і хід подій, що превалював у даоській традиції; конфуціанським принципом “жень”, який тлумачився як гуманність, служіння, посередництво; моїстським принципом усезагальної любові.

Таким чином, імператив ненасилля у філософії Стародавнього Сходу має глибокий духовний зміст як для світогляду окремої особистості, так і для суспільства загалом. Східна, особливо індійська, традиція демонструє першу сходинку розвитку концепції ненасилля.

На відміну від східної філософії, античні мислителі, зокрема Сократ, Платон і Арістотель, через діалектику категорій добра і зла вказують на єдність та взаємозв'язок як ненасилля, так і насилля. Так, у діалозі “Критон” Платон говорить словами Сократа: “Не потрібно віддячувати за несправедливість несправедливістю, ні робити людям зло, навіть якби довелось і постраждати від них” [9, с. 120]. Проте в діалозі “Протагор” звучить: “Хто намагається покарати зі смыслом, той карає не за минуле беззаконня... але в ім'я майбутнього, щоб знову не скоїла злочини ні ця людина, ні інша, дивлячись на це покарання” [9, с. 219]. Таким чином, Сократ, вказуючи на необхідність побудови стосунків між людьми на основі добра, ненасилля, визнає і навіть легітимізує існування насилля задля запобігання примноженню зла.

Один із перших паростків ненасильницьких поглядів зустрічаємо і в Платона: “Якщо хто стане стверджувати, що віддавати кожному належне – справедливо, і буде розуміти це так, що справедлива людина повинна завдавати ворогам шкоди, а друзям приносити користь, то той, хто говорить це, зовсім не мудрець... адже ми з'ясували, що справедливо нікому ні в чому не шкодити” [9, с. 432]. Водночас держава, описана мислителем, частково заснована на насиллі (необхідність війн, впровадження примусу у виховання).

Подібно до своїх попередників, Арістотель говорить: “У взаєминах обміну сполучною ланкою є саме таке право – розплата, заснована не на зрівнянні, а на встановленні пропорції... Справді, або прагнуть [робити] зло у відповідь на зло, а [поводитися] інакше здається рабством, або добро [за добро]...” [2, с. 219]. Тому закон відплати в етиці Арістотеля ніколи не поступається місцем максимі милосердя.

Отже, античні мислителі, хоча ще й не вживають термін “ненасилля”, проте часто пов'язують його з такими етичними категоріями, як добро, альтруїзм, на яких і мали б бути побудовані, на їхню думку, людські стосунки. При цьому легітимізують і виправдовують насилля суто на суспільно-політичному рівні задля досягнення справедливості. Окреслене в античний період поняття ненасилля поступово кристалізується протягом наступних епох.

У християнстві, під знаменням якого розвивається середньовічна культурна традиція, принцип отримав свій розвиток у словах Нагірної проповіді Ісуса Христа: “Ви чули, що сказано: “око за око і зуб за зуб”. А я Вам кажу не противитися злому. І коли вдарить тебе хто у праву щоку твою, – підстав йому і другу” [8, с. 11]. Христос заперечує принцип таліону, який зобов'язує мститися ворогу за заподіяне зло і проголошує новий моральний закон – закон любові.

Надалі концепція ненасилля знайшла відображення в теологічній етиці смиренності (Августин, І. Еріугена, П. Абеляр), яка, по суті, є концепцією непротивлення, що заснована на християнській заповіді “не вбий”. При цьому домінуючим, як і в Античності, залишається погляд, який виправдовує існування насилля на суспільно-політичному рівні: теорія справедливої війни (Августин); право народу на збройне повстання (Т. Аквінський) та ін. Вважалося, що насилля може бути знаряддям справедливості та слугувати благій меті.

Наступний значний етап в осмисленні ідеї ненасилля розпочинається в період Відродження і охоплює Новий час та Просвітництво. До цієї теми звертається багато мислителів цього часу – від Е. Роттердамського до Ж.-Ж. Руссо та І. Канта. Множинність їхніх концепцій не дозволяє сповна окреслити їх у цій статті, проте варто зазначити, що у вказаний період зберігається тенденція до часткового виправдання насилля (наприклад, І. Кант виступає за збереження смертної кари), ненасилля ж надалі асоціюється із поняттями “добро”, “милосердя” та “альтруїзм”.

Початок ненасиллю як руху, що став бурхливо розвиватись у зв'язку із соціальними зрушеннями кінця XIX – початку XX століть, поклала філософія Льва Толстого і його вчення “про непротивлення злу силою”. Такі дослідники його етичної спадщини, як М. Бердяєв, А. Гусейнов, М. Козлов, Е. Мелешко зазначають, що хоч термін “ненасилля” Толстой не вживав, проте саме його етико-релігійне вчення стало початком класичної теорії ненасилля. Етико-релігійним аспектам вказаної теорії присвячені такі його твори, як “Сповідь”, “У чому моя віра?”, “Що таке релігія і в чому її сутність?”, “Царство Боже всередині нас”, “Закон насилля і закон любові”.

Мислитель, прийнявши етико-соціальну програму Христа, вважає найважливішими в християнстві заповідь любові до ворогів і непротивлення злу (насиллям), які якнайповніше виражають основоположну заповідь любові: “Не протився злому – значить не протився злому ніколи, тобто ніколи не вчиняй насилля, тобто такого вчинку, який завжди протилежний любові” [10, с. 19]. Крім того, непротивлення є не тільки відмовою від насилля взагалі, а й містить у собі позитивний моральний сенс: “Визнання життя кожної людини священним є першою та єдиною основою будь-якої моральності” [10, с. 23]. Непротивлення злу й означає визнання безумовної святості людського життя та наявності божественної частки в кожній людині.

У праці “Царство Боже всередині нас”, у якій викладено концепцію ненасилля Л. Толстого, мислитель підкреслює, що через непротивлення людина визнає, що питання життя і смерті знаходяться за межами її компетенції, це справа творця: “Все, що не твоя душа, все те не твоя справа” [11, с. 39]. Тому людина взагалі має відмовитися від того, щоб бути суддею стосовно інших. Відмовившись противитися злу насиллям, людина визнає цю істину: вона відмовляється судити іншого. На думку мислителя, не інших людей потрібно виправляти, а самих себе.

Таким чином, непротивлення переводить людську активність у план внутрішнього морального самовдосконалення. Тільки боротьба зі злом у собі є істиною. Саме в цьому моральному вдосконаленні Л. Толстой бачить потенціал виходу із сучасних йому соціальних засад, побудованих на насиллі.

Таким чином, Л. Толстой робить висновок, що насилля не поєднується з мораллю та розумом і той, хто бажає жити згідно з мораллю і розумом, ніколи не повинен його скоювати. Більше того, у самому непротивленні, як уже відзначалось, письменник бачить одну зі сходинок на безкінечному шляху до вдосконалення. Уже сама неучасть у насиллі є боротьбою проти нього. У формулі “непротивлення злу насиллям”, як зазначає А. Гусейнов, неправильно робити наголос на слові “непротивлення”, акцент має бути зроблено на слові “насиллям”. Противитися злу можна і потрібно, тільки ненасильними методами. У зв'язку із цим Л. Толстой заперечує будь-яке утилітаристське

виправдання насилля, наполягаючи на тому, що непротивлення має стати загальнообов'язковим імперативом для всіх.

Багато російських мислителів XIX–XX століть вели полеміку з Л. Толстим і не зовсім погоджувалися з його точкою зору. Це перш за все представники російської релігійної філософії: С. Булгаков, В. Ерн, І. Ільїн, М. Лосський, В. Розанов, В. Соловйов, С. Франк, Л. Шестов та інші. Так, І. Ільїн у своїй праці “Про противлення злу силою” критикує Л. Толстого за абсолютне заперечення насилля та війни. У мислителя боротьба зі злом, тобто з гріхом, може здійснюватись і насильницькими методами. І. Ільїн вважає, що людині необхідне духовне спонування, яке може включати й насильницький порив. Вольове примушування може вести навіть до страждання, але заради блага. У цьому випадку насилля веде до ненасилля. Таким чином, І. Ільїн установлює чіткі рамки обмеження насилля, які в підсумку мають сприяти збільшенню ненасилля у світі.

Подальший свій розвиток ідея ненасилля отримала в індійського філософа та політичного діяча Махатма Ганді, новаторство якого полягає в тому, що він розглянув і використав на практиці принцип ненасилля як ефективну міжособистісну та політичну модель. Індійський мислитель заново розглядає й активно використовує поняття “ахімса”, крім того, переводить його із ряду релігійних у ряд суспільно-політичних понять. Ахімса, згідно з його вченням, – це не тільки моральна установка, а й ідеал та принцип поведінки як кожної особистості, так і цілих груп.

Новаторство М. Ганді в розробці принципу ненасилля полягає в тому, що він додає до нього своє оригінальне поняття “сатьяграха” (“твердість в істині”). Цей термін, як він вважає, передає активний характер ненасилля, підкреслює той момент, що воно являє собою позитивну силу і виражає істину вищого порядку: “Ненасилля – це спокій, але активне ненасилля – це любов” [3, с. 4]. По суті, “сатьяграха” являє собою оригінальну техніку політичної боротьби, метою якої є подолання конфліктів, досягнення гармонії у взаєминах різних людей і груп.

М. Ганді, таким чином, розробляє свою систему моральних законів, практично орієнтовану та засновану на людських цінностях. Підсумок його діяльності – досягнення Індією незалежності в 1947 році, звільнення країни від англійських колонізаторів, що довело практичну ефективність концепції ненасилля.

Те ж саме можна сказати про діяльність іншого ідеолога ненасилля – Мартіна Лютера Кінга. Продовжуючи лінію Л. Толстого і М. Ганді, М.Л. Кінг активно використовує ненасильницькі методи в боротьбі за незалежність темношкірого населення США 60-х років XX століття. Політичний діяч розвинув концепцію ненасилля, створивши чіткий алгоритм ненасильницьких дій, сидячих демонстрацій, масових протестів. Крім того, М.Л. Кінг у своїй праці “Паломництво до ненасилля” теоретично обґрунтовує принцип ненасилля, даючи йому такі характеристики: 1) ненасилля як метод потребує мужності та активності, це активний ненасильницький спротив; 2) у ненасильницькій боротьбі прагнуть не перемогти чи знищити противника, а завоювати дружбу і розуміння; 3) ненасильницька атака бореться зі злом, а не з його жертвами, яким довелося творити це зло; 4) потрібно бути готовим прийняти страждання і не відповідати ударом на удар; 5) духовне насилля так само неприпустиме, як і фізичне; центром ненасилля є принцип любові-агапе, поширення доброї волі на всіх людей; 6) весь світ побудований на справедливості, оскільки справедливість – вселенське і космічне начало, тому, діючи через любов і справедливість, ми вносимо гармонію у весь Всесвіт. По суті, він відкидає будь-яку можливість використання насилля, під яким, як і його попередники, розуміє такі дії, що завдають фізичної та духовної шкоди іншій людині.

Серед значних теоретиків етики ненасилля також називають А. Швайцера. У другій половині XX століття він знову привертає увагу людства до вказаної проблеми,

вважаючи, що за допомогою принципу ненасилля можна не тільки створити мир у всьому світі, й покращити моральну та екологічну атмосферу в суспільстві. Ідея милосердя, неушкодження живих істот у концепції мислителя наповнюється новим етичним змістом: життя є однією з найвищих цінностей, і людині потрібно пам'ятати про це, особливо після минулих світових воєн і винайдення ядерної зброї. Філософію А. Швайцера, який присвятив своє життя практичному служінню ідеалу, справедливо вважають сполучною ланкою між класичною концепцією ненасилля і сучасною [4, с. 351].

У сучасному світі досвід ненасилля переосмислюється. У науковій літературі ведуться активні дискусії щодо проблем насилля і ненасилля, триває полеміка щодо переваг і недоліків теорії ненасилля та методів ненасильницьких протестів. Сукупність різноманітних сучасних точок зору можна поділити на кілька підгруп, виділивши три основні. Першу представляють філософи та науковці, які повністю заперечують можливість виправдання насилля як такого і ратують за використання ненасилля на рівні як міжособистісних, так і суспільних відносин, вважаючи його ідеалом людських стосунків (Л. Вшивцева, А. Гжегорчик А. Гусейнов, Г. Кюнг, Е. Мелешко, В. Стюпін, А. Форчун, Д. Шарп). Так, наприкінці ХХ століття американський громадський діяч Д. Шарп у своїй праці "Від диктатури до демократії" створює й описує детальний алгоритм ненасильницьких дій, за допомогою яких, на його думку, можна здійснити державний переворот, скинути тиранічну владу без кровопролиття з мінімальними матеріальними та моральними втратами.

У ХХІ столітті показовими є роздуми католицького священника, професора Г. Кюнга про формування нового вселенського етосу, до якого мають увійти чотири основні моральні імперативи. Один із них – це принцип ненасилля та благоговіння перед усіма формами життя.

Окремого розгляду потребує принцип ненасилля в інтерпретації російського етика А. Гусейнова. Він вважає, що чинити опір злу потрібно виключно ненасильницькими методами. "Коли насилля не отримує адекватної відповіді, воно, як правило, гасне, зменшується; коли воно нашоувхується на насилля у відповідь, воно нарощує масу" [5, с. 245]. Філософ вважає, що насилля неможливо виправдати чи обмежити, оскільки не існує абсолютних критеріїв такого обмеження. Проте це не означає, що не потрібно чинити опір злу. Слідом за Л. Толстим та його послідовниками, А. Гусейнов вважає, що чинити опір злу потрібно, але тільки ненасильницькими методами. У досвіді ненасилля дослідник бачить потенціал щодо досягнення людством нового рівня морального та суспільного розвитку – суспільства без агресії, прагнення до розвитку кращих людських якостей – поваги до іншого, вміння знаходити компроміс, почуття любові й милосердя до ближніх.

Суттєвим моментом у розробці теорії ненасилля А. Гусейновим є його авторська класифікація різноманітних точок зору щодо можливості виправдання насилля. Він поділяє їх на два основних підходи. Перший підхід, в основі якого часткове обмеження насилля, науковець називає прагматичним, а другий, що радикально заперечує насилля, – абсолютистським. Саме до абсолютистського підходу відносять класичну концепцію ненасилля і точку зору самого А. Гусейнова.

На противагу А. Гусейнову його сучасник російський етик Р. Апресян виступає за прагматичний підхід. Тим самим його концепцію можна віднести до другої підгрупи точок зору науковців, які вважають, що насилля допускається в деяких випадках (Р. Апресян, А. Ковальов, В. Мейерс, А. Назаретян, О. Шахова). Так, Р. Апресян вважає, що застосування сили допустиме, але в обмеженій кількості, відповідно визнає правоту І. Ільїна у вищезгаданій полеміці з Л. Толстим. На думку дослідника, необхідно чинити опір злу: "Чинити опір – це означає докладати активних зусиль – моральних, соціальних, політико-правових, силових, спрямованих на створення умов, що роблять

неможливими чийсь небезпечні дії” [1, с. 145]. На його думку, “етика покликана поставити межі застосування засобів протидії насиллю” [1, с. 147]. Так, аналізуючи етичні постулати принципу ненасилля, науковець доходить висновку, що “етика ненасилля повинна бути доповнена, тобто обмежена етикою справедливості, однією з вимог якої є недопущення несправедливості, або, ширше, – етикою активного, діяльнісного добра, однією з вимог якої є послідовне протистояння злу” [1, с. 151].

Третю підгрупу становлять вчені, які повністю заперечують принцип ненасилля, називаючи його утопією, негативно оцінюють досвід практичного використання ненасильницьких методів (А. Перцев) або ж вважають, що насилля не викоренити із суспільства і людських дій, оскільки воно властиве людині від природи (К. Лоренц). Так, А. Перцев, аналізуючи ненасильницький досвід, вважає його безуспішним. У своїх роботах він доводить, що саме ненасильницька діяльність М. Ганді і М. Л. Кінга призвела до посилення агресії в суспільстві після їх смерті.

Вітчизняні дослідники також долучилися до аналізу різноманітних аспектів концепції ненасилля. Так, В. Малахов відзначає необхідність перегляду вчення про ненасилля у вирішенні сучасних моральних проблем: “До такого перегляду закликали, кожен по-своєму, Л. Толстой і А. Швайцер, М. Реріх і М. Ганді... Перегляд поступово стає реальністю, дедалі відчутніше заявляє про себе у філософії, культурі, врешті-решт, і в повсякденному нашому світовідношенні. Крок за кроком ми всі вчимося – бо інакше вже не можна! – поважати права людини” [7, с. 285].

Заслужують на окрему увагу й рефлексії С. Кримського у філософській бесіді з Т. Чайкою, де науковець підкреслює: “Толстой говорить, що проти зла потрібно боротися всіма засобами, але не насиллям. І його можна зрозуміти, оскільки насилля часто-густо породжує більше зло, ніж те, проти якого воно було спрямоване” [13, с. 99–100]. Філософ підкреслює, що питання насилля взагалі не перебуває в площині моралі, адже “мораль – це не силова боротьба, добро не може бути з кулаками” [13, с. 100]. Кримський визнає існування боротьби на суспільно-політичному рівні, проте слушно зауважує, що якщо моральний вибір між насиллям і ненасиллям залежить від окремої особистості, то слід вибирати ненасилля, оскільки насилля завжди несе за собою важку платню: “Ви, звісно, можете перетинати вулицю, не зважаючи на будь-які правила, але ви сплачуєте за це певну ціну... Так і в моралі: ви можете послуговуватися насиллям, але ви свідомі того, що можете дуже тяжко за це поплатитися” [13, с. 101].

Таким чином, сучасні науковці переосмислюють теорію та практичний досвід ненасилля, доповнюючи його своїми власними концепціями. У своєму ж практичному варіанті концепція ненасилля активно використовується. Її популярність серед сучасних мислителів доводить її ефективність при раціональному використанні в міжособистісних і суспільних взаємодіях, при врегулюванні індивідуальних і міжнародних конфліктів.

Отже, історико-етична еволюція уявлень про ненасилля відбувалася таким чином:

– ненасилля ототожнюється із добром і протиставляється насиллю (злу), часто пов’язується із категоріями “любов”, “дружба”, “альтруїзм” (Античність, середньовіччя, Новий час);

– ненасилля мислиться не тільки як дія (вчинок), а і як окремий принцип, що проявляється у формі як пасивного, так і активного непротивлення (XIX–XX ст.);

– принцип ненасилля переходить із теоретичної площини в практичну, активно розробляються методи практичних ненасильницьких дій (XX ст.);

– застосування принципу ненасилля поширюється на різні сфери суспільного життя (XX–XXI ст.).

Не дивно, що ідеал ненасилля видозмінюється протягом усієї історії. Загалом усій історії розвитку етичної думки властиве часткове виправдання насилля на су-

спільно-політичному рівні, проте незмінне одне – прагнення до викоренення насилля на рівні міжособистісних стосунків, оскільки усвідомлюється зв'язок між ним і людським стражданням, чи то фізичним, чи моральним. Незважаючи на те, що думки дослідників розділились (одні вважають ненасилля утопією, інші – ідеалом), за абсолютне насилля не виступає ніхто. Адже, як вірно зауважив А. Гусейнов, нелогічно говорити про “етику ненасилля”, оскільки етика не може бути заснована на насиллі.

Натомість ненасилля закликає до пошуку й створення нових форм взаємин між людьми, до розуміння того, що найбільш важливим є те, що люди розділяють між собою, – здатність до добра і морального вдосконалення.

1. Апресян Р. Г. Этика силы – в противостоянии насилию и агрессии / Р. Г. Апресян // Вопросы философии. – 2010. – № 9. – С. 143–153.
2. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; пер. с древнегреч. ; общ. ред. А. И. Доватура. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – 830 с.
3. Ганди М. Моя вера в ненасилие [Електронний ресурс] / М. Ганди. – Режим доступу : http://royallib.com/book/gandi_mohandus/moya_vera_v_nenasilie.html.
4. Гусейнов А. А. Великие моралисты / А. А. Гусейнов. – М. : Республика, 1995. – 351 с.
5. Гусейнов А. А. Ненасилие как правда жизни / А. А. Гусейнов // Опыт ненасилия в XX столетии : Социально-этические очерки / под ред. Р. Г. Апресяна. – М. : Аслан, 1996. – С. 236–265.
6. Кинг М. Л. Паломничество к ненасилию / М. Л. Кинг // Ненасилие: Философия, этика, политика / А. А. Гусейнов, В. С. Степин, Ж. Госс и др. ; отв. ред. А. А. Гусейнов. – М. : Наука, 1993. – С. 175–187.
7. Малахов В. А. Этика / В. А. Малахов. – К. : Либідь, 2002. – 384 с.
8. Новый заповіть. Ювілейне видання з нагоди тисячоліття християнства у Україні / пер. з грец. М. І. Огієнко. – К., 1988. – 345 с.
9. Платон. Сочинения : в 4 т. / Платон ; [под общ. ред. А. Лосева и В. Асмуса] ; пер. с древнегреч. – СПб : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – Т. 1. – 632 с.
10. Толстой Л. Н. Не убий никого [Електронний ресурс] / Лев Николаевич Толстой. – Режим доступу : <http://www.magister.msk.ru/library/tolstoy/philos/tolsf003.htm>.
11. Толстой Л. Н. Царство Божие внутри нас [Електронний ресурс] / Лев Николаевич Толстой. – Режим доступу : http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=139857.
12. Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди ; голов. ред. В. І. Шинкарук. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
13. Чайка Т. Бесіди з Кримським. “Екзистенційне крещендо” / Т. Чайка // Філософська думка. – 2011. – № 6. – С. 98–104.

The article examines the historical and the moral aspects of formation and development of the principle of nonviolence; elucidated the connection of the formation of the modern principle of nonviolence with ethical systems of Ancient, Middle Ages and Modern Times; analyzed and emphasized the merit of L. Tolstoy, M. Gandhi and M. L. King in the creation of the classic concept of nonviolence; highlighted the views of contemporary ukrainian and foreign thinkers on the problem of nonviolence.

Keywords: *violence, nonviolence, nonviolence ethics, good, evil, non-violent methods.*

ОСНОВНІ ЧИННИКИ САМООРГАНІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Досліджуються чинники самоорганізації суспільного буття. Фундаментальними причинами самоорганізації суспільної дійсності обґрунтовуються антропологічні чинники, зокрема синергія соматички, психіки та духу. Людина розглядається як фрактал суспільного буття. Природа людини тлумачиться як причина самоорганізації суспільної дійсності. Виникнення суспільних процесів, явищ та інститутів зумовлені природою людини. Аксиологічні чинники самоорганізації аналізуються як похідні від антропологічних засад.

Ключові слова: самоорганізація, суспільна дійсність, антропологічні чинники, фрактал суспільного буття, синергія антропологічних чинників, аксіологічний рівень самоорганізації, рівні суспільної самоорганізації, панантропологічний підхід.

Концепція самоорганізації суспільства є актуальною в сучасних наукових соціально-філософських дослідженнях і передбачає пошук універсальних чинників, які є причинами структурування суспільного буття. Концепцію самоорганізації (синергетики) можна вважати у певній мірі новою світоглядною парадигмою, яка цілісно та системно підходить до аналізу діючих чинників у тих чи інших групах явищ.

Одним із перших системний підхід до аналізу суспільства (у розумінні самоорганізаційних систем) застосував ще 1928 року Ф. Ганкінс (Ганкінс Френк Гамільтон (Frank Hamilton Hankins) (1877–1970) – американський соціолог та антрополог), який спробував поєднати соціологію, антропологію, біологію та соціальну психологію і дослідити чинники суспільства та його фундаментальні інститути [1]. Проте такий підхід мав скоріше прагматичний і позитивістсько-соціологічний ухил з аналізом соціальних інститутів як об'єктивних соціальних фактів та є близьким до поглядів Е. Дюркгейма з його акцентом на предмет соціології, яким є соціальні факти (праця, сім'я, політика, економіка) [2].

Ґрунтовні публікації, присвячені самоорганізації, починають з'являтися у кінці 50-х – на початку 60-х років ХХ століття. Зокрема в 1959 [3] та 1962 [4] роках у Чикаго відбуваються міждисциплінарні конференції, присвячені проблемі самоорганізації. Одним із перших науковців, хто застосував ідею самоорганізації у своїх дослідженнях, був американський учений Д. Гарвей (James Garvey) [5], який у 60-х роках ХХ століття актуалізує проблеми самоорганізації систем.

Сучасне тлумачення терміна “синергетика” в розумінні загальної теорії самоорганізації систем започатковує Г. Гакен (Hermann Haken), який 1977 року у своїй книзі “Синергетика: вступ: рівновага фазових переміщень і самоорганізація у фізиці, хімії і біології” [6] обґрунтовує синергетичні виміри фізичних, хімічних та біологічних систем. У книгах Г. Гакена, які перевидавалися зокрема в Росії [7], простежується ідея ототожнення теорії самоорганізації та синергетики. Подібне трактування синергетики як теорії самоорганізації систем висловлюють, наприклад, С. Курдюмов і Г. Малінецький, які вважають, що синергетика – це теорія самоорганізації [8]. Аналогічне трактування синергетики здійснює Ю. Белокопитов, який вважає синергетику основним методологічним підходом у пізнанні систем, які перебувають у процесі самоорганізації [9].

1977 року свою працю з проблеми самоорганізації стохастичних (імовірнісних, випадкових (тих, які не детермінуються з необхідністю)) систем публікує Г. Сарідіс [10] (George N. Saridis). Цього ж року виходять публікації І. Пригожина [11], які неодноразово перевидавалися [12], і Г. Ніколіса [13] (Gregoire Nicolis), у яких досліджується самоорганізація в динамічних фізичних системах.

Згодом синергетика (теорія самоорганізації) стала новим парадигмальним підґрунтям для аналізу розмаїтих природничих і суспільних систем. Її навіть називають новим типом світогляду [14]. Хоча, наприклад, І. Малишко, досліджуючи методологічні аспекти співвідношення синергетики та діалектики, вважає, що синергетика ґрунтується на діалектичних положеннях [15], а Г. Рузавін указує на важливість еволюційної епістемології у формуванні концептів синергетики, пов'язуючи парадигми еволюції та синергетики [16]. Такий дослідник, як В. Шалаєв, вважає, що синергетику слід трактувати як світогляд сучасного суспільства в умовах глобалізації й постмодерну [17]. В. Аршинов висловлює думку, що синергетика – це феномен постнекласичної науки [18]. Подібний ракурс тлумачення синергетики підтримують К. Ромашкін та А. Мамєдов, які досліджують особливості синергетичного мислення в постнекласичній науці [19]. В. Стюпін також аналізує синергетику в контексті постнекласичної раціональності [20]. У цьому ж аспекті своє дослідження здійснює В. Буданов, який вивчає методологію синергетики в постнекласичній науці та в освіті [21]. В той же час В. Гусак стверджує, що синергетику слід тлумачити як методологію всіх наук [22], а В. Пазенок оцінює синергетику в контексті становлення нової світоглядної парадигми, яка зможе пояснити складні й нелінійні процеси буття [23]. Подібну думку висловлює Г. Рузавін, який говорить про парадигму самоорганізації як основу нового світогляду, яка може пояснити багато проблемних сфер [24]. У такому контексті концепція самоорганізації – це важливий методологічний принцип розгляду проблем соціальної філософії [25], оскільки дає можливість проаналізувати суспільство як складну динамічну систему, що постійно розвивається завдяки синергії антропологічних факторів.

Постановка питання соціальної синергетики є **актуальною**, оскільки дає можливість порівняти класичні підходи до аналізу суспільства та його об'єктивних чинників із некласичними підходами, де ставиться питання про важливість абсолютно всіх факторів у самоорганізації суспільств, у тому числі антропологічних.

Якщо застосувати концепцію синергетики для аналізу суспільного буття, то суспільну самоорганізацію слід тлумачити як таку, яка відбувається спонтанно. Проте причиною цієї спонтанної самоорганізації є не зовнішні об'єктивні чинники, а, швидше за все, антропологічні фактори. Зовнішні об'єктивні чинники тільки опосередковано впливають на самоорганізацію суспільного буття, оскільки вони “трансформуються” через людську природу, яка є діяльною та творчою. Кожний із зовнішніх чинників впливає або на соматіку, або на психіку, або ж на дух чи на їх сукупність. Тобто реальними факторами самоорганізації суспільного буття є антропологічні чинники. Однак антропологічні чинники також окремо в онтологічному сенсі (об'єктивно) не можуть впливати на самоорганізацію суспільного буття, оскільки вони впливають через людину, бо людина є їх активним “носієм”. **Людина** – це своєрідний **фрактал суспільного буття**, оскільки її власна структура є тотожною до структури суспільного буття. Людська природа та її потреби перебувають в основі самоорганізації суспільного буття, оскільки самоорганізація та виникнення суспільних процесів, явищ та інститутів зумовлені діяльною природою людини. Для дотримання умов об'єктивності аналізу самоорганізації суспільного буття доцільно вести мову не про людину як причину самоорганізації суспільства, а про **синергійну єдність антропологічних чинників**, яка складає **сутність людини**.

Мета статті полягає в тому, щоб виявити сутнісні особливості самоорганізації суспільного буття. У цьому контексті слід виходити з того, що **самоорганізація суспільного буття є залежною від чинників, які пов'язані з діяльною природою людини**, з антропологічними засадами людини, через які трансформуються зовнішні об'єктивні чинники. Антропологічні засади самоорганізації опосередковано відображаються на **аксіологічному** рівні, який є “похідним” від антропологічних чинників і в кінце-

вому підсумку впливає на самоорганізацію суспільного буття. У такому сенсі суспільне буття самоорганізується під впливом аксіологічного рівня (але він не існує сам по собі як “чистий об’єктивний рівень цінностей”, оскільки завжди передбачає різні групи та системи цінностей тієї чи іншої культури, які пов’язані з діяльною природою людини). Антропологічні та аксіологічні чинники самоорганізації можна тільки умовно вважати об’єктивними, оскільки вони безпосередньо “включаються” та “впливають” з людської природи.

Якщо самоорганізація суспільства відбувається поза антропологічними чинниками й залежить тільки від зовнішніх об’єктивних чинників (природних, історичних, трансцендентних чи інших груп чинників), то суспільство самоорганізовується механічно, оскільки на ці групи факторів людина не може вплинути, а їх вплив на людину ніколи не може бути подоланий людською діяльністю і мисленням. Звідси будь-які зміни в суспільстві матимуть механістично-еволюційний та фаталістичний характер, з яких фактично виключається суспільний суб’єкт, оскільки від його волі, вибору, світогляду та цінностей не залежить нічого. Якщо вважати, що суспільна поведінка людини та самоорганізація суспільства відбувається під впливом абсолютних об’єктивних чинників, то вони будуть мати механістичний і фаталістичний вимір, бо людина не здатна нічого змінити у своєму бутті, оскільки, що б вона не робила, в її бутті домінують деякі об’єктивні сили, які незалежно від усіх потуг людини “визначають” її долю та долю цілого суспільства.

Якими не були б зовнішні об’єктивні чинники, їх необхідно інтерпретувати не як такі, що абсолютно протиставляються до людини, а як такі, що проявляють себе у суспільній самоорганізації на основі їх трансформації та “окультурення” через антропологічні фактори. Усі зовнішні чинники, які вважаються об’єктивними причинами суспільного буття (наприклад, трансцендентні, географічні чинники), певним чином “нівелюються” через людську антропологію. У контексті ідеї самоорганізації слід відкидати вплив на людину та суспільство об’єктивних чинників, (наприклад, трансцендентних, природних, геополітичних, історичних), які б діяли незалежно від людини на неї ж, які були б абсолютно не пов’язані з людиною і певним чином не модифікувались та не трансформувались нею.

Ідея самоорганізації суспільства передбачає, що така самоорганізація – це спонтанний об’єктивний процес. Концепт самоорганізації мав би методологічно створити “горизонт розуміння”, що всі процеси в суспільстві відбуваються як об’єктивні явища, які незалежні від суб’єкта (його волі й мислення). У цьому випадку такі самоорганізовані суспільні взаємодії можна було б прогнозувати і вираховувати із математичною точністю, але такий математичний прогноз є неможливий у контексті людської волі як деякої апріорної суті людини.

Якщо застосувати концепт антропологічних чинників як об’єктивних причин самоорганізації суспільного буття, то, з одного боку, вони належать людині (суб’єкту), але з іншого – вони не є абсолютно суб’єктивними й підпорядкованими волі суб’єкта, оскільки тілесні, душевні та духовні процеси мають деякий рівень об’єктивності, бо людина не здатна через свою волю і розум змінювати свою соматіку, впливати на хід психічних і духовних процесів. Людина може свідомо тільки “вловлювати”, “ідентифікувати” і розуміти наслідки соматичних, психічних та духовних процесів у формі бажань, емоцій, почуттів, думок, але людина не здатна повністю контролювати всі соматичні, психічні (воля, пам’ять, мислення) і духовні процеси (закони мислення). Тому в такому розумінні соматика, психіка і дух можуть вважатися об’єктивними антропологічними чинниками самоорганізації суспільного буття, (хоча вони в той же час належать людині). Але крім цього, антропологічні чинники належать всім людям і, відповідно, їх можна вважати основою самоорганізації суспільного буття, бо вони властиві для всіх людей – а це об’єктивна закономірність.

Концепт “самоорганізація”, оскільки він був першопочатково застосований у природничих науках [6], передбачає спонтанність, довільність, нелінійність, непрогнозованість, складність, хаотичність самоорганізації природи без будь-якої наперед установленної гармонії від хаосу до порядку, хоча деякі дослідники самоорганізації вважають, що в бутті існує універсальний порядок (антихаос) [26]. Якщо ж екстраполювати концепт самоорганізації на суспільні процеси, то вони також мали б відбуватися спонтанно, самоорганізовано без свідомого втручання суб’єкта в ці процеси, хоча разом із тим антропологічні елементи цього ж суб’єкта (соматику, психіку та дух) поза його волею слід вважати спонтанними причинами суспільної самоорганізації.

Самоорганізація (у її природничому сенсі) передбачає, що закони суспільства та закони природи є тотожними, що в суспільстві діють деякі об’єктивні самоорганізаційні сили, які не можна змінити через свідомий вплив на них з боку людини. Тобто вони існують об’єктивно, незалежно від людини та існуватимуть завжди, як би людина на них не намагалась вплинути та їх усунути. Але таких абсолютно об’єктивних сил, які впливають на людину, не існує, бо навіть якщо такими є Бог чи космос, чи в цілому природа, чи культурно-історичні обставини, то все одно їх вплив не є абсолютно об’єктивний на людину, бо людина певним чином “трансформує” крізь себе ці об’єктивні впливи й активно відповідає на них, прикладаючи до цієї дії свої власні сили. Тому всі чинники, які впливають на людину, доцільно редукувати до антропологічних чинників. У цьому сенсі можна вести мову про своєрідний **панантропологізм**, який трансформує всі впливи буття через антропологічні фактори.

Об’єктивними самоорганізаційними чинниками суспільного буття є не зовнішні фактори, а внутрішні, ті, які пов’язані з людиною, тобто антропологічні фактори. **Антропологічні чинники**, які притаманні людині, **слід вважати об’єктивними самоорганізаційними силами суспільного буття**.

Аналізуючи самоорганізацію суспільного буття на основі **панантропологічного підходу**, доцільно вести мову не про наперед задані об’єктивні чинники людської антропології (про їх розуміння як наперед заданих видових ознак), а про **процес розвитку** (своєрідного *автопоезису*), **взаємодоповнення та синергії антропологічних факторів**. У цьому аспекті суть суспільної самоорганізації полягає в тому, що в цих самоорганізаційних процесах бере участь суб’єкт та його антропологічні якості (наприклад, воля), які можуть розглядатись як об’єктивні явища, бо фактори людської антропології – соматика, психіка та дух властиві для всіх людей незалежно від просторово-часових ідентифікацій та інших форм ідентифікації. Звідси в самому суб’єкті (людині), який діє під впливом антропологічних чинників (припустимо, волонтаристично), повинні бути такі об’єктивні сили, які, незважаючи на суб’єкт і його свідомість (раціональний вибір), на об’єктивному рівні “заставляють” людей до самоорганізації. Такими **об’єктивними силами самоорганізації суспільства є антропологічні засади – соматика, психіка і дух**, які є об’єктивною реальністю, бо притаманні всім людям без винятку незалежно від конкретної ідентифікації. Отже, на **антропологічному рівні об’єктивні засади буття та самоорганізації всіх суспільств є тотожними** і їх можна звести до соматики, психіки і духу, бо саме на їх основі є можливим існування будь-якого суспільства. Природні умови та трансцендентні чинники є тільки “каталізаторами”, які “спонукають” людину діяти для того, щоб задовольнити потреби.

Концепт **самоорганізації передбачає також необхідність порядку, організованості, певного алгоритму**, а отже, і **раціональності** (принаймні елементів раціональності), яка є основою суспільного порядку. Тобто у випадку із суспільною самоорганізацією, основною причиною самоорганізації слід вважати раціональність суб’єкта, який логічно впорядковує відносини та обирає найбільш оптимальну модель поведінки. Сама ж раціональність – це об’єктивація духу, а дух – це частина та структурний елемент природи людини.

Самоорганізація суспільства є водночас ірраціональною і раціональною, оскільки вона підпорядкована соматичним (ірраціональним), психічним (ірраціонально-раціональним) і духовним (раціональним) процесам. Самоорганізація суспільства є об'єктивним процесом самореалізації людської антропології, яка об'єктивується в ірраціональні потреби й бажання (соматика), частково ірраціональні й частково раціональні інтереси задоволення чи незадоволення (психіка) і раціонально обґрунтовані цінності (дух).

Самоорганізація суспільства є об'єктивним процесом навіть у тому випадку, якщо суб'єкт свідомо обирає чи не обирає тип поведінки і тип цінностей, тому що сама суб'єктивність – це також наслідок людської антропології, тобто людина не може тлумачитись поза своєю суб'єктивністю, поза волею, поза свідомістю, бо вони є антропологічними факторами.

У цьому аспекті проблема можливості об'єктивності самоорганізації суспільного буття вирішується позитивно. Тобто самоорганізація суспільства й справді є об'єктивним процесом, бо, незважаючи на те, що зазвичай протиставляється суб'єктивне та об'єктивне (у процесі пізнання), суб'єктивне (власне людське) у контексті соціальної філософії відіграє роль об'єктивних сил суспільної самоорганізації. Тобто антропологічні фактори є водночас об'єктивним, але в кожного суб'єкта проявляються індивідуально, зокрема на аксіологічному рівні.

Антропологічні чинники впливають на функціонування певних типів цінностей, на обґрунтування й “визначення” яким цінностям існувати, бо всі цінності, якими оперує людина в різноманітних світоглядно-ідеологічних схемах, – це перш за все цінності людської антропології в різних аспектах, це цінності тілесні, душевні та духовні. Людина переважно прагматично підходить до сутності цінностей і цінує переважно те, що задовольняє її соматичні, психічні та духовні потреби. **Аксіологічне в цьому аспекті у своєму онтологічному сенсі є “похідним” від антропологічного.** “Чистих” цінностей, які були б тільки теоретичними і безвідносними до людської природи немає. Усі цінності без винятку є залежними від антропологічних факторів і мають прагматичний зміст. Цінності в цьому аспекті (як “похідні” від антропологічних потреб) слід вважати певними об'єктивними чинниками самоорганізації спільнот, бо цінності є важливими перш за все для людської антропології, а не для тієї чи іншої теорії чи окремого суб'єктивного міркування. Зрозуміло, що ієрархія цінностей обґрунтовується у формі світоглядно-ідеологічних схем. Проте будь-які світогляди та ідеології не можуть суттєво суперечити людській антропології, бо людина навряд чи захоче підтримувати ті світогляди та ідеології, які суперечать її природі. Тому навіть у світоглядно-ідеологічних схемах усе одно спонтанно відображаються об'єктивні потреби людської природи.

Об'єктивність самоорганізації суспільства ґрунтується на основі антропологічних засад та аксіологічних чинників. Останні є підґрунтям для самоструктурування суспільства, його самоорганізації, самодетермінації та саморозвитку. Ці чинники (антропологічні та аксіологічні), будучи об'єктивними, є “творчим” фактором, який самоорганізовує суспільство. Така “творча об'єктивність” самоорганізаційного впливу антропологічних та аксіологічних чинників на суспільне буття полягає в тому, що антропологічна природа безпосередньо (фактично апріорно) дана людині, а аксіологічні чинники є “похідними” від антропологічних засад. Тому, які б суспільні процеси не відбулись в минулому, теперішньому та майбутньому, вони об'єктивно зумовлені єдністю антропологічних засад та аксіологічних чинників (які перебувають у взаємодії), тому всі суспільні процеси є “антропологоцентричними”, а на їх основі “аксіоцентричними”, бо цінності є похідними від антропологічної сфери.

Аксіологічні чинники здатні суттєво впливати на антропологічні засади (первинні чинники) суспільної самоорганізації, обмежуючи прояви людської природи

через різні форми етосів (табу, заборон, приписів, норм, правил, ідеологій, світоглядів). Разом із тим аксіологічні чинники “легалізуються” та обґрунтовуються в межах тієї ж людської антропології, зокрема **людського духу**, який раціонально “обґрунтовує” важливість тих чи інших аксіологічних засад; **людської психіки**, яка на емоційно-вольовому рівні “відстоює” ці принципи; **людської соматика**, яка є “останнім” вітально-екзистенційним критерієм доцільності тих чи інших аксіологічних конструкцій через соматичне задоволення чи незадоволення щодо дотримання тих чи інших норм.

Суспільна самоорганізація, у цілому, має два основні рівні – **раціональний** та **ірраціональний**, які перебувають у синергійній єдності, оскільки вони взаємодоповнюються.

Ірраціональний (антропологічно-онтологічний) рівень самоорганізації – це антропологічні засади самоорганізації суспільного буття (соматика, психіка, афективно-чуттєві стани, воля, вітальні прагнення), на основі яких формуються суспільні явища, зокрема такі, як мораль, релігія, політика, економіка, ідеологія, що є “похідними” від антропологічних явищ. Суспільні явища та форми суспільної свідомості є похідними від антропологічних засад людини, адже теорії та норми права, моралі, релігії, політики, економіки функціонують не самі по собі, не є “чистими” теоріями, а походять від антропологічних якостей людини та забезпечують їх реалізацію.

Раціональний рівень (духовний рівень, який теж включається у структуру людської антропології) – це аксіологічні чинники самоорганізації суспільного буття, які “закодовані” в семіотичній сфері, у світоглядно-ідеологічних принципах, нормах, ідеалах, переконаннях, цінностях. Проте аксіологічність не є також “чистою” формою самоорганізації суспільства, оскільки цінності мають екзистенційний, антропологічний та прагматичний зміст, а останній указує на їх корисність саме для людського буття з його життєвими потребами.

Отже, суспільне буття формується та самоорганізовується під безпосереднім впливом антропологічних засад, але воно також організовується в контексті конструювання суспільних смислів, якими є цінності. Цінності перебувають в основі дискурсу всіх форм суспільної свідомості. Тому цінності складають основу функціонування суспільного простору і часу. Цінності є в основі комунікації між суб’єктами суспільного буття, бо саме через цінності суб’єкти здатні порозумітися про потреби власної антропології. Цінності є також в основі будь-якої ідентичності, власне ідентичності, яка відображає антропологічні потреби. У цілому ж, у життєдіяльності та самоорганізації суспільства реалізована синергійна єдність антропологічних засад та аксіологічних чинників.

1. Hankins F. H. An Introduction to the Study of Society: an Outline of Primary Factors and Fundamental Institutions / Frank Hamilton Hankins. – New York : The Macmillan Company, 1928. – 760 p.
2. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Эмиль Дюркгейм ; [пер. с фр. А. Б. Гофман]. – М. : Канон, 1996. – 432 с. – (История социологии в памятниках).
3. Yovits M. C. Self-Organizing Systems : Proceedings / Marshall C. Yovits, Scott Cameron // Interdisciplinary Conference on Self-Organizing Systems (1959: Chicago). – Oxford : Pergamon Press, 1960. – 346 p.
4. Self-Organizing Systems, 1962 / [ed. by: Marshall Clinton Yovits, George T. Jacobi, Gordon D. Goldstein] // [Conference on Self-Organizing Systems, (1962: Chic.)]. – Washington : Spartan Books, 1962. – 563 p.
5. Garvey J. E. Self-Organizing Systems / James Emmett Garvey. – Washington, D.C. : Office of Naval Research, Dept. of the Navy, 1963. – 78 p.
6. Haken H. Synergetics: an Introduction: Nonequilibrium Phase Transitions and Self-Organization in Physics, Chemistry and Biology / Hermann Haken. – Berlin : Springer-Verlag, 1977. – 325 p.
7. Хакен Г. Информация и самоорганизация: макроскопический подход к сложным системам / Герман Хакен ; [пер. с англ. Ю. А. Данилова, А. В. Беркова]. – [2-е изд.]. – М. : URSS : КомКнига, 2005. – 245 с. – (Синергетика: от прошлого к будущему).
8. Курдюмов С. П. Синергетика – теория самоорганизации / С. П. Курдюмов, Г. Г. Малинецкий // Пульсар. – 2001. – № 1. – С. 18–23.

9. Белокопытов Ю. Н. Синергетика как исследовательский подход в познании самоорганизующихся систем / Ю. Н. Белокопытов // Социально-гуманитарные знания. – 2004. – № 4. – С. 339–346.
10. Saridis G. N. Self-Organizing Control of Stochastic Systems / George N. Saridis. – New York : M. Dekker, 1977. – 488 p. – (Control and Systems Theory ; vol. 4).
11. Пригожин И. Р. Время, хаос, квант: к решению парадокса времени / Илья Романович Пригожин, Изабелла Стенгерс ; [пер. Ю. А. Данилова ; ред. В. И. Аршинов]. – М. : Прогресс, 1999. – 266 с.
12. Пригожин И. Р. От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках / Илья Романович Пригожин ; [пер. с англ. Ю. А. Данилова ; ред. пер., предисл. и послесл. Ю. Л. Климонтовича ; предисл. Г. Г. Малинецкого]. – [3-е изд]. – М. : КомКнига, 2006. – 291 с. – (Синергетика: от прошлого к будущему).
13. Nicolis G. Self-Organization in Nonequilibrium Systems: from Dissipative Structures to Order Through Fluctuations / Gregoire Nicolis, Ilya Prigogine. – New York ; London : John Wiley & Sons, 1977. – 491 p. – (A Wiley-Interscience Publication).
14. Князева Е. Н. Синергетика как новое мировоззрение : диалог с И. Пригожиным / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 3–20.
15. Малышко И. И. Проблема взаимоотношения синергетики и диалектики / И. И. Малышко // Ноосфера : зб. філос. пр. – 2003. – Вип. 3. – С. 57–71.
16. Рузавин Г. И. Эволюционная эпистемология и самоорганизация / Г. И. Рузавин // Вопросы философии. – 1999. – № 11. – С. 90–101.
17. Социальная синергетика: мировоззрение современного общества в условиях глобализации и пост-модерна = Social Synergetics: Perspective of Modern Society in the Context of Globalization and the Postmodern : [сб. науч. тр.] / [сост. и науч. ред. В. П. Шалаев]. – М. ; Йошкар-Ола : МарГТУ, 2005. – 260 с.
18. Аршинов В. И. Синергетика как феномен постнеклассической науки / Владимир Иванович Аршинов. – М. : ЦОП ИФ РАН, 1999. – 203 с.
19. Ромашкин К. И. Синергетическое мышление в постнеклассической науке / К. И. Ромашкин, А. А. Мамедов // Социально-гуманитарные знания. – 2010. – № 5. – С. 210–218.
20. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 5–17.
21. Буданов В. Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании / Владимир Григорьевич Буданов. – [2-е испр. изд.]. – М. : URSS ЛКИ, 2008. – 230 с. – (Синергетика в гуманитарных науках).
22. Гусак В. Синергетика – незвичайна “наднаука” / В. Гусак // Країна знань. – 2006. – № 6. – С. 6–7.
23. Пазенок В. Синергетика в контексті становлення нової світоглядної парадигми / В. Пазенок // Вища освіта України. – 2003. – № 3. – С. 21–28.
24. Рузавин Г. И. Парадигма самоорганизации как основа нового мировоззрения / Г. И. Рузавин // Свободная мысль. – 1993. – № 17–18. – С. 51–62.
25. Будз В. П. Самоорганізація як методологічний принцип соціальної філософії / В. П. Будз // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2008. – Вип. XI. – С. 58–63.
26. Kauffman S. A. Der Öltropfen im Wasser: Chaos, Komplexität, Selbstorganisation in Natur und Gesellschaft / Stuart Alan Kauffman. – München ; Zürich : Piper, 1998. – 463 S.

The factors of self-organisation of public reality are investigated. Anthropological factors are substantiated through the fundamental reasons of self-organisation of public reality, in particular synergy of somatics, psyche and spirit. A man is examined as a fractal of public being. Nature of a man is interpreted as a reason of self-organisation of public reality. The nascence of public processes, phenomena and institutions is predefined by nature of a man. The axiological factors of self-organisation are analyzed as derivatives from the anthropological principles.

Keywords: *self-organisation, public reality, anthropological factors, fractal of public being, synergy of anthropological factors, level of axiology of self-organisation, levels of public self-organisation, pan-anthropological approach.*

ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ПЕРСПЕКТИВИ ГУМАНІЗАЦІЇ ТЕХНІКИ

У статті досліджується гуманізація техніки, проаналізована у філософських працях вітчизняних і зарубіжних мислителів середини ХХ – початку ХХІ ст. Висвітлюються теоретичні і практичні способи гуманізації техніки в інтерпретації сучасних дослідників у галузі філософії техніки.

Ключові слова: гуманізація техніки, гуманізм, людина, неогуманізм, суспільство, техніка.

Гуманізація техніки є синтезом діалектичного взаємозв'язку людського виміру техніки і технізації людини. Під гуманізацією техніки розуміємо утвердження антропологічного принципу в межах створення й впровадження техніки, спрямованого на всебічний розвиток людини на засадах оновленого гуманізму. Вітчизняні та зарубіжні філософи, що осмислювали можливості гуманізації техніки в другій половині ХХ ст. – на початку ХХІ ст., намагаються відшукати способи, механізми її реалізації.

Можливості й механізми гуманізації техніки осмислювали такі зарубіжні філософи другої половини ХХ ст., як Т. Адорно, котрий вивчав взаємозв'язок між гуманізацією техніки і духовним станом суспільства, Х. Сколімовський, що намагався переосмислити технократичні цінності на тлі гуманізації техніки, В. Ціммерлі, для котрого визначального значення набуло впровадження духовних цінностей у суспільство на шляху гуманізації техніки. Серед зарубіжних філософів ХХІ ст. виокремимо В. Розіна, що узалежнив процес гуманізації техніки від духовно-моральних компетентностей.

Проблемою гуманізації техніки займалися такі вітчизняні мислителі, як А. Єрмоленко, котрий вбачав можливості гуманізації техніки в суб'єкт-суб'єктному відношенні до природи, В. Мельник, що підкреслив важливість гуманітаризації науки з метою гуманізації техніки, О. Терешкун, котра вказала на значимість нового гуманізму в процесі гуманізації техніки, та інші філософи.

Мета цієї статті полягає у виявленні й розкритті можливості гуманізації техніки у сучасному світі.

Представник Франкфуртської школи Т. Адорно у своїй доповіді “Про техніку і гуманізм” показав, наскільки можлива гуманізація техніки і як вона залежить від взаємозв'язку техніки і людини, суспільства. З одного боку, техніка являє собою автономну галузь із притаманними їй закономірностями. У сфері її компетенції знаходяться “замкнуті і організовані відповідно до законів математичного природознавства духовні... і реальні процеси” [1, с. 365]. Те, як саме якісно побудувати будинок, щоб він не зруйнувався, визначає статика. Вона устанавлює між елементами технічний взаємозв'язок, котрий, безсумнівно, має автономний характер. Жодна інша наука не може чітко вирішити це завдання й претендувати на більш правдиві результати. З іншого боку, такі технічні процеси відбуваються у вигляді “замовлення суспільства”. Навіть там, де йдеться про власний будинок, неодмінно відбувається конфронтація із суспільством: прийняте рішення повинно обмежуватися фінансовими можливостями, бути рентабельним і реалізованим у чіткі терміни. Тому гуманізація техніки вважається соціально детермінованою, визначається “замовленням суспільства”.

На думку Т. Адорно, роль “замовлення суспільства” в прогресі техніки настільки значна, що всі “вирішальні досягнення в технічному розвитку нашого часу безпосередньо... спричинені парадоксальною суспільною потребою в засобах руйнування” [1, с. 366]. Так, централізація економічних потужностей підштовхнула техніку в центристському напрямку, а заходи з технічної раціоналізації спричинили ріст продуктивності праці замість того, щоб приносити користь робітникам. Однак не тільки людина і суспільство здійснюють вплив на технічний прогрес. Відбувається й зворотний процес: “новітній соціально-психологічний розвиток стає достатньо залежним від сьогоднішніх

форм технічного виробництва” [1, с. 366]. Найбільшою мірою це стосується фундаментальних аспектів наукового поділу праці. Незважаючи на це, філософ був переконаний у тому, що попри всю свою чіткість і конкретність, техніка являє собою спосіб суспільної необхідності подібно до того, як Ляйбніцівська монада відображає ціле.

Обґрунтовуючи співмірність і взаємообумовленість гуманізму і техніки в площині духовності, культури, Т. Адорно пояснив, чому людина, суспільство й техніка водночас і збігаються одне з одним, і розділені. Причиною цього є ірраціональний, анархічний стан суспільства. У справді сильному й раціональному суспільстві могла б утвердитися суспільна сутність техніки, а саме суспільство могло б переконатися у тісному взаємозв'язку притаманної йому культури з технікою. На думку мислителя, відкидання техніки духовної культури, як і протиставлення гуманізму та техніки, спричинене незнанням суспільством його сутності. “Все духовне вміщує в собі технічні елементи; тільки той, хто знайомий з духом, як спостерігач, споживач, може дозволити обдурити себе тим, начебто духовні продукти впали з неба. Тому не можна зупинитися на жорсткому протиставленні гуманізму і техніки” [1, с. 367–368]. У рамках розділеного суспільства окремі його елементи не володіють точним знанням про себе самих і про інші елементи. Так само і розрив між гуманізмом і технікою перешкоджає їх об'єднанню, цілісності.

Можливість об'єднання гуманізму з технікою залежить від синтезу гуманітарного й технічного знання. Людина інженерної, технічної справи, згідно з думкою Т. Адорно, практично неспроможна критично осмислити наслідки своєї технічної діяльності. Як і гуманістичне філософування, котре відбувається поза межами інженерної діяльності, залишається далеким від дійсності і не викликає довіри. У такому випадку можна зробити перший крок до поєднання гуманізму і техніки, на котрий вказує філософ: за допомогою філософських понять намагатися закликати інженерів до гуманно зорієнтованої самосвідомості. Перевагою такого шляху є те, що “саме технар застерігає від непередбачених наслідків, котрі сьогодні загрожують людству. Його авторитет, той факт, що він ці потенційні наслідки здатний оцінити значно краще, ніж неспеціаліст, надає його застереженню значно більшого значення, ніж можуть мати застереження, сказані ззовні” [1, с. 370].

Зрозуміло, що цей шлях сам по собі не може привести до гуманізації техніки. Чи відбудеться гуманізація техніки, чи принесе сучасна техніка благо людині залежить від того, як вона застосовується людиною і суспільством. Шлях застосування техніки залежить від об'єктивних структур суспільства. При цьому від технарів, їхніх намірів чи самої техніки практично нічого не залежить. На думку Т. Адорно, в гуманістичному суспільстві, побудованому на засадах людської гідності, техніка була б фактором звільнення, віднайдення свободи. Деякі технарі відчувають страх, роздумуючи над тим, до чого можуть призвести їх винаходи. Філософ підкреслив, що “... кращою реакцією на цей страх була б спроба якимось чином посприяти утвердженню суспільства, котре відповідає людській гідності” [1, с. 370]. Власне гуманістичне, націлене на людину, суспільство є тією площиною, на котрій мислителем розгортається проблема гуманізму і техніки. Вона не піддається вирішенню “за допомогою якихось методів управління людьми, які самі є продуктом сліпого панування техніки” [1, с. 371]. Очевидно, що для Т. Адорно можливість гуманізації техніки починається з гуманізації суспільства. Гуманізація суспільства можлива завдяки введенню в суспільну свідомість основоположних людських, гуманних цінностей.

Такий шлях гуманізації техніки не розділяв Х. Сколімовський. Мислитель розкритикував позицію, згідно з котрою впровадження цінностей у суспільство чи техніку може гуманізувати цю останню. У напрацюванні “Філософія техніки як філософія людини” (1979), філософ зазначив, що духовна складова сучасної західноєвропейської

людини значною мірою ґрунтується на кількісних, інструментальних цінностях. Недостатньо “декорувати” сучасну кількісну техніку людськими цінностями. До тих пір, поки інструментальне й кількісне підґрунтя емпіричних наук, промисловості, економіки не зазнають змін, доти всі спроби гуманізувати техніку закінчуватимуться нічим. “Зручніше проклинати техніку”, аніж розглядати її як симптом і вираження притаманних людині системи цінностей і життєвих орієнтацій [7, с. 247].

На думку Х. Сколімовського, переважаючим підходом до цінностей, котрі культивуються більшістю філософів, є редуційний, що, власне, і є причиною кількісного світогляду. Виокремлюють чотири редуційні підходи: лінгвістичний аналіз, формальний підхід, технократичний підхід, спрощена математична оцінка. Лінгвістичний аналіз, розроблений філософами-аналітиками, полягає у вивченні структури морального судження як передумови проникнення в природу моралі. Досвід вивчення моральних суджень досить обмежений. Отримуючи накопичення моральних суджень, не відбувається осягнення природи моралі.

Формальний підхід, притаманний логікам, являє собою більш строгу інтерпретацію лінгвістичного аналізу. Указує на необхідність вивчення логічної структури морального судження, щоб осягнути природу моралі. Досі це були цілком формальні дослідження, що спричинили збільшення логічних систем, але не осягнули природу моралі.

Технократичний підхід, виражений технократами-оптимістами, схильний отожднювати вибір матеріальних об’єктів з усім спектром людського вибору. Більше того, свободу володіння цими матеріальними об’єктами – з людською свободою як такою, тим самим стверджуючи рівноцінність людських і технічних цінностей.

Спрощена математична оцінка, властива технократам і аналітикам-системникам, спрямована на максимізацію цінностей внаслідок застосування простих математичних функцій. Такий підхід інтерпретує цінності як взаємозамінні економічні товари.

Зазначені підходи значно спрощують цінності, зводячи їх до лінгвістичних, логічних, технічних, математичних елементів, що суперечить можливостям гуманізації техніки. На думку Х. Сколімовського, спочатку необхідно “переосмислити основні пропозиції, припущення й способи мислення, котрі принаймні частково зумовили сучасні труднощі”. Це “не стільки вибір, як імператив” [7, с. 248].

Очевидно, що саме лише переосмислення засадничих ідей технізованого суспільства, на яке вказав Х. Сколімовський, або спроби гуманізувати спочатку суспільство, а вже потім техніку, висловлені Т. Адорно, не здатні повною мірою забезпечити гуманізацію техніки вже тому, що служать теоретичним підґрунтям гуманізації техніки, вказуючи лише на напрям, спрямування практичних способів гуманізації техніки. Самих же практичних способів філософи не відзначають. Інакше кажучи, мислителі другої половини ХХ ст. проаналізували перспективи і необхідність гуманізації техніки, втім практично не віднайшли шляху, який дозволив би рухатися в напрямі гуманізації техніки. Зате їхні ідеї стали основою для віднаходження практичних засобів гуманізації техніки. Для гуманізації техніки необхідно продумати цілісний, різнобічний і системний механізм. Власне практичні шляхи, способи, механізми гуманізації техніки більш ґрунтовно осмислили вчені в ХХІ ст.

На думку зарубіжного філософа ХХІ ст. В. Розіна, висловлену в праці “Поняття і сучасні концепції техніки” (2006), процес гуманізації техніки, що включає в себе орієнтацію на благо людини, на вирішення екологічних проблем і на контроль за технічним прогресом, насамперед знаходиться в духовно-моральній компетенції. Для того, щоб гуманізувати техніку, людина змушена “створити нову мораль, наприклад, відмовитися від усіх проектів, які загрожують природі чи культурі, навчитися по-новому використовувати техніку... (не втрачаючи над нею контроль), повністю перебудувати свої інтереси і характер діяльності” [6, с. 243].

Гуманізація техніки повинна починатись із зусиль окремої людини, “людини еліти” на побутовому рівні. Для того, щоб вижити, продовжувати життя і всебічно розвиватися, людині доведеться створити новий підхід щодо свого існування. Йдеться про відмову від тих технічних здобутків, котрі загрожують людині і природі, про використання техніки за принципами людиновимірності і гуманності, про перебудову егоцентристських інтересів на користь гуманних. Унаслідок нового підходу щодо існування людини пріоритет надаватиметься всебічному розвитку людини і безпечному прогресу техніки, побудованих на гуманістичних засадах.

Звісно, зусилля окремої людини повинні бути підтримані зусиллями держави, політичних і суспільних інститутів. В. Розін переконаний, що в цьому ракурсі слід розробити законодавство, спрямоване на гуманне розуміння техніки, провести реформи в галузях інженерії, промисловості, сприяти формуванню нових духовних цінностей. Крім цього, існує потреба в побудові осмисленої науково-технічної програми, в реформі гуманітарної і технічної освіти.

Очевидно, що В. Розін сформував цілісний механізм гуманізації техніки, котрий включає в себе: по-перше, прояв у цьому напрямі ініціативи впливовими людьми, що вимагає спроби власного всебічного розвитку, зміни технізованого, дегуманізованого способу життя і ставлення до техніки. По-друге, переформатування науково-технічної, освітньої, законодавчої, духовної сфер на гуманних засадах. По-третє, відповідне інтелектуальне забезпечення, котре об’єднує індивідуальні зусилля із суспільними (наукові дослідження, методологічні розробки, соціально-інженерні проекти, правове забезпечення та інші інтелектуальні зусилля).

Зусилля не є запорукою успіху, але вони створюють передумови та умови для гуманізації техніки. Співпраця в цьому напрямі між людиною, державою і наукою могла б створити значиме комунікативне підґрунтя, на котрому відбуватиметься процес гуманізації техніки. Згадаймо ідеї Ю. Габермаса, котрий знаходив перспективи гуманізації техніки в експансії комунікативних принципів у ті сфери суспільного життя, що спрямовані на техніцизм, раціональність.

Подібною точки зору дотримується й сучасний український дослідник В. Мельник. Він розглядає гуманізацію техніки невідривно від гуманітаризації науки. Згідно з думкою філософа, котру він висловив у розділі “Філософія техніки та проблема гуманізації науково-технічного розвитку” своєї праці “Філософія. Наука. Техніка” (2010), основою гуманізації техніки є “соціально-антропологічна вимірність... “науки – технікознавства – техніки” [9, с. 527]. Щоб спрацювали іманентні техніці і науці гуманістичні механізми, останні повинні спиратися на духовну складову. В. Мельник переконаний, що проблему гуманізації техніки неможливо вирішити, доки “вона не стане екзистенційним питанням персоналістського вибору особистості” [9, с. 527]. Такий вибір повинен відповідати імперативним принципам гуманістичного шляху розвитку суспільства. Власне важлива золота середина між особистісною і суспільною системами цінностей. Абсолютизація котроїсь із них призводять до надмірного суб’єктивізму або техніцизму.

Оптимізації співвідношення особистісного і суспільного можна досягнути тоді, коли для людини домінантами є обов’язок і відповідальність, а суспільство розвивається, керуючись гуманістично-прогресивним ідеалом. Причому базовим принципом оптимізації особистісних і суспільних взаємовідносин повинне бути “визнання етики виживання як єдино можливої ідеології суспільного розвитку” [9, с. 527].

Відповідальність позначає характер взаємозв’язків між людиною і рештою суспільно значимих суб’єктів, котрі втілюють відповідні цінності в процесі життєдіяльності. Відповідальність суб’єкта наукової діяльності відтворюється в моральному обов’язку вченого як різнобічному духовному утворенні, котре поєднує в собі переконання, ціннісні установки і фахово-раціоналістичні знання.

Наука, як особливий раціоналістичний спосіб пізнання дійсності, виявляє закономірності саморозвитку останньої. Крім цього, вона дозволяє відшукати мету, телеологічність дійсності. Гуманітарні науки у XXI ст. перетворюються в проектно-конструкторське знання, котре вибудовує модель потенційної соціальної реальності. Наука також виступає способом опанування світом: вона, з одного боку, дає знання про дійсність, а з іншого, – дає змогу конструювати нову, соціально-очікувану реальність. Між дійсним і належним, потенційним знаходиться людина, здатна вибудовувати свій життєсвіт ірраціональними, духовними, а також раціоналістичними засобами. За допомогою наукового раціоналізму перед людиною з'являється ряд перспектив, серед яких і самознищення. Через це наука, як раціоналістичний спосіб осягнення дійсності, має підпорядковуватись ірраціональним, духовним чинникам, “волі й вірі у гуманістичні ідеали як в імперативи будь-якої діяльності” [9, с. 529].

На думку В. Мельника, перший крок на шляху гуманізації техніки здійснюється у фундаменталізації цієї проблеми. Очевидно, що гуманізація техніки полягає у ґрунтовному теоретико-концептуальному системному осмисленні всієї технічної сфери. Йдеться про аналіз багатокомпонентної дійсності, в котру входять людина, природа і техніко-технологічні складові. Питання гуманізації техніки вирішується філософом, по-перше, необхідністю технічного використання науки, по-друге, шляхом виявлення закономірностей технічної сфери, по-третє, нероздільністю гуманізації техніки від аксіологічних установок, інтелектуального рівня вченого, інженера.

Власне гуманізацію техніки з діяльністю інтелектуала-інженера співвідносив ще В. Ціммерлі. У праці “Техніка в мінливому суспільстві” філософ висловив думку, що людина і суспільство в майбутньому визначатимуться тим, якою мірою вдасться реформувати технізовані елементи суспільного життя на гуманні. В. Ціммерлі відкинув ретроспективний шлях розвитку людини і суспільства без техніки. Філософ убачав шлях гуманізації техніки в розвитку техніки для людини, прогресі техніки і суспільних теорій на духовних засадах.

Для створення нової техніки для людини потрібен “інженер майбутнього”. У процесі своєї професійної підготовки він повинен бути кваліфікований як у галузі технічного, так і гуманітарного знання. Це дозволило б розширити його світогляд і мислення, уникаючи однобокості й надмірної раціональності. Гуманізація техніки детермінується “творчою діяльністю інженера”, породженою системним, багатостороннім мисленням поза рамками технічних умов і зв'язків. Це спричинило б підпорядкування техніки людським цілям.

Гуманізація техніки, на думку В. Ціммерлі, пов'язана із системним упровадженням гуманних принципів у технічні розробки, що приносить якісний результат. Недоцільно вважати, що гуманізація техніки передбачає вороже ставлення до техніки як такої. “Те, що здається ворожим ставленням до техніки, насправді є критичною поправкою минулої інтерпретації техніки, за якої ототожнювали кількісне зростання з поняттям розвитку взагалі, а кумулятивний додаток знань і умінь з прогресом. Відповідний до розвитку людини технічний прогрес майбутнього діятиме вже не кількісно, а якісно.

І якщо, досягнувши і матеріальної, і технічної насиченості та заохочений нею, інженер стане ще й естетом, яким він колись уже був, то це не зашкодить вигляду наших доріг, вулиць і нашого ландшафту [11, с. 255–256].

Якщо В. Розін розглядає можливості гуманізації техніки на основі гуманізації і гуманітаризації всіх суб'єктів та сфер суспільного життя, а В. Мельник здебільшого вбачає їх у гуманітаризації світогляду інженера, то сучасний український дослідник А. Єрмоленко співвідносить можливості гуманізації техніки із суб'єкт-суб'єктним відношенням до природи. Тому в розділі “Можливості створення нової техніки” його

праці “Соціальна етика та екологія” (2010) філософ ставить питання можливості такої докорінної зміни техніки, котра зумовлювала б неантагоністичне ставлення до природи і людини як її частини. А. Єрмоленко наводить приклад ідей представників Франкфуртської школи, зокрема ідеї “техніки злагоди” з природою Е. Блоха і принципу “волі до взаємності”, партнерських стосунків людини і природи Г. Маркузе, продовжуючи пошуки концепцій нової техніки.

А. Єрмоленко виокремив декілька шляхів гуманізації техніки. Перший із них полягає у жорсткому контролі техніки суспільством. Він спрямований на те, щоб самою технікою знешкодити наслідки її негативного впливу на людину, суспільство і природу. У ньому формується напрям, націлений на запобігання шкоді, спричиненої застосуванням техніки, а не просто на її усунення. На думку філософа, загалом такий підхід є паліативний, відповідний прогресу капіталістичного суспільства. Йому притаманна компенсація привнесеної технікою шкоди додатковими засобами, а не докорінне вирішення проблеми.

Другий шлях визначається максимально можливим витісненням техніки, мінімізацією її застосування. Він спрямований як на усунення старої техніки, так і на винайдення “дружньої життю”. Виробничій техніці протиставляється прогрес техніки переважно доіндустріального характеру, “техніці масового виробництва – техніка мас”. Якщо техніка масового виробництва характеризується ворожою людині “волею до влади”, то техніці виробництва масами притаманна “воля до взаємності” – принцип, котрий утверджує децентралізацію, ощадливе використання природних ресурсів і служіння людині. Техніка виробництва масами виражається у природній, інтермедіальній техніці [3, с. 314].

Третій шлях проявляється в метафоричних ідеях “чоловічої” та “жіночої” техніки, властивих так званому “феміністичному руху”. Техніка, розвиток котрої відбувається й досі, інтерпретується як переважно “чоловіча”. Вона націлена на панування, експлуатацію, руйнацію, виходить за рамки людського виміру і “домівки” (ойкосу). На зміну їй повинна прийти “жіноча” техніка, котра дбає про “домівку”, знаходиться в межах людського виміру. На думку А. Єрмоленка, такий підхід прагне зробити техніку біотехнікою, подібною живим організмам і “цивілізувати її за допомогою “керованої еволюції”” [3, с. 315].

Названі три шляхи А. Єрмоленко вважає недостатніми в процесі гуманізації техніки без четвертого. Для нього визначальним є саме четвертий, нормативний шлях, спрямований на переорієнтацію техніки на людину. Цей шлях вимагає становлення відповідної ціннісно-нормативної площини, котра б скеровувала технічний прогрес у гуманне русло. Для цього необхідно обмежувати техніку традиційними цінностями й побудувати їх обґрунтовану нормативно-ціннісну систему.

Очевидно, що засадничим принципом окреслених А. Єрмоленком шляхів гуманізації техніки є запровадження нового, неворожого відношення між “людиною та її інструментальним розумом” [3, с. 317].

Напевне, що для вітчизняних мислителів новітньої доби можливість гуманізації техніки передусім залежить від розвитку духовності людини і ціннісно-нормативних підвалин суспільства. “Пов’язані з технікою та її наслідками конфлікти... є конфліктами цінностей і уявлень про майбутній розвиток, де обов’язково присутні моральні імплікації” [2, с. 152]. У зв’язку з цим дослідники, зокрема українська вчена О. Терешкун, проголошують необхідність переосмислення власне гуманізму як засадничої цінності в межах гуманізації техніки. У ХХІ ст. гуманізм не може вміщувати в собі той зміст, що сформувався в ренесансній добу з її постаттю досконалої людини, котра володіє собою і Всесвітом. Сучасний гуманізм не означає й традиційного просвітницького розуміння гуманізму з притаманними йому антропоцентризмом, вірою в

розум і нескінченний поступ. Людина і суспільство повинні відмовитися від розуміння людини “як володаря, котрий вимагає покірності: його знання є передусім знанням, метою якого є панування, його практика стосовно природи є практикою підкорення” [4, с. 104]. На місце старого гуманізму повинен прийти новий, що формується в межах технізованого суспільства.

В умовах технізованого суспільства “гуманізм повинен отримати глобальні, загальнолюдські виміри” [10, с. 21]. Оновлений гуманізм, чи неогуманізм, має бути взірцем кожної сфери людської діяльності: від духовної до технічної. Згідно з ідеями О. Терешкун, висловленими в статті “Потенціал гуманізму в гуманітарно-науковому дискурсі техніки” (2014 р.), неогуманізм повинен стати основою міркувань про можливість гуманізації техніки, що прямо пропорційно залежать “від трансформацій гуманістичних цілей, суспільної свідомості, нашого мислення, цінностей і моралі” [8, с. 225]. Характерна риса неогуманізму полягає в тому, що він відшукує своє морально-етичне підґрунтя в екзистенції, внутрішньому світі людини.

Таким чином, філософи другої половини ХХ – початку ХХІ ст. окреслюють можливість гуманізації техніки, по-перше, шляхом переформатування всіх сфер суспільного життя на гуманних засадах, по-друге, гуманітаризацією науки, по-третє, шляхом створення ціннісно-нормативної основи гуманізації техніки за допомогою побудови оновленого гуманізму. Усі шляхи гуманізації техніки включають у себе орієнтацію на людину, а саме на розвиток її духовності, створення і контроль новітньої техніки “для людини”. Гуманізація техніки полягає у визнанні людини кінцевою метою і найвищою цінністю, а техніка проголошується формою вираження її екзистенціальних, сутнісних, творчих потенцій. Вона відкриває можливості, з одного боку, духовного опанування технізацією, а з іншого – сутнісного віддзеркалення людини в техніці, що зумовлює подальший розвиток людини.

При цьому гуманізація техніки, “контроль за розвитком техніки передусім постає нормативною та історичною проблемою, а не питанням науково-природничого пізнання і технічного способу дії” [5, с. 231]. Питання гуманізації техніки повинно вирішуватися людиною і суспільством із застосуванням принципів неогуманізму. Фактично перспектива гуманізації техніки вимальовується обмеженням, регуляцією і спрямуванням технічного прогресу людським виміром.

1. Адорно Т. О технике и гуманизме / Т. Адорно // *Философия техники в ФРГ* / сост. и предисл. Ц. Г. Арзаканяна и В. Г. Горохова ; пер. с нем. и англ. – М. : Прогресс, 1989. – С. 364–371.
2. Ефременко Д. В. Введение в оценку техники / Д. В. Ефременко. – М. : МНЭПУ, 2002. – 250 с.
3. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи : монографія / Анатолій Миколайович Єрмоленко. – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
4. Мец И. Б. Будущее христианства / И. Б. Мец // *Вопросы философии*. – М., 1990. – № 9. – С. 83–131.
5. Рапп Ф. Нормативные детерминанты технических изменений / Ф. Рапп // *Философия техники в ФРГ* / сост. и предисл. Ц. Г. Арзаканяна и В. Г. Горохова ; пер. с нем. и англ. – М. : Прогресс, 1989. – С. 222–235.
6. Розин В. М. Понятие и современные концепции техники / В. М. Розин. – М., 2006. – 255 с.
7. Сколимовски Х. Философия техники как философия человека / Х. Сколимовски // *Новая технократическая волна на Западе : [сб. ст. : переводы]* / АН СССР, Ин-т философии, Науч. совет при Президиуме АН СССР по филос. и социал. пробл. науки и техники ; сост. и вступ. ст. (с. 3–31) П. С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1986. – С. 240–249.
8. Терешкун О. Потенціал гуманізму в гуманітарно-науковому дискурсі техніки / О. Ф. Терешкун // *Гілея : науковий вісник : зб. наук. пр. / голов. ред. В. М. Вашкевич*. – К. : Гілея, 2014. – Вип. 86 (7). – С. 222–228.
9. Мельник В. Філософія. Наука. Техніка: методологічно-світоглядний аналіз : монографія / В. П. Мельник. – Львів : Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2010. – С. 491–531.
10. Фролов И. Т. Человек. Философия. Гуманизм / И. Т. Фролов // *Место и роль гуманизма в будущей цивилизации* / отв. ред. Г. Л. Белкина ; ред.-сост. М. И. Фролова. – М. : ЛЕНАНД, 2014. – С. 18–23.

11. Циммерли В. Техника в изменяющемся обществе / В. Циммерли // Философия техники в ФРГ / сост. и предисл. Ц. Г. Арзакяна и В. Г. Горохов ; пер. с нем. и англ. – М. : Прогресс, 1989. – С. 236–256.

Humanizing of technique, which is analysed in philosophical labours of home and foreign thinkers of middle of XX, is investigated in the real article – the theoretical and practical methods of humanizing of technique Are illuminated beginning of XXI of century in interpretation contemporary of researchers in industry of philosophy of technique.

Keywords: *humanization of technology, humanism, human, neohumanism, society, technology.*

УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦИЗМ: СУЧАСНІ ВИКЛИКИ І ПЕРСПЕКТИВИ

У статті розкривається сучасний стан і перспективи українського католицизму, носієм і виразником якого є Українська греко-католицька церква. Аналізуються проблеми і завдання, які стоять перед українським католицизмом у контексті досвіду світового католицизму.

Ключові слова: Українська греко-католицька церква, український католицизм, національно-церковна ідентичність, соціальне служіння, екуменізм, суспільні проблеми і виклики.

Стан українського католицизму та її еклезіологічного виразника – Української греко-католицької церкви (УГКЦ) після непростої тисячолітньої її історії, а особливо після важкої другої половини ХХ ст., і різноманітні виклики сучасності, які стоять перед нею, спонукають до вдумливого звернення до історичних коренів її богословсько-еклезіологічної ідентичності, щоб отримати, із кращого розуміння, “як” постала ця ідентичність, більшу чіткість перспективи стосовно відповіді на питання “куди” прямує ця Церква, котра після Берестейської унії не лише запропонувала один із дієвих варіантів досягнення єдності в Христовій Церкві, й стала живим прикладом “онаціональненого” християнства. Саме тому сьогодні УГКЦ повинна по-новому розпізнавати знаки часу й вдивлятись у своє майбутнє, шукаючи нових успішних шляхів до нього.

Проведений нами впродовж останнього десятиліття аналіз ідентичності українського католицизму [3; 4; 5] дозволив виявити суттєві характеристики й дієві якості життя УГКЦ, котрі в сьогоднішньому модерному суспільстві надають цій Церкві більших можливостей для самоствердження (самоідентифікації), душпастирського та ефективного різноманітного служіння людині, базованого на засадах вчення Ісуса Христа. Саме через Христа Церква виявляється як “доброта й любов до людей Спаса нашого Бога” (Тит. 3:4), як досконала форма істинної філантропії, метою якої є оновлення людської суспільності в Христі й перетворення її на сім’ю Божу [2, с. 543–544]. Таке розуміння місця Церкви у світі душпастирською конституцією Другого Ватиканського собору “Радість і надія” яскраво ілюструє стосунки між церквою і світом. Тут не йдеться про філантропію у “бляклому”, буденному її сьогоднішньому розумінні, а про Божу любов до людства у найповнішому розумінні цього слова. У цьому контексті Христос виступає, як наголошується в українській літургії, як чоловіколюбець і Божа Любов до людства.

У сучасних умовах України й діаспори УГКЦ має широкі можливості для конкретної, практичної реалізації цієї любові, оскільки вона є універсальним і спасенним таїнством для українського народу й суспільства. Таким чином, Церква не повинна бути самоціллю, а є спасенним таїнством для української частини Божого народу, котре покликано реалізуватись у сучасних умовах через нову євангелізацію. Відтак саме цим та через активну участь у сьогоднішній українській суспільній реальності ця Церква має можливість співтворити нові умови буття, гідні людини, щоб своїм служінням обдаровувати народ.

Ця подвійна харизма українського католицизму – спасати й служити – є яскравим свідченням принципу “compositio” – поєднання, типового для сучасного католицького суспільного вчення, на чому наголошував папа Бенедикт XVI у своїй енцикліці “Deus caritas est” – “Бог є любов” (2006), підкреслюючи, що цей принцип і сьогодні звучить так, як його було колись сформульовано: “і те – і те” – “Compositio oppositorum” (поєднання протилежного. – прим. авт.), “бути цим, як і тим”, “собою та іншим”. Саме через цей принцип, як глобальну візію місії Церкви, згідно з аргументо-

ваним висновком відомого католицького журналіста й теолога Вітторіо Мессорі, наведеного в його коментарі до згаданої папської енцикліки, виявляється “синтез і рівновага між крайнощами – так, як доповнював усе сам Христос, одночасно людина і Бог, Котрий прийшов “не усунути, а доповнити” (Мт. 5:17)” [6, с. 3]. У контексті українського католицизму свідченням такого “доповнення” й виявом “compositio” – “бути цим, як і тим”, “собою та іншим” стала інтеграція та органічний синтез у ньому східних і західних церковних традицій, а також його прагнення і готовність до участі в духовному преображенні сьогоденного українського суспільства, що зазнає негативних впливів глобалізації, через реалізацію релігійного ентузіазму вірних УГКЦ. При цьому український католицизм, як виразник східного християнства, активно прагне навчитись дивитись у вічі сучасності так, як це зробили католики після Другого Ватиканського собору, котрі, за образним висловом авторитетного знавця східного християнства Роберта Тафта, “спромоглися на те, щоб глянути у вічі сучасному світові. І в основному, я вважаю, вони зробили це відважно, правдиво, з відповідальністю і виrozumінням” [9, с. 100]. Для цього український католицизм має всі внутрішні духовні засоби, щоб зарадити собі із сучасними духовно-суспільними проблемами, зокрема – східне богослужіння, котре, як аргументовано висновує Р. Тафт, “зберегло із скарбниці свого минулого елементи, які є не тільки життєво необхідними, але й такими, що мають велику притягальну силу для сучасних людей: прив’язаність і глибоку закоріненість в тому, що є найліпшим в його минулому, глибоке благочестя, відчуття абсолютної трансцендентності і святості Бога, високу христологію, одинокі справді цілісну і живу пневматологію в християнській історії, наголос на помісній Церкві і відповідну синодальну чи ж соборову структуру церковної єдності (koinonia) і управління”. Однак український католицизм для реалізації цих переваг своєї ідентичності, як і все східне християнство, згідно з думкою цього вченого, повинен засвоїти такі типово “західні” вартості, як “гнучкість, спроможність давати собі раду з переминами, як закономірністю нашої сучасної культури, об’єктивність, відкритість, неупередженість, самокритичність і усвідомлення єдності сучасної глобальної культури, у якій ніхто не може залишатись островом” [9, с. 101].

У центрі стосунків УГКЦ і сьогоденного українського суспільства, як спільний наріжний камінь, знаходиться людина, навколо якої розвивається все життя цих обох сфер. Відтак спасіння людини є для Церкви першочерговою метою, тому що це становить основу діалогу між Церквою і суспільством, навколо проблем, які стосуються захисту гідності людини.

Яскравим виразником цього підходу УГКЦ до суспільних проблем і позитивним наслідком його дії в українському суспільстві й свідченням її суспільного авторитету стала позиція церкви щодо виборів в Україні. Уже понад двадцять років УГКЦ у цьому питанні демонструє свою конструктивну, виважену загальнонаціональну позицію, політичну мудрість і культуру не через підтримку конкретних кандидатів чи партій, але через домагання від держави створення такої виборчої системи й атмосфери, у якій вибори мали б проводитись демократично, чесно, тобто з дійсним пошануванням гідності людини. Тим самим Церква відстоює цю гідність, роблячи все, що від неї залежне, допомагаючи людині ставати людянішою й при цьому не прагнучи мати вплив на владу, а тому її завданням є навіть не стільки переконування суспільства, скільки формування власної готовності завжди бути його активним членом, відгукуючись на сьогоденні потреби людей, знаходячи належні відповіді на життєві запитання й не нав’язуючи себе іншим. При цьому ця Церква, нарешті, знову й знову нагадує суспільству, що без Бога найвищий смисл людського існування не може бути відкритий, а отже, і досконале громадянське суспільство не може бути побудоване. У нинішній історичний момент УГКЦ засвідчує своє покликання до того, щоб поглянути на сьогоднішнє і майбутнє українського народу з

перспективи Господнього плану для нього, пригадуючи, що щастя народу здобувається не легким маршем, а важким хрестом, яким є оборона гідності людини від наруги над нею, облуди, несправедливості й зловживання владою своїх повноважень. Цю істину підтвердили президентські вибори в Україні 2004–2014 років, котрі засвідчили, що така позиція УГКЦ не є абстрактною справою, а є важливим елементом чіткої суспільної доктрини Церкви, котра домагається, зокрема, “пошани до закону, прозорості владного діяння, правдомовності і свободи слова, поваги до людини та її болю” [7, с. 65].

Для міжцерковних взаємин у контексті відносин з Католицькою церквою УГКЦ має добрі перспективи дальшого розвитку своєї еkleзіологічно-богословської ідентичності й вдосконалення своєї помісності та правової партикулярності, зокрема через функціонуючі структури останньої: синод єпископів УГКЦ, Патріарший собор, Патріаршу курію й різноманітні Патріарші комісії та організації мирян, а також через місцеві церковні структури, які утворюються в даний час – нові єпархії й екзархати в Україні, нові Апостольські візитатури, адміністрації в діаспорі, які виникають зараз і виникатимуть у найближчому майбутньому. Ці позитивні передумови базуються не лише на сьогоднішній УГКЦ, а й на її багатих героїчних свідченнях власної католицькості, даних в недавньому минулому підкреслював папа Іван Павло II у своєму слові до членів Постійного синоду Української греко-католицької церкви (3 червня 2004), ґрунтуючись на якій, ця “Церква докладает зусиль у здійсненні душпастирських програм, які спираються на великодушній і одностайній підтримці духовенства і мирян в ділі ефективної євангелізації, якій сприяє атмосфера свободи, що сьогодні панує також і у Вашій країні”, котра спонукає ієрархію УГКЦ і її вірних “до дедалі більшого зобов’язання у проповідуванні Євангелія і в утвердженні Вашої церковної традиції” [8, с. 27].

Серед численних завдань і проблем, які стоять перед УГКЦ, важливе місце займає подальший розвиток церквою христоцентричної складової своєї ідентичності в християнському житті її вірних через допомогу широкому українському суспільному загалу в досягненні праведного, морально досконалого життя на засадах науки Ісуса Христа. Це завдання є також передумовою й підґрунтям для наступного актуального завдання для УГКЦ, яким є підтвердження й реалізація основ Христової віри та католицької ідентичності цієї церкви через структурне й територіальне поширення її та нову євангелізацію в Україні й у діаспорі. Зокрема, українські католики в діаспорі особливо потребують нових апостолів, щоб ця Церква там змогла виконати своє завдання зі збереження та розвитку своєї ідентичності. Для цього Церква повинна йти шляхом Ісуса Христа й уділяти людям усі необхідні засоби спасіння, а також і усвідомлювати, що вона для виконання свого післанництва потребує людських засобів через поширення покірності, самовідречення й жертвенного служіння своїх душпастирів. При цьому, як підкреслював папа Бенедикт XVI, кожен душпастир повинен мати особисте глибоке, внутрішнє сприйняття Святого Письма й самого Христа як живого слова, котрі є джерелом глибокої віри для людей сьогоднішньої доби, а також джерелом оновлення Церкви, як месіанської частини нового народу Божого [11, с. 181–182].

УГКЦ, прагнучи бути засобом спасіння для українського народу, інкультурує себе в його великий скарб, будучи органічно поєднаною з його національними й релігійними традиціями, щоб відчувати скрите насіння Слова Божого й зберегти та розвинути всі цінності, які Бог дав цьому народу. Відтак цій Церкві слід активно дотримуватись вимоги митрополита Андрея Шептицького щодо збереження своєї ідентичності, котрий закликав українських католиків “бути собою” і “бути для інших”, активно реалізуючи своє аджорнаменто: “Безумовно, нам треба перестати наслідувати, треба нам бути собою, бо лиш так зможемо Церкві щось принести, щось для неї зробити” [1, с. 99].

В умовах сьогоднішнього вільного розвитку життя української частини народу Божого активно розвивається в усіх сферах християнського життя. Так, зокрема, миряни,

як одна із найвагоміших і найбільш дієвих складових Церкви, у своїй світській та апостольській діяльності намагаються вибудувати порядок любові й праведності, використовуючи доступні публіцистичні засоби згідно з дієвістю й доцільністю. Для цього віра передається в адаптованій до сучасних вимог і потреб катехизації, матеріалізується в гармонізованій до народного характеру літургії й через відповідне церковне урядування знаходить доступ до повсякденного життя народу. Саме миряни вже через християнське життя в сім'ї стають джерелом особливо масового апостоляту – апостоляту мирян, який покликаний також формувати нові священні та чернечі покликання.

Своє майбутнє й майбутнє українського народу УГКЦ бачить саме в родинах. А тому вона розглядає як свою невід'ємну мету й обов'язок засаду, щоб кожна людина доброї волі підтримувала й розвивала цінності і завдання родини. В цьому контексті УГКЦ визнає й підтримує сім'ю як головний шлях Церкви, який веде до Царства небесного через подружнє і родинне життя. Важливо, щоб спільнота родини стала підготовкою до спільноти святих. Саме тому Церква визнає й проповідує любов, яка все терпить, тому що вона бачить у ній найбільшу добротність. Любити є покликанням усіх, а особливо – подружніх людей та сімей, тому що, насправді, всі однаково чиним покликані до досконалості й святості.

Дуже важливим сьогоднішнім і майбутнім пасторальним завданням УГКЦ, є нова євангелізація, зокрема серед молоді. У євангелізації й катехизації захований скарб, яким вона може багато допомогти в прийдешні роки, тому що значна група молодіжних адресатів потребує катехизації з огляду на своє особливе – складне й проблемне суспільне й особисте становище. Сьогодні дуже часто саме молоді люди в УГКЦ є найпершими й безпосередніми апостолами Христа серед молоді й активно діють серед собі подібних, зокрема Церква підтримує ініціативи єкуменічної співпраці і діяльність молоді, яка не обтяжена минулою ворожістю і старими суперечками.

Нинішній досвід душпастирської діяльності УГКЦ і стан військової, правоохоронної і пенітенціарної сфери й сфери охорони здоров'я в українському суспільстві, а також позитивне суспільне поцінування цієї діяльності впродовж останнього десятиліття, а особливо в останні два роки воєнних дій в Україні, роблять надзвичайно актуальним і суспільно корисним та ефективним подальше спеціальне душпастирство Церкви в згаданих сферах із гармонійним і творчим узгодженням цієї діяльності на єкуменічних засадах з іншими конфесіями.

Наступною великою й важливою перспективною пасторальною функцією УГКЦ є харитативна діяльність, як жива дияконія – служіння Церкви, котра набуває в ній все ширшого й активнішого розмаху. Дияконія є характерною рисою всієї Католицької церкви й апостоляту мирян, яка бере свій початок і черпає свою силу з любові.

Харитативна діяльність УГКЦ покликана сьогодні охоплювати всіх людей і всі потреби й повинна втілювати всесторонню турботу, щоб розрадою й діяльною допомогою полегшити їхню участь. На цьому полі діяльності Церква і миряни в харитативній дияконії повинні діяти з глибокою людяністю й солідарністю, беручи до уваги особисту свободу й гідність того, хто отримує допомогу.

Живим і дієвим прикладом розвитку католицького розуміння солідарності є також багатолітній єкуменічний діалог між різними християнськими церквами в західній українській діаспорі, котрий слугує також і позитивним досвідом для християнських церков в Україні. Дотримання Українською греко-католицькою церквою принципу справедливого плюралізму і християнської єдності народу Божого в діалозі з іншими церквами допомагає цій Церкві також зберігати й розвивати єкуменічні надбання власної ідентичності. УГКЦ на досвіді діяльності як у діаспорі, так і в Україні переконалась, що ізоляція не лише суперечить християнству, але є знаком слабкості й невпевненості Церкви в проповідуванні істин віри, а не є свідченням її сили.

На початку третього тисячоліття екуменізм як “імператив християнської свідомості” є знаком надії для Церкви Христової, як підкреслював папа Іван Павло II [10, с. 8]. А тому великі християнські церкви в Україні покликані до того, щоб бути одних помислів і говорити одним голосом. Усі мусять бути свідомими того, що, хоча вони все ще славлять і вірять по-різному, але вірять у того Самого – в Ісуса Христа. Внутрішнє навернення, спільне слухання Слова Божого, молитва й проповідування благої вісті є серцем християнства. На цьому ґрунті повинен поглиблено продовжуватись діалог правди і любові, щоб подолати трагедію розколу церков, потрібно більше їхніх спільних дій і конкретних ініціатив.

Разом із тим перед УГКЦ в її діяльності як на сході України, так і за її межами постає важлива проблема адаптації душпастирської діяльності Церкви до особливостей історично домінуючого в тих регіонах православного оточення, що вимагає вироблення нових підходів до цієї діяльності з метою гармонійної співпраці та налагодження екуменічного порозуміння громад цієї Церкви із православними спільнотами. За минулі майже двадцять років завдяки діяльності цілого ряду парафій на сході й півдні України УГКЦ набула доволі значного досвіду цієї, так би мовити, “адаптивної” душпастирської діяльності в згаданих регіонах, котрий повинен стати фундаментом у подальшій діяльності церкви поза Західною Україною.

Сьогодні перед УГКЦ також стоїть актуальне завдання подальшого розвитку її літургійної ідентичності та опрацювання сучасної екуменічної проблематики східного богослов'я в контексті збереження ідентичності УГКЦ для розроблення адаптованої до сьогоднішніх потреб системи катехизації в контексті реалізації прагнення до єдності між українськими православними й католиками. Насамкінець, наразі набула особливої гостроти проблема спеціальної екуменічної освітньої підготовки священників, ченців і мирян, котра дала б їм змогу стати живими й богословсько підготовленими учасниками екуменічного діалогу – учнями й спадкоємцями Христа та важливої частини народу Божого.

У цьому контексті для українських католиків особливого значення набуває інформація про всі проблеми й здобутки екуменізму та доступ до скарбів київської церковної традиції. Отож тут ідеться про повернення українських католиків від обмеженого індивідуалізму до ідеалу об'єднання, а результатом такої активної позиції УГКЦ повинні стати формування й реалізація у всіх її вірних бажання до єдності й участі в житті церковної повноти народу Божого. Від мудрості й послідовності вірних залежатиме подальший розвиток ідентичності УГКЦ та її оновлення, а реалізація основоположної вселенсько-помісної характеристики ідентичності цієї Церкви стає, тим самим, універсальним завданням, яке може бути досягнуте лише спільно з усіма українськими церквами через пошук єдності в Христі. Саме усвідомлення цієї істини та її реалізація визначають широке поле співпраці між церквами.

Загалом, сучасний український католицизм має всі передумови для того, щоб оптимістично дивитися в завтрашній день з вірою і надією, ефективно реагуючи з висоти свого більш ніж тисячолітнього досвіду на різноманітні виклики сучасності й активно реалізуючи помісні та вселенські складові своєї ідентичності, своє “аджорнаменто”, а також усесторонньо поглиблюючи своє церковно-духовне життя й душпастирювання, бо від цього залежить його майбутнє.

Викладенів статті думки щодо потенціалу й завдань українського католицизму перед сучасними викликами, зрозуміло, не висвітлюють усіх аспектів цієї проблеми й залишають широке поле для подальшого аналізу як генезису, так і сьогоднішнього стану еклезіологічних, літургійних, екуменічних та інших складових її, а також для дослідження актуальних суспільних проблем і викликів, перед якими сьогодні стоїть УГКЦ, як і усе українське християнство київської традиції.

1. Бендик М. Помісність Церков у Вселенській Церкві в навчанні львівських митрополитів українського обряду ХХ століття / Мирон Бендик. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2004. – 256 с.
2. Душпастирська конституція про церкву в сучасному світі “Радість і надія” – “Gaudium spes” // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів : Свічадо, 1996. – С. 499–619.
3. Кияк С. Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи : монографія / С. Р. Кияк. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – 632 с.
4. Кияк С. Р. Український католицизм: генезис і проблеми ідентичності : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 – релігієзнавство / Кияк Святослав Романович ; Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2007. – 446 с.
5. Кияк С. Украинский католицизм и Второй Ватиканский Собор : монография / Святослав Кияк. – Saarbrücken, Deutschland : Verlag LAP LAMBERT Academic Publishing, 2014. – 103 с.
6. Мессорі В. Маніфест папи: залишити політику кесарю / Вікторіо Мессорі // Парафіяльна газета. – 2006. – № 3. – С. 3.
7. Роздуми Блаженнішого Любомира щодо майбутності Української держави на підставі результатів виборів Президента України // Благовісник Верховного Архієпископа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира кардинала Гузара. – 2005. – № 4. – С. 64–66.
8. Слово Святішого Отця Івана Павла II до членів Постійного синоду Української Греко-Католицької Церкви (3 червня 2003 року) // Благовісник Верховного Архієпископа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира кардинала Гузара. – 2004. – № 4. – С. 27.
9. Тафт Р. Внесок східного богослужіння в розуміння християнського богочитання / Роберт Тафт // Сопричастя. – 1998. – № 4. – С. 76–101.
10. Johannes Paul II. Apostolisches Schreiben “Ut unum sint” (25. 05. 1995) / Johannes Paul II. – Bonn : Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1995. – 80 S.
11. Seewald P. Joseph kardinál Ratzinger – Benedikt XVI: křesťanství na přelomu tisíciletí. – Praha : Portál, 2012. – 200 s.

The article reveals the current state and prospects of the Ukrainian Catholic Church, the bearer and articulated by the Ukrainian Greek Catholic Church. Analyzed the problems and challenges the Ukrainian Catholicism, in the context of the experience of world Catholicism.

Keywords: *Ukrainian Greek Catholic Church, Ukrainian Catholic, Church of the national identity, social ministry, ecumenism, social problems and challenges.*

УДК 241.513: 262.13

Людмила Квік

ХРИСТІЯНСЬКА ЛЮБОВ ЯК ВИЗНАЧАЛЬНИЙ ЕТИЧНИЙ ПРИНЦИП НОВОЇ МОДЕЛІ РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА У ВЧЕННІ ПАПИ БЕНЕДИКТА XVI

У статті розглядається проблема християнської любові як один із основних чинників, на якому базується нова модель розвитку сучасного суспільства у вченні папи Бенедикта XVI (кардинала Йозефа Рацінгера). Досліджується соціальне вчення папи, зокрема аналізується категорія любові, яка є в основі всієї Соціальної доктрини Католицької церкви і домінує в побудові гармонійного сучасного суспільства. Аналізується проблема деморалізації сучасного суспільства як один із негативних наслідків процесу глобалізації у ХХ–ХХІ ст.

Ключові слова: *глобалізація, любов, соціальне вчення Католицької церкви, деморалізація суспільства, папа Бенедикт XVI.*

Сучасне суспільство знаходиться в постійному пошуку ціннісних орієнтирів, моральних імперативів та сенсу свого існування. Такі пошуки є історично притаманними для всього людства. Однак саме для сучасного суспільства вони є особливо характерними, адже ті етичні принципи, які до сьогодні були основними, руйнуються, і стає дедалі важче орієнтуватись у сучасному глобалізованому світі. У сучасних проблемах світу, у глобальному світовому хаосі людська душа знаходиться у стані постійного пошуку щастя, миру та гармонії. Нівелювання й навіть утрата моральних та етичних орієнтирів є одним із характерних викликів ХХ–ХХІ ст., що стало наслідком тотальної

глобалізації сучасного суспільства, нерозривно пов'язаної з політикою та економікою. У центрі суспільства сьогодні є вже не релігійні й моральні принципи, а перш за все прагматична наука і техніка. Світ давно не живе за принципами християнського антропоцентризму, а існуючі етичні норми мають релятивний характер. Колосальний науковий, технічний та економічний прогрес і розвиток, початковою метою якого було покращення людського життя, на жаль, поглинули саму людину. Усе, що створювалося, повинно було служити для користі людини, однак сьогодні людина служить глобальним інтересам. Людина, яка є вінцем Божого творіння, є найвищою цінністю, стала лише засобом досягнення прагматичної мети.

Викладені ознаки морального занепаду людства є наслідками втрати правдивої християнської любові, братерської любові, котра веде до повного егоїзму та відчуження людства. Як стверджує папа Бенедикт XVI, сучасне, морально дезорієнтоване, суспільство, яке живе в технічно-секулярну епоху, потребує нової моделі розвитку, в основі якого повинні бути найвищі моральні цінності, а саме правдива християнська любов [13].

Дослідженням категорії любові, як основного християнського і суспільного морально-етичного принципу, широко займається ряд гуманітарних наук, зокрема релігієзнавство, теологія, філософія, психологія, соціологія та ін. Проблематика статті розглядається також у низці досліджень українських і закордонних учених, серед яких як базовими для даного дослідження стали енцикліки й послання папи Бенедикта XVI [1; 2; 11; 12; 13], документи Католицької Церкви [5; 8] і дослідження вітчизняних учених, зокрема А. Колодного [7], В. Зузяка [6], Ю. Майки [9], О. Волинець [3], О. Шеремети [15], Т. Гаврилюк [4] та ін.

Папа Бенедикт XVI у своїх працях підкреслював, що прогрес у сучасного суспільства є одним із чинників, які впливають на суспільну свідомість. Він наголошував на очевидній амбівалентності прогресу, говорячи, що “він (прогрес) починає загрожувати створінню – основі основ нашого існування; він породжує нерівність між людьми, несучи чимраз новіші небезпеки світові й людині. Із цього погляду незамінним є моральне управління прогресом” [13, с. 27]. В основі морального управління, безумовно, має бути правдива, християнська любов. Тому вирішенню проблеми браку любові у сучасному суспільстві папа Бенедикт XVI приділяє багато уваги у своєму соціальному вченні. У його вченні, як і в соціальному вченні Католицької церкви, любов є основним інтегральним чинником для церкви, держави й суспільства загалом. А тому все католицьке соціальне вчення є, свого роду, теологією любові. Любов є необхідною у всіх сферах життя людини. Йдеться як про любов до Бога, так і про любов до ближнього, оскільки любов до Бога і до людини є нероздільною [8, с. 40]. Подвійна заповідь любові, що була дана Богом у Новому Завіті: “Він же промовив йому: Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою. Це найбільша й найперша заповідь. А друга однакова з нею: Люби свого ближнього, як самого себе” (Мт. 22, 37–39), – мотивує справжнього християнина дбати про благо кожного свого ближнього зокрема та суспільства загалом.

У своїй енцикліці “*Caritas in Veritate*” – “Любов у правді”, опублікованій 29 червня 2009 року, Бенедикт XVI говорить про те, що в сьогоднішньому світі розуміння поняття любові зазнає певних відхилень і спорожнення значення, з чого випливає хибне розуміння любові. Любов витісняється з етичного контексту і зазнає перешкод у правильній оцінці. “На соціальному, юридичному, культурному, політичному і економічному рівнях – у контекстах, найбільш підданих цим небезпекам, – їй легко оголошується незначущість для інтерпретації та надання моральної відповідальності”, – зазначає понтифік [2, с. 6]. У такій ситуації, необхідним є пов'язати любов із правдою життя, на чому наголошує папа: “Ця тема сьогодні немаловажна, особливо у соціаль-

ному та культурному контексті, який релятивує правду, часто перетворюючи її в хибну і противлячись їй” [2, с. 7]. Такі тенденції є наслідком секуляризації глобалізованого суспільства. Бенедикт XVI говорить про те, що людство дедалі менше дбає про загальний добробут і керується лише егоїзмом, який завжди призводить до руйнації. Він констатує, що “суспільство, щораз більш глобалізоване, робить нас ближніми, але не робить нас братами” [2, с. 27].

У сучасному суспільстві, як вважає український релігієзнавець, професор Анатолій Колодний, люди часто називаються християнами тільки формально, адже “ті, хто претендує називатися християнами, ними вже не є, бо ж діють вони у позахристиянському морально-силовому полі й нехристиянськими методами” [7, с. 262]. Своєю чергою, Католицька церква закликає християн виявляти свою любов дією, а відтак люди повинні активно діяти, керуючись любов’ю та правдою і мають прагнути загального блага й гармонійного розвитку. У соціальному вченні Католицької церкви любов є тим фактором, який здатний привести людство до особистого та суспільного вдосконалення за умови орієнтації суспільства на добро [8, с. 353]. Варто зазначити, що для суспільних поглядів Католицької церкви є характерним яскраво виражений антропоцентризм, невіддільний від теоцентризму. Це впливає з вчення про богообразність людини, яка була створена на образ і подобу Божу, підтвердження чому знаходимо у Святому Письмі “І створив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її; чоловіком і жінкою сотворив їх” (Бут. 1, 27). Звідси й впливає цінність людського життя і його братерськість, адже всі люди – одне створіння одного Бога. Так, нині святий папа Іван Павло II наголошував: “Бути особистістю, створеною за образом й подобою Бога, – означає існувати у спілкуванні, у відношенні до іншого “я” [16, с. 99]. Звідси впливає, що людина пов’язана з Богом через любов, адже саме з любові Бог сотворив людину і дав їй вільну волю. Найбільшим виявом Божої любові до людини є те, що Бог став людиною і прийняв смерть заради нас, адже “ніхто неспроможне любити більше, ніж тоді, коли він за своїх друзів своє життя віддає” (Ів. 15, 13). Богом закладена в серце людини любов-агапе, жертвна любов, тому кожна людина покликана до братерської любові в душі служіння. Людина покликана й повинна любити все створіння Боже. Ця любов має проявлятися у самопожертві, має уподібнюватися тій любові, через яку Ісус Христос пішов на жертву. Найкращим шляхом реалізації християнської любові є прояв милосердя. Таким чином людина засвідчує свою любов як до Бога, адже дбає про його творіння, так і до ближнього свого, оскільки бере участь у його житті. Тому синтезом морального життя людини саме і є любов до Бога і до людини.

Папи Бенедикт XVI вважає, що найвищою формою любові була смерть Ісуса Христа на хресті, адже вона була Його добровільною жертвою за людство в ім’я любові. У цій спокутуваній жертві виявилася вся повнота Божої любові. У своїй енцикліці “*Caritas in Veritate*” – “Любов у правді” папа наголошує на важливості правди, адже “Промовляє до нас Ісус: Я дорога, і правда, і життя” (Ів. 14, 21). А відтак “любов у правді, свідком якої став Ісус через Своє земне життя і насамперед через Свою смерть і воскресіння – ось основа справжнього розвитку кожної людини і всього людства” – зазначає папа, і додає “Любов-“*caritas*” – це надзвичайна сила, яка надихає трудитися щиро і віддано у сфері правосуддя і миру” [2, с. 5]. Необхідною й незамінною формами любові є захист і свідчення правди, адже любов “радіє правдою” (1 Кор. 13, 6). “Усі люди відчують внутрішню потребу любити по-справжньому: любов і правда не полишають повністю ніколи, бо це є риса, вкладена Богом у серце та розум кожної людини” [2, с. 5].

Любов – це найбільш дієвий інструмент для змін і розвитку як на особистому, так і на соціальному рівнях. Людина за своєю природою є істотою суспільною, тому для повноцінного життя й розвитку їй необхідні стосунки з іншими людьми [5, с. 342]. Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі “*Gaudium et spes*” – “Радість і

надія” (17.12.1965), яка є одним із документів Другого Ватиканського собору (1962–1965), так говорить про соціальні стосунки й розвиток людини: “Із суспільного характеру людини випливає, що успішний поступ людської особи й розвиток самого суспільства залежать одне від одного. Бо початком, суб’єктом і метою всіх громадянських уставів є і повинна бути людська особа, тому що вона за своєю природою має абсолютну потребу суспільного життя” [5, с. 352].

Таким чином, аналізуючи постанови собору, розуміємо, що для побудови гармонійних суспільних відносин людство повинно керуватися певними етичними та моральними принципами. На думку папи Бенедикта XVI, таким домінуючим моральним регулятором у суспільстві якраз і є любов. Папа констатує, що “в нинішній нечутливий час технологізованого світу, коли почуття вже взагалі не беруться до уваги, зростає очікування безкорисливого прояву визволяючої любові [1]. На його думку, людина знаходить щастя, тільки коли відчуває любов. “Любов є тим джерелом, з якого необхідно черпати нескінченну духовну енергію. Тільки за допомогою любові можна досягнути щастя, яке людина, не зупиняючись, шукає протягом усього життя”, – наголосив папа [10].

На думку сучасної дослідниці Тетяни Гаврилук, папа Бенедикт XVI у своєму вченні вбачає в любові єдиний вихід із сучасних соціальних та антропологічних проблем. Папа зауважив “любов в істині, – любов, про яку свідчив Ісус Христос у Своєму земному житті, особливо в смерті та воскресінні, є головна рухома сила справжнього розвитку кожної особистості та всього людства”. Така любов, яка є образом Божим, притаманна кожній людині [4, с. 25].

Т. Гаврилук наголошує, що папа, роздумуючи про істинний зміст любові, виділяє любов як основу людського життя. Любов дає відповідь на два фундаментальні, притаманні всім епохам, питання: ким є Бог і ким є людина [4, с. 24]. Тобто любов має своєю кінцевою метою досягнення вічності, адже, лише дотримуючись у своєму житті моральних принципів, побудованих на любові, людина уподібнюється до Бога й може досягнути вічного життя. Як стверджує дослідниця, “в будь-якому випадку, здійснюється трансценденція до божественного буття. В цьому процесі людина виходить за власні межі і вміщує в себе Бога та кожного християнина” [4, с. 25]. Слушність цього висновку випливає із твердження папи: “Любов є “божественною”, тому що походить від Бога і єднає людину із Богом, і через цей процес поєднання перетворює усіх в “ми”, яке підноситься над людськими поділами і змушує людей стати одним, аж до того, щоб, врешті-решт, Бог був “усім в усьому” [2].

У своєму соціальному вченні Бенедикт XVI завжди поєднував сфери сакрального та секулярного, адже людина живе в секуляризованому суспільстві, у соціальній дійсності. Таке поєднання є необхідним для подолання релігійно-суспільних викликів ХХ–ХХІ ст. На його думку, побудова й розвиток справедливого суспільства, яке дбає про суспільне благо, можлива лише за умови звернення до любові і правди. І є “єдиним шляхом виходу із духовної та економічної кризи, єдиною альтернативою антропологічній кризі, до якої сьогодні рухається людство, є побудова суспільства любові” [4, с. 25].

Необхідною умовою розвитку сучасного суспільства є акт доброї волі кожної людини. Іще Митрополит Андрей Шептицький наголошував: “Звернення волі до добра називаємо любов’ю” [14, с. 193]. Така любов є властивою для кожної людини, адже вона закладена в ній Божественним задумом. Кожна людина прагне до власного добра. Однак, підкорюючи свої дії любові, людина повинна мати добрий і вільний намір дбати про суспільний добробут. Сучасна дослідниця Оксана Шеремета, слідом за митрополитом Андреем Шептицьким, вважає, що “Любов християнська є інтенцією на найвище Добро, яке відкрило себе у Божому Одкровенні” [15]. Для Бога любов є природною, Він любить людей, своє сотворіння, правдивою, надприродною любов’ю. Так і любов лю-

дини до Бога є природною, адже вона закладена в її серці, а тому притаманною для людини також є і любов до ближнього [15].

На думку професора Папського Університету ім. Йоана Павла II Владислава Зузяка, людина відчуває Божу любов, коли вона здатна зазнати присутність Бога і свою участь у Божих ділах. Професор наголошує, що людині необхідно привернути Божу любов до себе, людина повинна збагнути, що без любові був би неможливим цілий до-теперішній людський розвиток. Саме завдяки любові людство здатне творити справжнє й тривале [6]. Бенедикт XVI вважає таку любов плодом Святого Духа, вона веде людство дорогою посвячення себе Богові та ближнім, адже усе життя правдивого християнина є відповіддю на любов Божу.

У своєму посланні на Великий піст 2012 року папа Бенедикт XVI говорить про те, що усе християнське життя є немовби сходженням на гору, де людина зустрічається з Богом, а потім повертається і несе отриману від Бога любов і силу і діє в душі братерського служіння Божою любов'ю. Тут же папа наголошує, що "Інколи виникає тенденція применшити термін "любов до ближнього" до солідарності чи просто гуманітарної допомоги. Однак важливо пам'ятати, що найбільшим ділом любові є евангелізація, яка є "служінням слова". Немає більш добродійної – і тому більш благодійної – діяльності по відношенню до ближнього, ніж ламати хліб слова Божого, ділитися з ним Радісною Звісткою Євангелія, ввести його у стосунки з Богом: евангелізація є найбільшим і найповнішим сприянням людській особі" [11].

Роздумуючи над проблемою любові, папа Бенедикт XVI звертається до енцикліки папи Павла VI "Populorum Progressio" – "Про прогрес народів", у якій говориться, що проголошення вчення Ісуса Христа є першим і головним чинником суспільного розвитку. "Це споконвічна істина любові Бога до нас, якою живуть і яку проголошують, яка відкриває наше життя на прийняття цієї любові і робить можливим інтегральний розвиток людства і кожної особи зокрема" [2, с. 12]. При цьому наголошує, що все бере свій початок з любові і прагне до любові. Саме через звіщення Євангелія людство може пізнати безумовну Божу любов [11].

Божя любов, на думку сучасної дослідниці богословської спадщини папи Бенедикта XVI О. Волинець, є справжнім гарантом щоденного життя людини, даруючи людині надію в сучасному, недосконалому за своєю природою світі. Досліджуючи погляди папи Бенедикта XVI щодо проблем сучасного цивілізаційного поступу, вона вважає, що папа вбачає у проблемах сучасного світу поряд із численними знаками Божого Провидіння один виразний знак часу, яким є прагнення людини віднайти в сьогоденнішому секуляризованому світі Божу любов. "Уприсутненню цієї Любові стає Христос, як справжній знак часу, що через Євхаристійне втілення формує вільну людину, здатну відповісти на Його заклик" [3]. У Компендіумі Соціальної доктрини Церкви із цього приводу наголошується: "Одкровення у Христі Тайни Бога як тринітарної Любові – це водночас одкровення про покликання людської особи до любові. Це одкровення проливає світло на кожен аспект людської гідності, свободи і на глибину суспільної природи людини" [8, с. 38]. Тобто цим ученням Ісуса Христа підтверджується покликання людської особи, соціальної істоти за своєю природою, до творення любові на суспільному рівні. Звідси випливає, що, виявляючи свою любов ближньому і дбаючи про суспільний розвиток, людина не тільки засвідчує свою любов до Бога, але також стає відкритою на Божу любов. Соціальна доктрина Католицької церкви висновок, що любов має бути домінантою в культурі, економіці, політиці та науці [8, с. 314]. Любов формує бажання допомоги ближньому всупереч загальноприйнятій сучасній позиції про зосередженість лише на власній вигоді. Відповідно правдивий християнин в основі усіх своїх думок, рішень і дій повинен керуватися любов'ю.

Папа Бенедикт XVI наголошує, що любов є милістю, любов є благодаттю, вона отримана й дарована Отцем. Папа зазначає, що люди, які є призначеними для любові

Бога, стають суб'єктами любові і, своєю чергою, покликані бути знаряддям благодаті й мають поширювати любов Бога у суспільстві шляхом творення загального блага на основі любові [2, с. 9]. Любов має бути засадничим чинником у християнському служінні. Людством має керувати принцип любові у правді. “Правда захищає і виражає визвольну силу любові в постійних історичних перетвореннях. Розвиток, соціальне благополуччя, позитивне вирішення важких соціально-економічних проблем, що потрясають людство, потребують цієї правди” – наголосив папа, підкресливши, що без любові, правди і довіри до істини в людей немає свідомості і суспільної відповідальності, що призводить суспільство до згубних наслідків у такі важкі часи, як зараз [2, с. 9].

Аналіз соціального вчення папи Бенедикта XVI дозволив дійти висновку про те, що любов у його вченні є фундаментальним принципом християнства. Він окреслює правдиву християнську любов як таку, що є дієюю. Подем вираження любові він називає суспільство, а її шляхом – добротинність. Адже людина, яка любить, ніколи не залишається осторонь свого ближнього, вона дбає про кожен вимір суспільного життя. Така любов є можливою, якщо людина подивиться на свого ближнього “очима Христа”, і, творячи діла любові, кожен з нас реалізує свою природу, адже любов закладена Богом у серці людини. Таким чином, папа Бенедикт XVI (Йозеф Рацінгер) виокремлює любов як визначальний принцип нової моделі розвитку сучасного суспільства, яке переживає сьогодні складні виклики в контексті глобалізації та деморалізації.

1. Бенедикт XVI про центральну лінію понтифікату Франциска [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.credo-ua.org/2016/03/154337>.
2. Венедикт XVI. Енцикліка “Любов у правді” / Венедикт XVI ; пер. з італ. О. Дверницького. – Жовква : Місіонер, 2010. – 128 с.
3. Волинець О. Аналіз сучасного цивілізаційного поступу у працях Бенедикта XVI [Електронний ресурс] / Волинець О. – Режим доступу : <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/25778/01Volynets.pdf?sequence=1>.
4. Гаврилюк Т. Антропологія Карла Ранера у співвідношенні з сучасними світоглядними запитами / Т. В. Гаврилюк // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. Вип. 20. – К. : Вид.-поліграф. центр “Київський університет”, 2013. – С. 21–27.
5. Душпастирська конституція про церкву в сучасному світі “Gaudium et spes” – “Радість і надія” : Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965) : Конституції, декрети, декларації / Укр. катол. ун-т ; комент. ; пер. з латин. – Львів : Свічадо, 2014. – 608 с.
6. Зузяк В. Про необхідність віри в сучасному світі [Електронний ресурс] / Зузяк В. – Режим доступу : <http://itlviv.org.ua/53-2012-10-22-10-36-20.html>.
7. Колодний А. Україна в її релігійних виявах : [монографія] / Колодний А. М. – Львів : Сполом, 2005. – 336 с.
8. Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.
9. Майка Ю. Социальное учение Католической Церкви / Ю. Майка. – Рим ; Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. – 480 с.
10. Папа Римський закликав християн до любові [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ua.korrespondent.net/world/285899-папа-римский-закликав-христиан-до-lyubovi>.
11. Послання Святішого Отця Бенедикта XVI на Великий Піст [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.dyhdzvin.org/index.php/zvernennya-ta-poslannya/svyatishij-otets-benedikt/188-poslannya-svyatishogo-ottsya-benedikta-xvi-na-velikij-pist>.
12. Рацінгер Й. Сіль землі : Християнство й Католицька церква в XXI столітті : розмова Петера Зевельда з Йосифом Рацінгером / Йозеф Рацінгер. – Львів : Місіонер, 2007. – 282 с.
13. Рацінгер Й. Цінності в часи перемін : Долання майбутніх викликів / Йозеф Рацінгер ; пер. з нім. О. Конкевича. – Львів : Місіонер, 2006. – 168 с.
14. Шептицький А. Християнська праведність / Митрополит Андрей Шептицький // Твори (аскетично-моральні). – Львів : Свічадо, 1994. – 408 с.
15. Шеремета О. Етичне вчення Андрея Шептицького про надприродні чесноти [Електронний ресурс] / Шеремета Оксана. – Режим доступу : http://risu.org.ua/article_print.php?id=39868&name=moral&_lang=ua&.
16. Gross D. Texte zur katholischen Soziallehre / D. Gross. – Bundesverbund der katholischen Arbeitnehmer – Bewegung, 1975. – 562 S.

In the article researched the category of Christian love as one of the main factors which underlies in the new model of the development of modern society in the of Pope Benedict XVI (Cardinal Joseph Ratzinger). We study the social doctrine of the pope, particularly the role of love, which underlies all social doctrine of the Catholic Church, in the construction a harmonious modern society. We have analyzed the problem of demoralization of modern society as one of the negative factors of globalization in the XX–XXI century.

Keywords: *Globalization, Love, the social doctrine of the Catholic Church, the demoralization of society, Pope Benedict XVI.*

УДК 215: 130.121

Дарина Марціновська

**БІБЛІЄЗНАВЧИЙ ТА ФІЛОСОФСЬКИЙ ПІДХОДИ
ДО ІДЕНТИФІКАЦІЇ ЗАСАД І СУТІ КРЕДОЛОГІЇ**

У статті аналізується біблійно-філософський, богословсько-релігієзнавчий підходи до трактування феномену релігійної віри як джерела кредології – науки про релігійну віру.

Ключові слова: *феномен релігійної віри, кредологія, біблійні джерела віри, філософська та богословська ідентифікація віри.*

Проблеми інтерпретації засад і суті кредології як науки про релігійну віру, як засвідчують дослідження, проведені нами впродовж останніх п'яти років, і науково-релігієзнавчий досвід ідентифікації кредології, сьогодні ще не достатньо розкриті й проаналізовані [19; 20]. Особливо актуальною є необхідність дослідження ролі біблійних текстів у становленні й інтерпретації феномену віри в християнській кредології. Це особливо важливе з огляду на духовно-сакральне і світоглядне наповнення релігійного феномену як наслідку і функції від релігійної (у нашому випадку – християнської) віри, яка синтезує в собі біблійні свідчення віри і певні попередні онтологічні і гносеологічні переконання, прихильність і довіру до предмета віри з його раціональною історичною науковою рефлексією біблійної складової віри [20, с. 101–102]. Тобто в такому трактуванні терміна “кредологія” робиться наголос не на результативній, а на історично-функціональній характеристиці, котра відображає як біблійну, так і науково-історичну спадщину в розкритті феномену релігійної віри. Такий підхід сприяє залученню певних, придатних для формування й обґрунтування розуміння феномену релігійної віри, елементів теоретичного знання із різноманітних гуманітарних і теологічних галузей науки. Відтак під терміном “кредологія” розуміється можливий комплексний синтез різноманітних елементів теоретичних напрацювань гуманітарних, природничих та теологічних наук, зокрема біблієзнавства, спрямований на формування й обґрунтування ефективного розуміння феномену релігійної віри [20, с. 97–98]. Таке розуміння “кредології” узгоджується із новими тенденціями у справі обґрунтування й інтерпретації релігійної віри в сучасному католицизмі та із тими поняттями в сучасному релігієзнавстві, спрямованими на симфонічну співпрацю сакральних (біблійних) текстів із релігійним середовищем в осмисленні релігійних феноменів, що отримало підтвердження в науковій монографії “Феномен релігійної вери в католицизмі: проблеми кредології” [19].

Зокрема, в сучасній католицькій теології генезис феномену віри, як засвідчує відомий чеський теолог Томаш Галік, трактується як дорога, як засіб поступального пізнавального руху людства, щоб не залишитись “на узбіччі” у трактуванні феномену віри [7, с. 2–3]. Саме таке системне екзистенційно-антропологічне й трансцендентне розуміння віри набуло глибокого розвитку в Карла Ранера – провідного католицького теолога ХХ століття, який іменує віру “надприродним екзистенціалом”, фундаментальною характеристикою людського буття, завдяки якій “людина сприймає саму себе і навколишній світ у світлі благодаті Божої”. Це сприйняття є активним не лише з боку

людини, яка слухає голосу совісті, а і цей голос свідчить, що, згідно з християнською вірою, Бог є не мовчазний, а “промовляючий” до людини – він дає їй своє слово, своє Одкровення, зафіксоване в біблійних текстах, даючи, тим самим, відповідь на вічне абсолютне питання призначення людини, і “таким чином заповнює наявну в людині нестачу буття”, що, в кінцевому підсумку, зумовлює “обоження” людини через її причетність до життя Бога Ісуса Христа [8, с. XIX–XXI].

Відтак у католицькому трактуванні віра, як наріжний камінь кредології, є невіддільною від людського буття – від екзистенції (“екзистенціалу” – згідно з формулюванням К. Ранера), а тому вона невіддільна від життя християнина і виражається в понятті “жити вірою”, що сприяє зростанню справжньої величі людини [12, с. 11]. Запорукою цьому якраз і є віра в Ісуса Христа, котра, як підкреслює папа Бенедикт XVI, дарує людині нове буття – “нове народження” і “нове майбутнє в Ісусі Христі” [36, с. 23], адже завдяки вірі, яка є тією “особистою прихильністю, вірністю, що охоплює всі наші здібності”, християни приймають заповіді Христа, і саме віра чинить їх “здатними розпізнавати дари доброго та щедрого Бога”, його любов, що раціонально розпізнається в Ісусі Христі [3, с. 1]. Через Христове Слово і через Христову жертву грішник отримує оправдання і мир з Богом і новий доступ до спілкування з Ним”, стаючи праведним завдяки вірі у воскреслого Христа (1 Кор.: 15, 14). Саме ця засада складає ядро Павлового вчення про оправдання вірою в Ісуса Христа [23, с. 183, 189; 41, с. 236].

Обґрунтування феномену віри як основоположної характеристики християнської релігійної традиції вимагає передусім з’ясування сутності поняття віри, яка в християнстві базується найперше на священних текстах – на Святому Письмі Старого і Нового Завіту (Біблії). Вони дають численні свідчення про віру. Коментуючи біблійні тексти як джерела феномену релігії, видатний релігієзнавець Мірче Еліаде у своїй книзі “Історія віри та релігійних ідей” підкреслює, що вся біблійна картина постання світу і взаємин Творця з людиною становить гармонійну підставу для формування монотеїстичного іудейського, а в подальшому і християнського віровчення про Бога і походження всього суцього як об’єктивні передумови віри [32], правдивість і науковий характер якого підтверджені цілою низкою сучасних наукових досліджень у галузі космології, астрофізики, геології, біології, палеонтології та інших наук [14; 16; 17]. Окрім того, Біблія, як підкреслює Мірче Еліаде, проливає світло також і на нерозривну єдність суб’єктивної, антропологічної складової становлення і сакральної, божественної природи феномену віри. Ця єдність проявилася в тому, що релігійний геній Ізраїлю перетворив відносини Бога з богообраним народом у “священну історію” невідомого до того часу типу, яка, ззовні будучи винятково “національною”, стає зразковою моделлю для всього людства щодо становлення феномену віри [32].

У понятті “віра” християнська теологія розділяє об’єктивний аспект, або оголошену істину, що володіє сакральною природою – Одкровенням Божим, даним для вірування самим Богом за посередництвом пророків, патріархів, апостолів. Свідченням пророків, патріархів, апостолів у християнській біблеїстиці відводиться роль “гагіографів” – співавторів священних біблійних текстів, натхнених Святим Духом [10, с. 319]. Поряд із цим у поняття віри включається також і аспект суб’єктивного сприйняття істин, або особисте визнання Бога через ці істини, наведені у священних текстах, як наприклад, визнання віри, складене апостолом Петром: “Ти – Христос, Бога живого Син” (Мт.: 16, 16). Уже Старий Завіт, за висновком К. Ранера, говорить про віру як про особистісні відносини, а саме як про стосунки Бога з отцями віри (Бут.: 15, 6; Вих.: 14, 31; Іс.: 8, 17), про відповідь на вірність Бога угоді з вибраним народом, віра означала послух волі Ягве. У Новому Завіті віра є не тільки довірою (Рим.: 4, 24) і надією (Гал.: 5, 5 та ін.), а й також існуванням при правді (Ді.: 6, 7; Гал.: 5, 7; Рим.: 1, 5; 10, 16 та ін.), її визнанням (Рим.: 10, 9), а тому слово “віра” означає й сутність проповідування (Гал.: 3,

2 і 5; Рим.: 12, 6 та ін.). Тобто тут ідеться про тісний зв'язок старозавітного й новозавітного об'явлення Божого як засадничого джерела християнської віри. Карл Рагнер підкреслює, що саме апостоли Павло та Іван розвинули особливо стислу й ґрунтовну теологію віри: перший теологію віри сприймає в контексті дороги до спасіння й до справедливості завдяки діям любові (Гал.: 2, 15 і 5, 6; Рим.: 3, 21–31; 6; 10, 3–10 та ін.; Гал.: 3, 26; 5, 6), а другий розвинув теологію віри, виходячи з теології нового життя (Ів.: 3, 16; 5, 24; 6, 29, 40, 47; 8, 51; 11, 25; 20, 31 та ін.) [24, с. 81–83].

Отже, з феноменологічної точки зору саме ця “священна історія” – біблійна історія – складає фундамент онтологічної і гносеологічної природи монотеїстичної християнської релігійної віри [18]. У його основу покладено совість людини – моральний закон, вписаний, за словами апостола Павла, в серці людини (Рим.: 2, 15), яким керувалися всі нащадки Адама аж до Авраама, що послужило підставою для укладання союзу – заповіту між Богом та ізраїльським народом через Авраама, відповідно до якого Бог не накладає на Авраама жодних зобов'язань, але сам приймає їх на себе. Отже, феномен віри в цьому контексті набуває реального й навіть сакрального характеру, на чому роблять наголос визначні феноменологи релігії – Р. Отто, Е. Гуссерль і С.Л. Франк [5, с. 10, 59–60].

Гносеологічна й морально-етична функції християнської віри виявляють також і евристичний динамізм віри, який закладений у необхідності пізнання Ісуса Христа, а відтак, за висновком отця С.Ц. Напюрковського, “віра закликає теологію”, спонукуючи її піднятися над рівнем катехизису, бо й він потребує удосконаленої теології [21, с. 7], оскільки віра є опосередкованою, а не кінцевою метою Святого Письма і теології, адже вона провадить до чогось важливішого – до пізнання вічного, любові та блаженства. При цьому в теології Святе Письмо (а також праці біблеїстів, патристів і догматиків як коментар до Святого Письма) складають основу позитивної теології, тоді як у спекулятивній (“раціональній”) теології визначальними є функції розуму та його пізнавальні операції, але принциповим у теології є те, що друге ніколи не діє без першого, бо спекулятивна теологія завше шукає розуміння Одкровення Божого і розуміння віри. З цими обома напрямками теології нерозривно пов'язана й містична теологія, котра надає перевагу внутрішньому релігійному досвіду таємниць віри, котрий вінчає процес пізнання віри через пошук Когось, Першоджерела всякого буття [21, с. 21, 29].

Віра, як підкреслює апостол Павло, приходить від слухання (Рим. 10, 17), тому бажання стати сповідником віри в Христа і прийняти усиновлення Боже полягає в християнстві не лише у виконанні обрядів, адже надзвичайно красномовні та потужні обряди, як засвідчують сучасні католицькі теологи, промовляють найперше до тих, хто вірує або бодай прагне вірувати [29, с. 12], бо, як твердили апостоли, віра “є основою (substantia) речей, на які ми маємо надію” (Євр.: 11:1), а тому Христос – “перемога, яка перемогла світ, – віра наша” (1 Ів.: 5, 4). У цьому виявляється антропоцентризм теології, котрий, як пише отець С.Ц. Напюрковський, “спертий на віру, що Об'явлення Боже, як і вся справа творіння і виправлення з втіленням, хрестом і воскресінням є “для нас і нашого ради спасіння”” [13, с. 9; 21, с. 59].

Отже, лише в християнській теології виключно Святе Письмо є найвищою мірою, що нормує життя і віру Церкви, на яку спираються навчання отців церкви, літургія, Учительський уряд Католицької церкви як на взірць. Саме цей нерозривний зв'язок джерел і складових християнської віри дозволив відомому американському богослову й священику Джеффрі Уейнрайту розробити схему віри, котру він назвав “від віри до віри” – від віри Євангельської до віри у спасительну місію Христа. Наголосимо, що він спирався на переконання, що істинність Євангелія й основ християнського вчення сьогодні є загально визнаною і не потребує доведення, але вимагає їх глибокого вивчення [31, с. IX], як “матеріального джерела віри” і “чистої об'єктивації” свідомості християнської віри [39, с. 519].

Відтак для християнської віри є характерним поєднання раціональної думки, вільної волі й почуття, бо християнське навчання віри вже від початків мусило мірятися силами з різними тогочасними філософськими течіями. Так, апостол Павло у проповіді в Ареопазі визнав доцільним посилатися на думку філософів, що від початку протиставляли міфам і містичним культам певні раціональні концепції, які наголошували на Божій трансценденції (пор.: Ді.: 17, 18), а це свідчило про визнання співіснування віри й науки в нерозривному зв'язку. Як у ранньому християнстві, так і в пізніші часи середньовічної схоластики, починаючи від св. Анзельма Кентерберійського (1033–1109), теологія означається як “віра, що шукає розуміння”, а останнім часом у католицькій теології з’явилися нові трактування і дефініції, такі як: “зміст віри”, “раціональне проникнення у зміст визнаної віри”, “знання про віру”, “наука віри”, “осягнення віри”, “відрефлектована віра”, “інтелігентність віри”, “культура віри”, або “методичного пізнання змісту віри згідно з вірою Церкви” [21, с. 48, 71]. Усе ж при цьому теологія сьогодні дотримується універсальних засад у трактуванні події віри як синтезу об’єктивної і суб’єктивної віри, завдяки чому віра, як предмет теологічних досліджень, збагачується трактуванням істинності й світоглядності віри через пізнання Бога [26, с. 114].

Одним із характерних елементів змістовного означення природи віри в теології є поняття культури віри, яка в католицькій теології тісно пов’язана з поглибленою, осмисленою, свідомою, відповідальною, або ж, узагальнено кажучи, з інтелектуальною вірою [21, с. 52]. Таке розуміння віри підтверджує справедливий висновок кардинала Й. Ратцінгера, про те, що “віра сама є культурою”. Це означає також, що віра є своєрідним суб’єктом: життєвою та культурною спільнотою, яку ми називаємо “народом Божим”. Саме через це поняття виявляється історичний характер віри як “суб’єкта” людської історії [37, с. 17], зокрема, європейської історії впродовж останніх двох тисячоліть, хоча сьогодні криза духовних цінностей породила небезпеку втрати віри в сучасній Європі, що “підриває культурні фундаменти Європи” [34, с. 4]. Це зумовлено тим, що, як зауважує К. Ранер, раніше “християнська віра була значною мірою зумовлена цілком певною соціологічною ситуацією, яка в минулі часи підтримувала християн, а сьогодні вже більше не існує” [25, с. 7]. Сьогодні вже в самій Католицькій церкві є необхідним подолання вищезгаданої “втоми віри” – певне збайдужіння вірних до церковного життя. Так, за даними єпископа-помічника архідієцезії Відня Гельмута Кретцля, сьогодні в цій архідієцезії Тайну миропомазання (*Firmung*) приймають 60% дітей на підставі свідомої віри, 20% – тому що їх спонукали до цього батьки, а 15% – тому що при цьому можна отримати дарунок [38, с. 12].

Для подолання цієї ситуації католицька теологія сьогодні перебуває в пошуку нових аргументів для віри, керуючись при цьому гаслом відомого домініканця-богослова Жана-Марі Тіяра, “занепокоєного християнина” – “віра попри все”, у якому відображений великий дух твердості і радості щодо того, що християнська віра попри всі двотисячолітні випробування все ж живе і розвивається та облагороджує світ [30, с. 108–109]. Це відбувається через оновлення віри за допомогою нової євангелізації, як вияву відкритості християнства до проблем сучасного світу задля правильного вибору людства, як висловився відомий французький богослов Олів’є Клеман, між “Божественним” і “пеклом” [15, с. 57]. При цьому католицька теологія сьогодні по-новому підходить найперше до розгляду історичних передумов віри як першоджерела й авторитету віри, нерозривно пов’язуючи історичний характер християнської віри з подією Воскресіння Христового, яке, за висновком папи Бенедикта XVI, є не лише її центральним пунктом і фундаментом віри [28, с. 260], а й впродовж двох тисяч років завдяки духовній і віронавчальній спадщині християнства є джерелом нового буття людства – “буття з Богом”, що настає лише завдяки зустрічі з Христом, а провідною “зорею” в дорозі до цієї зустрічі якраз і є віра [27, с. 38], [33, с. 11]. Ця спадщина склала основу об’єк-

тивної, раціональної віри (наприклад, у святого Томи Аквінського), котра дає суб'єктивній вірі світло розуму людини для того, щоб увійти в знання на основі природної здатності людини до пізнання, що вирізняється благоговійним здивуванням і допитливістю, притаманними християнству, а тому віруюча людина завжди задавала питання “чому?” в усіх його духовно-раціональних варіаціях [22, с. 7].

Таким чином, віра, яка діє в біблійно-богословських пошуках, є невіддільною від активної духовно-релігійної і суспільно-моральної позиції, що є виявом справжньої побожності, на чому наголошував ще апостол Яків: “Яка користь, мої брати, коли хтось каже, що має віру, але діл не має? Чи може його спасти віра? ... Так само і віра, коли діл не має, мертва сама в собі... Покажи мені твою віру без діл, а я покажу тобі моїми ділами мою віру” (Як.: 4, 14–18). Тобто апостол мав на увазі, що віра не міняє людину круто й одномоментно, але через віру починається процес трансформації, який повноту свого завершення має в подальшому через раціональне переосмислення правд віри не лише на індивідуальному – суб'єктивному рівні, а й на об'єктивному – на рівні колективного переконаного раціонального сприйняття віри, що є, за висновком польського теолога Станіслава Вшолека, проявом розуму, того розуму, з яким ми маємо справу в науці [6, с. 11], котрий сприяє поглибленню раціональності й вмотивованості віри [35, с. 21–22], оскільки, як підкреслено в сучасних теологічних дослідженнях, раціональне обґрунтування євангельських істин тісно пов'язане з науковими і філософськими істинами [9, с. 156]. Підтвердженням цьому слугує і трактуванням віри св. Томою Аквінським, приведеним у Вульгаті – латинському тексті Святого Письма: “віра – це субстанція тих речей, котрі ми надіємося набути, свідчення невидимого”. При цьому видатний богослов заглиблюється в гносеологічно-онтологічні принципи віри, від яких залежить самобуття віри, а саме – розглядає благо як визначальний мотив волі людини, під впливом якої інтелект признає істинними підстави віри [2, с. 279–280]. Підтвердженням цьому, на думку католицького теолога, є, зокрема, природне прагнення людини до природного пізнання Бога, тобто природжена релігійність як прагнення до віри, про що свідчить наявність у кожної людини голосу сумління, який апостол Павло іменував “природним моральним законом, вписаним у серці людини” (пор.: Рим.: 1, 19–21; 2, 14–15; Ді.: 14, 16–17). Цей голос, за словами св. Т. Аквінського, є початком і виявом вічного життя в людині, а отже – початком і “субстанцією” віри, котра досягається з допомогою волі людини, як посередниці між природним інтелектом і “невидимими речами”. Відтак віра, за визначенням св. Томи, “є навик розуму, за посередництвом якого в нас вкладені зачатки вічного життя і завдяки чому наш інтелект признає невидиме в якості істинного” [1, с. 281; 40, с. 165–166], а звідси віра “є передсмаком (prelibatio) того знання, яке в майбутньому зробить нас блаженними” [1, с. 17, 49].

Тому, як підкреслює папа Іван Павло II, “віра не боїться розуму, а шукає його допомоги і довіряє йому. Як благодать спирається на природу й вдосконалює її, так і віра спирається на розум і вдосконалює його. Розум, просвітлений вірою, звільняється від вад і обмежень, джерелом яких є гріх непослуху, і набуває потрібної сили, щоб підвестися до пізнання тайни Єдиного в Тройці Бога” [11, с. 64].

Яскравим євангельським прикладом, який ілюструє динаміку формування релігійної віри, може служити чудова історія оздоровлення Ісусом Христом сліпого під Єрихоном (Лк.: 18, 35–43), як певний конкретний динамічний процес становлення віри. При цьому в теології цей процес прийнято розділяти на п'ять етапів: 1) мотиви віри в основі процесу (тут йдеться про згадану вище совість людини); 2) події, які передували вірі – знання сліпого про Ісуса Христа, що творить численні різноманітні чудесні зцілення; 3) дозрівання віри в процесі безпосереднього спілкування сліпого з Ісусом під час дворазового звернення до нього, як до “останньої надії” на зцілення; 4) похвала Ісусом віри вилікуваного, яка разом із самим чудесним лікуванням послужила закликком

до курсу сліпого за Ісусом, що він і здійснив, ставши його учнем; 5) реакція учнів і свідків на чудесне зцілення, як прояв гідної загальної хвали Богу не тільки за чудо, а й за урок живої віри в Христа-Бога [4, с. 18–29]. Причому перші три етапи цілком логічно об'єднати в один, оскільки вони включають у себе особисте начало й процес формування віри. Ці етапи в житті отримують суспільно значиму ідентифікацію – придбання стану, у якому людина може приносити користь іншим людям завдяки своїй релігійній вірі, звертаючи інших на морально досконалий духовний і життєвий шлях.

Таким чином, віра, як невід'ємна засаднича характеристика релігійної ідентичності, а відтак і кредології, допомагає людині самоствердитися, породжує бажання пошуку чогось вищого, надприродного – досягнення вічності. При цьому саме священні релігійні тексти, зокрема Святе Письмо (Біблія), служать вихідним і фундаментальним джерелом формування феномену релігійної віри, а тому і кредології, що особливо важливо для монотеїстичних авраамічних релігій, у першу чергу для християнства. Якраз Святе Письмо (Біблія) як реальна “священна історія” людства, виступає найвищим виміром, що нормує життя і віру, а також є джерелом для поступального гносеологічного руху “від віри до віри” із врахуванням доктринального досвіду віри, сформульованого в Учительському уряді Католицької церкви. Це допомогло ранній християнській філософії розглядати християнство як джерело істинної філософії, яка, завдяки наявності методологічного зв'язку філософії і богослов'я в питаннях Бога і Логосу, реалізовувала зв'язок філософії і віри. На ранньому етапі християнства саме християнська філософія зробила вагомий внесок у раціональне сприйняття Одкровення Божого – основи віри і “преамбули віри”, забезпечивши фундамент богослов'я через підтвердження сумісності Одкровення з людським розумом.

Крім того, віра також проклала шлях вдосконалення релігійної ідентичності, забезпечивши стабільність цього шляху протягом тривалого проміжку часу. Віра проявляється і в синтезі особистих і суспільних рис ідентичності – допомоги як свого ближнього, якої вони бажають і вірять в її отримання, що, як і сам феномен релігійної віри, є невід'ємною складовою самого буття людини, своєрідним дзеркалом, у якому відображається Єдине Вище Начало – Бог-Творець. У середньовічній філософії віра отримала визнання необхідного і вищого способу богопізнання на основі Одкровення Божого – Біблії – головного аксіологічного джерела на шляху пошуку людством раціональних обґрунтувань віри в Бога як основи істинного проникнення в Тайну Бога й віронавчання через поєднання об'єктивної й суб'єктивної віри.

1. Аквінський Т. Компендіум теології / св. Тома Аквінський ; пер. з латин. В. Котусенко, І. Піговської, А. Поляк. – К. : Ін-т релігійних наук св. Томи Аквінського, 2011. – 423 с.
2. Баумейстер А. Біля джерел мислення і буття : Вибрані філософські етюди / Андрій Баумейстер. – К. : Дух і Літера, 2012. – 473 с.
3. Бенедикт XVI. Про віру, любов та Великий Піст / Бенедикт XVI // Католицький вісник. – 2012. – № 20 (545). – С. 1.
4. Боголюбов. Н. Философия религии : в 3 т. / Н. Боголюбов. – К. : Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1915. – Т. 1. – Ч. 1-я – историческая. – С. 18–29.
5. Василенко Л. И. Введение в философию религии / Л. И. Василенко. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. – 326 с.
6. Вшолек С. Рациональность веры / Станислав Вшолек ; пер. с пол. Т. Оболевич. – М. : Библийско-богослов. ин-т св. апостола Андрея, 2005. – 152 с. – (Серия “Богословие и наука”).
7. Галік Т. Християни – сіль Європи? / Томаш Галік // Католицький вісник. – 2012. – № 21 (546). – С. 2–3.
8. Горелов А. Карл Ранер о Боге и человеке / Александр Горелов // Основание веры : Введение в христианское богословие / Карл Ранер ; пер. с нем. – М. : Библийско-богослов. ин-т св. апостола Андрея, 2006. – С. XV–XXI. – (Серия “Современное богословие”).
9. Гренц С. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Ослон ; пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 520 с.

10. Догматична Конституція про Боже об'явлення "Боже Слово" – "Dei Verbum" // Документи Другого Ватиканського Собору : Конституції, декрети, декларації. – Львів : Свічадо, 1996. – С. 311–331.
11. Іван Павло II. Енцикліка "Fides et Ratio" святішого отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму / Іван Павло II. – К. : Кайрос ; Львів : Свічадо, 2000. – 152 с.
12. Кардинал Равазі Д. Реколекції з папою / Кардинал Джанфранко Равазі [за матеріалами "Радіо Ватикан"] // Католицький вісник. – 2013. – № 5 (554). – 10–17 берез. – С. 11.
13. Катехизм Української Греко-Католицької Церкви : Христос – наша Пасха. – Львів : Свічадо, 2011. – 336 с.
14. Кияк С. Апологетика. Оборона християнської віри з основами фундаментальної теології / Святослав Кияк. – Івано-Франківськ : Вид-во ІФТКДІ, 1997. – 384 с.
15. Клеман О. Віра і краса. Мистецтво і віра / Олів'є Клеман // Християнин і світ. – 2010. – № 3 (4). – С. 54–57.
16. Климишин І. Збагнути світ і себе в ньому (тим, хто задумується над місцем релігії у своєму світогляді) / Іван Климишин, Ольга Климишин. – Івано-Франківськ : Гостинець, 2004. – 204 с.
17. Козирчук Л. Г. Це було так! Біблія і сучасна наука про походження Всесвіту / Л. Г. Козирчук, С. Л. Гуценко. – Донецьк : Донец. наук.-техн. центр, 2005. – 65 с.
18. Марциновская Д. С. Роль священных текстов в становлении и идентификации феномена веры в христианской религии / Дарина Марциновская // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Философия. Социология. Право. – 2013. – № 2 (145), вып. 23. – С. 247–251.
19. Марциновская Д. Феномен религиозной веры в католицизме: проблемы кредологии : монография / Дарина Марциновская. – Saarbrücken, Deutschland : Verlag LAP LAMBERT Academic Publishing, 2014. – 99 с.
20. Марціновська Д. Філософський та богословсько-релігійознавчий досвід інтерпретації проблем кредології / Дарина Марціновська // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2015. – Вип. 19. – С. 96–103.
21. Напюрковский С. Ц. Як займатися теологією / Станіслав Целестин Напюрковский OFMConv ; пер. з пол. К. Рассудіної – К. : Ін-т релігійних наук св. Томи Аквінського, 2010. – 240 с.
22. Николс Э. Контуры католического богословия / Эйден Николс ; пер. с англ. – М. : Библийско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2009. – 432 с. – (Серия "Современное богословие").
23. Покорны П. Введение в Новый Завет : Обзор литературы и богословия Нового Завета / Петр Покорны, Ульрих Геккель ; пер. с нем. – М. : Изд-во ББИ, 2012. – 798 с. – (Серия "Современная библистика").
24. Рагнер К. Віра / Карл Рагнер // Короткий теологічний словник / Карль Рагнер, Герберт Форгрімлер. – Львів, 1996. – С. 81–87.
25. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / Карл Ранер ; пер. с нем. – М. : Библийско-богослов. ин-т св. Апостола Андрея, 2006. – 662 с. – (Серия "Современное богословие").
26. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Многообразие религий и единый завет / Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер ; пер. с нем. – М. : Библийско-богослов. ин-т св. апостола Андрея, 2007. – 130 с. – (Серия "Диалог").
27. Рацінгер Й. (Венедикт XVI). Бог і світ. Таїнства християнської віри : Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінгером / Йосиф Рацінгер (Венедикт XVI) ; пер. з нім. Н. Лозинської. – Жовква : Місіонер, 2009. – 420 с.
28. Рацінгер Й. (Венедикт XVI). Ісус з Назарету. Кн. друга : Від в'їзду в Єрусалим до Воскресіння / Йосиф Рацінгер (Венедикт XVI) ; пер. з нім. І. Терзової. – Жовква : Місіонер, 2011. – 288 с.
29. Сема Ю. Credo / Ю. Сема // Католицький вісник. – 2010. – № 24 (501). – 26 груд. – С. 12.
30. Тіяр Ж.-М. Р. Вірую всупереч... / Жан-Марі Роже Тіяр ; пер. з італ. І. Варшавської. – К. : Кайрос, 2005. – 136 с.
31. Уейнрайт Д. Для нашого спасення. Два взгляда на миссию Христа / Джеффри Уейнрайт ; пер. с англ. – М. : Библийско-богослов. ин-т св. апостола Андрея, 2009. – 243 с. – (Серия "Современное богословие").
32. Элиаде М. История веры и религиозных идей : в 3 т. Т. 2 : От Гаутамы Будды до триумфа христианства [Электронный ресурс] / Мирча Элиаде ; пер. с англ. Н. Б. Абалаковой, С. Г. Балашовой, Н. Н. Кулаковой и А. А. Старостиной. – М. : Критерион, 2002. – Режим доступа : <http://psylib.org.ua/books/eliad03/>.
33. Benedikt XVI. Die Kirchenväter / Benedikt XVI. – Leipzig : St. Brenno-Verlag, 2008. – 221 S.
34. Gaspari C. Europas Zivilisation lebt von ihren christlichen Wurzeln. Der Abschied vom Glauben untergräbt kulturelle Fundament / Gaspari Christof // Vision 2000. – 2011. – № 3. – S. 4–5.
35. Gruber E. Mein Gottesbuch. Eine Vergewisserung des Glaubens / Elmar Gruber / Geleitwort von Gerhard Gruber. – Freiburg in Breslau : Verlag Herder, 1992. – 240 S.

36. Joseph Ratzinger (Benedikt XVI). Jesus Von Nazareth. Prolog die Kindheitsgeschichten / Joseph Ratzinger (Benedikt XVI). – Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 2012. – 141 S.
37. Kardinál Joseph Ratzinger. Boh a svet. Viera a život dnes / Joseph Kardinál Ratzinger. – Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2005. – 372 s.
38. Krätzl H. Glauben Sie an Gott, Herr Bischof? Was junge Menschen zur Firmung fragen / Helmut Krätzl. – Innsbruck : Tyrolia-Verlag, 2009. – 126 S.
39. Rahner K. Heilige Schrift und Theologie / Karl Rahner // Handbuch theologischer Grundbegriffe / Red. Fries H. – München, 1963. – Bd. 2. – S. 517–525.
40. Wałak B. Edukacja wobec zagubionej tożsamości ucznia / Bjugumiła Wałak // Język. Religia. Tożsamość. – Głogów, 2007. – T. 1. – S. 165–171.
41. Z pielgrzymką do Częstochowy. Pamiętniki i wspomnienia. – Olsztyn : Warmińskie wydawnictwo diecezjalne, 1985. – 423 s.

The article examines the billions scientifically, philosophical, theological and religious studies approaches to the interpretation of the phenomenon of religious faith as a source of kredology – the science of religious faith.

Keywords: *the phenomenon of religious belief, kredology, biblical sources of faith, philosophical and theological identity of faith.*

УДК 243: 267

Юлія Рев'юк

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПТИ ВІЙНИ І МИРУ В КАТОЛИЦИЗМІ ТА ПРАВОСЛАВ'І

Стаття присвячена аналізу концептів війни і миру з позицій католицизму та православ'я. Розглянуто підходи до визначення даних понять та наповнення їх змістом з точки зору індивідуальних і суспільних позицій, морально-етичних установок, цілей і цінностей, що трансформувались від минулого до сьогодення під впливом різноманітних обставин.

Ключові слова: *війна, мир, концепція “справедливої війни”, пацифізм.*

Основні позиції християн (католиків і православних) щодо війни і миру представляють науковий інтерес з позиції двох головних обставин: по-перше, заклалися загальні принципи сприйняття дійсності, що супроводжується європейськими цивілізаційними тенденціями. Із цієї позиції ідейне коріння найбільш авторитетних інтерпретацій війни і миру можна знайти в основних концепціях католицизму та православ'я. По-друге, ставлення до цих основних концептів завжди було важливим елементом християнського світобачення. Тому, зважаючи на події сьогодення: теракти, війни, важливо окреслити загальні підходи до розуміння категорій війни і миру.

Проблемами концептів війни і миру, зокрема ідеєю пацифізму, займалися О. Бородін, А. Карашев та ін. Ідея “справедливої війни” висвітлена у працях Р. Кухарчука, а визначення онтологічного змісту понять знаходимо в численних роботах К. Семчинського.

Важливість збереження миру на планеті є надзвичайно актуальною темою. Будь-яка людина, яка загляне у свою душу й свій розум, підтвердить, що зберегти мир іноді нелегко навіть у собі, не те що у відносинах між людьми (навіть близькими), а тим більше між країнами. Наслідком цього процесу є конфлікти або, в гіршому випадку, війни. Війна – складне суспільно-політичне явище, пов'язане з розв'язанням протиріч між державами, народами, національними й соціальними групами з переходом до застосування засобів збройної боротьби, що відбувається у формі бойових дій між їхніми збройними силами. Це специфічна форма вияву соціальних відносин, у якій домінує збройна боротьба як продовження політики, що підпорядковує своїм цілям усі сфери суспільного життя. Як правило, війна характеризується крайньою колективною агресією та руйнуваннями [2].

У людській свідомості мир насамперед асоціюється з відсутністю війни. Часто можна почути, що мир – час, коли немає війн. Проте мир – це стан спокою та гармонії. Мир не означає відсутності конфліктів. Мир – це можливість вирішувати конфлікти без застосування насилля. Більшість етичних систем, зокрема релігійних, розглядають мир як позитивний ідеал.

Щодо концепцій війни і миру в католицизмі та православ'ї існує дуже багато спільного в тому, як вони розглядають конфлікт із застосуванням насильства і як вони намагаються ліквідувати шкідливі наслідки такого конфлікту. Обидві релігійні традиції оцінюють війну як зло. Наголос робиться на необхідності миру як основи для людського існування. Застосування військової сили – неминуче зло й дозволяється лише в крайньому випадку [6, с. 96].

Слід зазначити, що історично в християнстві сформувалися три основні точки зору на війну:

- 1) пацифістична концепція, що відкидає війну як насильство і вбивство людей;
- 2) теорія “справедливої війни”, яка допускає участь християн у бойових діях, якщо вони здійснюються законною державною владою й ведуться для досягнення “благородних” цілей;
- 3) теорія “хрестового походу”, що накладає на віруючих обов’язок брати участь у “священних” війнах під керівництвом духовних лідерів з метою реалізації божественних задумів.

Обидві традиції погоджуються з тим, що не повинно бути примусового навернення до релігії. Проте єднає католиків і православних войовничий дух часів Хрестових походів, прагнення силою навернути до своєї релігії, знищити або підкорити невірних. Однак тут важливо зазначити, що глави Церкви перекручували справжній зміст Священних Книг та маніпулювали сліпою вірою прихильників християнства [5, с. 125].

Представники католицизму та православ'я визнають, що повинні бути встановлені обмеження для застосування сили, насильства й ведення війни. Ці обмеження традиційно поділяються на ті, що стосуються ініціації війни (умови *ad bellum*) і ведення війни (умови *in bello*). Найбільш повне вираження християнської теорії “справедливої війни” можна знайти в працях найбільшого західного теолога періоду патристики Августина Блаженного. Основа уявлень Августина про війну і мир – ідея невиліковної гріховності людської натури. Світ – це ідеал, недосяжний у земному, людському царстві, і гріховність людей буде завжди викликати розбрат і зіткнення. Саме тому необхідна держава як інструмент виправлення наслідків людської зіпсованості. Держава забезпечує порядок, у тому числі й насильницькими заходами, і обов’язок громадян – виконувати розпорядження законної влади. Християнин повинен, зокрема, воювати під прапорами свого імператора. У принципі, участь християнина у війні законна при виконанні ряду умов: по-перше, війна повинна переслідувати справедливі цілі – цілі встановлення правосуддя та припинення беззаконня. По-друге, ті, що воюють, повинні виходити з християнських мотивів любові до ближнього. Навіть ворогів своїх зобов’язані вони любити й прагнути до їх виправлення і спасіння їхніх душ. Вважаючи християнську любов поняттям чисто духовним, Августин не знаходив суперечності між ідеалом любові до ближнього й необхідністю тілесно умертвити його в бою. По-третє, війна повинна вестися під керівництвом законних володарів. Ніхто не має права оголювати меч із власної волі без припису державної влади. По-четверте, методи ведення війни повинні бути милосердними. Воїни не повинні займатися грабежами й підпалами, влаштовувати різанину. Нарешті, по-п’яте, у війні не повинні брати участь духовні особи. Відзначимо, що принципи, проголошені Августином, повинні, в його уявленні, керувати діяльністю як своєї держави, так і окремих громадян під час ведення війни, але вони зовсім не означають, що, виходячи з них, будь-який християнин має право вирішувати, чи йти

йому на війну. Послух законній владі однозначно трактується як обов'язок громадянина. Однак необхідно визнати, що Августин Блаженний не тільки сформулював теорію “справедливої війни”, а й став творцем першого в історії людства кодексу ведення бойових дій, що включав і етичні вимоги до окремого солдата [1].

Для Августина, Граціана та Аквіната праведні наміри означають “слідувати добру й уникати зла”, а битву треба вести заради встановлення миру. Гроцій Гуго вважав, що війна приводить нас до миру як до своєї кінцевої мети. Августин наполягав на тому, що особа не повинна вбивати нападника навіть з міркувань самозахисту. Лише у військових діях, які веде офіційно визнана суспільством влада, вбивство може бути виправданим.

Християнська традиція засуджує вбивство невинних: “Всілякі воєнні дії, спрямовані на знищення цілих міст і великих регіонів із їхніми жителями, є злочином проти Бога і самої людини, злочином, який повинен бути суворо й без вагань засуджений. Убивство цивільних можна виправдати лише через принцип “подвійного ефекту”. Принцип “подвійного ефекту” – це ненавмисні наслідки легітимних воєнних дій [3, с. 13].

Католицизм і православ'я засуджують використання ядерної зброї, але при цьому християнська традиція виправдовує оборонну війну в ядерний вік. Лідери деяких історично християнських держав не відмовляються від зброї масового знищення, а їхні військові доктрини передбачають застосування її за певних умов. У той же час християнська традиція засуджує виробництво й нагромадження зброї, як і торгівлю нею, оскільки озброєння, як відомо, не забезпечує миру.

Розходяться погляди певних груп християн у погляді на принцип пацифізму – принципової відмови брати участь у будь-якій війні. Таке ставлення до військової служби найяскравіше виявилось в протестантів, особливо в тих, чії церкви вирішили не взаємодіяти з державою, зокрема у квакерів, баптистів, а також православних старообрядців. До Другого Ватиканського собору Римо-католицька церква відкидала ідею пацифізму, бо це вияв занедбання обов'язку захищати співвітчизників. Східне православ'я також вважало, що не можна відкидати участь у будь-якій війні, що потрібно розрізняти справедливі й несправедливі війни. Сучасний пацифізм, як відмова брати до рук зброю, вбивати когось, поєднується із готовністю до альтернативної служби в армії. Другий Ватиканський собор визнав, що пацифізм не суперечить християнському вченню, і схвалив його за умови, що пацифіст готовий до альтернативної служби [4].

Обидві християнські традиції ґрунтуються на Божественному повелінні миру й згоди між усіма людьми. Вони погоджуються в тому, що завжди треба шукати мирних розв'язань конфліктів між державами чи групами в межах держави. Як католицизм, так і православ'я визнають, що за певних ситуацій може виникнути необхідність застосування військової сили, яке повинно бути обмежене критеріями справедливості у веденні війни. Критерії здебільшого збігаються в обох релігійних традиціях і з положеннями міжнародного публічного права. Обидві релігійні традиції підтримали положення статті I Статуту ООН: “Підтримувати міжнародний мир та безпеку” [6, с. 101].

Сьогодні гостро постає питання необхідності визначення та розуміння категорій війни і миру. Людство повинно бути підготовленим до аналізу різноманітних подій, що, нажаль, відбуваються у XXI столітті й пов'язані із цими поняттями: серія терактів 2001 року в США, недавні теракти в Парижі, що мають своїм джерелом релігійне вчення радикальної гілки ісламу; війни в Сирії та Іраку. Прикладом може стати і війна в Україні, коли немає значення католик ти, православний, юдей чи кримський татарин, коли поняття війни і миру у всіх одне, так само, як і бажання жити.

1. Бородин О. Отношение к войне и миру в христианстве эпохи ранней патристики (формирование христианского пацифизма) [Електронний ресурс] / О. Бородин // Византийские очерки. – М. : Индрик, 1996. – Режим доступу : <http://krotov.info/history/04/alymov/borodin.htm>.

2. Гусак П. Християнський погляд на війну, мир та самозахист [Електронний ресурс] / П. Гусак // Християнин і світ. – 2015. – Режим доступу : <http://www.xic.com.ua/z-zhyttja/21-problema/156-hrystyjanskuj-pogljad-na-vijnu-myr-ta-samozahyst>.
3. Кухарчук Р. Становлення концепції “справедливої війни” в католицизмі / Р. Кухарчук // Людина і світ. – 2004. – № 1. – С. 10–15.
4. Мухоморова Т. Церква в умовах війни: християнські відповіді на актуальні питання. Ч. 1 [Електронний ресурс] / Т. Мухоморова // Релігійно-інформаційна служба України. – 22-09-2014. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/57729/>.
5. Семчинський К. Структура та ідейна спрямованість енцикліки папи Іоанна ХХІІІ “Pacem in Terris” / К. Семчинський // Науковий вісник Національного аграрного університету. – 2003. – № 65. – С. 123–127.
6. Семчинський К. Контroversa теорії справедливої війни в працях філософів та християнських теологів (Аристотель, Св. Августин, Фома Аквінський та ін.) / К. Семчинський // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 29. – С. 95–103.
7. Щоткіна Т. Війна слів [Електронний ресурс] / Т. Щоткіна // Релігійно-інформаційна служба України. – 04-11-2014. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/kshchotkina_column/58078/.

The article analyzes the concepts of war and peace from the point of Catholicism and Orthodoxy. Approaches to the definition of the concepts and the interrelationships of individual and societal, ethical attitudes, goals and values transformed from past to present under the influence of different circumstances have been studied.

Keywords: war, peace, the concept of “just war”, pacifism.

УДК 130: 477/246.3

Надія Руско

АРХЕТИПИ ГАЛИЦЬКОЇ ІКОНИ: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ КОНТЕКСТ

У статті проаналізовано основні архетипи галицької ікони, як-от: Велика матір, Світове дерево, тінь, аніма, храм, які відображали особливості української ментальності й духовності. Акцентовано увагу на тому, що ікона, як образ, є відтворенням божественного “архетипу”, і коли людина поклоняється іконі, вона схиляється не перед матерією, а перед тим, хто зображений, бо шана переходить на першообраз. Зазначено, що невербальне сакральне мистецтво спроможне, як архетип, організувати власний досвід людини.

Ключові слова: ікона, архетип, галицький іконопис, іконографія, іконошанування, церковне мистецтво.

Сучасна духовна ситуація в країні слугує чи не найяскравішим свідченням актуальності для кожного українця питань віри, моральності, релігійності і тих їх основ, що викарбовують своєрідність як української ментальності й культури, української філософії і національної самоідентифікації. Галицьке сакральне мистецтво в такому контексті є тим ідейним та аксіологічним джерелом, що вказує на самобутність української культури та її цілісність, а також співмірність із релігійним життям. Актуалізація в науковому дискурсі питань і проблем галицького сакрального мистецтва слугує, таким чином, популяризації української духовної культури, що надто важливо в умовах євроінтеграції та секуляризації. З усвідомленням масштабу духовної катастрофи за роки тоталітарного режиму виникла необхідність осмислення втраченої сакральної спадщини, а також регенерації українського іконопису як цілісного мистецького явища.

Мета статті – проаналізувати архетипи, які проявляються в галицькій іконі, їх трактування та значення для віруючої людини. Відповідно ставимо перед собою такі завдання:

- проаналізувати основні архетипи галицької ікони;
- з’ясувати характерні риси галицького іконопису крізь призму його архетипів;

- висвітлити морально-етичні категорії, які простежуються в галицьких іконах.

На початку ХХ століття К.Г. Юнг у своїх дослідженнях застосовує поняття “архетипу” для позначення первинних моделей, що містяться в колективному несвідомому. Архетип (грец. “першообраз”) мислиться як прототип, первісний і першопочатковий образ. За Юнгом, у несвідомому існує група перманентних елементів, які є обов’язковим набором образів несвідомого, з головним джерелом властивих усім людям основних мотивів та образів [5]. Приміром, у мистецтві всіх часів і народів є певні архетипи, вічні образи, якими, власне, і вичерпується традиційна іконографія.

К. Юнг застосував науковий підхід до власної людської природи, відкрив у людському “психе” образи колективного несвідомого, архетипів як аргіорі складових частин усього життєвого досвіду. Архетип Божества в людському “психе” К. Юнг назвав терміном “Самість”. Це іманентна мета становлення особи і в той же час це сила, яка вабить людину до досягнення її інтегральної індивідуальності [5]. Мету цю можна досягнути лише свідомістю, що вічно зростає, яка, завдяки постійному застосуванню й відповідному психічному процесові, намагається знайти зворотний шлях до свого власного джерела. Зважаючи на теорію Юнга, ми можемо дійти висновку, що ідея Бога є архетипова. Таким чином, ікона так само є архетиповою. Людська психіка є цілісністю несвідомих і свідомих процесів, це саморегульована система, у якій відбувається постійний обмін енергією між елементами. Ікона, як образ, є відтворенням божественного “архетипу”. Через те, коли людина поклоняється іконі, вона схиляється не перед матерією, а перед тим, хто зображений, бо ж шана переходить на першообраз. Невербальне сакральне мистецтво (ікона) спроможне, як архетип, зорганізувати власний досвід людини.

У галицькій іконі простежуються архетипи “аніми”, “Великої Матері”, “тіні”, а також “Світового дерева”. Архетип “аніми” присутній в іконах Христа і Богородиці. Їхні образи втілюють у собі високе духовне начало, внутрішню силу, уміння гідно зносити усі випробування і страждання, а також найвищий прояв гуманізму і самопожертви.

У галицьких іконах можемо простежити формування християнського світогляду через трансформацію язичницьких вірувань. У цих іконах відображалось народне розуміння явищ навколишнього світу. За словами І. Федя, “християнство асимілювало багато язичницьких уявлень, у тому числі і зооморфних архетипів” [4, с. 189].

Важливу роль у християнській культурі Галичини займає жіноче начало. Жіночий лик має сама християнська церква – “наречена Христа”, Мати-заступниця за мучеників віри, розрадниця. Високо оцінюється християнськими авторами ідеал жіночої святості. Але виняткове місце займає образ Богородиці. Зовнішнім проявом такого становища є факт, що найбільш шанованою й улюбленою іконою галичан була ікона Божої Матері. Багато дослідників історії вітчизняної культури підкреслюють особливий містичний зв’язок галицької землі та Богородиці.

Усі колишні уявлення про Богиню-Матір органічно вливаються в образ християнської Богородиці. Матір Божа є захисницею християн, виступає в ролі посередниці між Богом і людьми. Марія, будучи жінкою і земною матір’ю Христа, втілює собою архетип Великої Матері, оскільки вона є досконалою. Її образ у християнстві відображає розуміння ідеальної жінки саме як матері, і тільки в цій іпостасі її буття виправдане і святе.

У католицизмі маємо справу з образом Діви Марії, у якому більше підкреслюється її непорочність і невинність. Православні більше виділяють факт материнства Марії. Її святість випливає з того, що вона насамперед – Богоматір, і в цьому – підстава надії людей на її допомогу, заступництво і клопотання. Саме в цьому закладені специфічні риси ідеальної жінки.

Наприклад, поширена на Галичині ікона Богоматері, яка годує дитину, є в обох релігійних традиціях. Правда, в православ'ї таких зображень значно менше. Православ'я акцентує свою увагу на материнстві не як дії матері, оскільки мати – не тільки та, що народжує і вигодовує, а та, що по життю охороняє, допомагає, радить, зберігає емоційний контакт. Богородиця притискає до себе немовля Христа, захищаючи й підготовляючи до того, щоб віддати його світу. Такий сенс материнської любові – відпустити дитину у світ [1].

Материнський код також відображається на рівні мега-архетипу – України. У галицьких іконах прояв архетипу “Матері” знаходиться в образі жінки, що символізує порятунку, захист, джерело життя, затишок, мудрість і милосердя. Часто звернення до архетипу “Матері” відбувається через відчуття незахищеності, пошуку духовної опори у світі, зокрема й через призму національної парадигми – символів країни, хати, раю. Зв'язок матері та України – є священним і непорушним. Тому галицькі іконописці вносили в ікони елементи української архітектури, державної символіки, природного середища.

Із прийняттям християнства архетип Матері-Землі пов'язується з образом Пресвятої Богородиці, яка в іпостасі Покрови стає покровителькою українського козацтва. Так само символічним є образ Богородиці-Оранти, що означає заступництво над усім українським народом. Принцип антеїзму, шанування Матері, культ Пречистої Діви теж розкривають жіночність української етноментальності, її зв'язок з природою, любов до рідної землі, почуття патріотизму. Архетип матері-землі як прообраз Богоматері відіграв велику роль. Професор А. Колодний зазначає: “... специфічні історичні умови буття українства – козаччина – виключали чоловіка на тривалий час із господарської й побутової сфер сімейного життя. Жінка доглядала за дітьми й старими батьками, вела домашнє господарство. Це посилювало її роль у збереженні родинних основ українства, його побутової культури” [2, с. 64]. Відомий релігієзнавець стверджує, що зрима матриархальність життєвого повсякдення українського народу виявилася в особливостях його релігійного світосприйняття, саме із цим науковець пов'язує поширення в Україні культу Діви Марії. Підтвердженням слів А. Колодного є зображення Богородиці на всіх чудотворних іконах тогочасної України і те, що, по суті, половина українських церков і монастирів у XVII–XVIII століттях мала ім'я Богородиці, тобто вони були “Богородичними”.

Культ Богородиці ідеалізував у духовному світі галичан подружнє життя, актуалізував підхід до розуміння сім'ї як релігійно санкціонованої співдружності. Цей культ мав велике поширення на території Галичини. Це виявляється в спеціальних богослужіннях, присвячених шануванню Богородиці.

Однією з найхарактерніших особливостей української етноментальності й свідомості є жіноче начало, архетип жінки. Як вважає І. Поліщук, “переважна більшість учених майже одноставно називає жіночий первень української (слов'янської) психіки” провідним [2, с. 88], особливо акцентуючи на життєподібності сакральних зображень, наближенні образу Божої Матері до реальної жіночності та краси.

Галичани своєю небесною заступницею обрали Богородицю, наділяючи її образ рисами української жінки. Під її покровом вони не боялися жодних перешкод. Ікона “Покрова Богородиці” у галицьких іконописців відрізняється від канонічних основ іконографії, проте була найбільш близькою для віруючого-галичанина.

З XIX століття в Галичині, крім шанування Богородиці, набуває також великого значення культ святої Варвари як захисниці від чуми під час епідемій і Параскеви П'ятниці – подательки доброї долі. Такі святі близькі до простого народу. Жіноче начало культивувало в іконописі такі ознаки духовної краси, як доброта, милосердя, щедрість, вірність, працелюбність.

У галицьких іконах часто зустрічаються зображення Юрія Змієборця, архістратига Михаїла, святого Дмитрія та “Зішестя в пекло”. У них представлено архетип “тіні”, де елементами тіні виступають змії і диявол. Подолання темних сил та перемога добра над злом були важливими та актуальними темами для галичан наприкінці XIX – початку XX століття. Люди шукали вирішення своїх проблем через споглядання на ікону, у якій відображалися проблеми, близькі тогочасному віруючому. Тому великого поширення набули ікони саме такого змісту. Також архетип “тіні” знаходив вияв на іконах, де зображений Юда.

У Біблії тінь ототожнюється зі змієм. І змії, і тінь ходять на череві, їдять прах, жалять у п’яту. Згідно з поглядом Юнга, тінь – це осереддя всього людського негативу. У тіні є одна риса, що максимально повно уподібнює людське обличчя, – це профіль. Невипадково в іконописі в профіль найчастіше малюють Сатану або Юду Іскаріотського.

Архетип “Світового дерева” поєднує уявлення про час, простір, життя і смерть. Це простежується в іконо-картинах “Дерево життя”, зокрема в іконописі М. Бойчука. Світове дерево – це дерево життя, дерево природи, це місце зустрічі людини і всесвіту, символ будь-якого цілого, основа мови з її гіллястими фазами, ідея, що пронизує філософію та світогляд. Дерево ввійшло у українську фольклорну пам’ять, у сферу підсвідомого.

У християнській традиції зі Світовим деревом став асоціюватися хрест. У Галичині були поширені ікони, де Христос зображений розп’ятим на Світовому дереві. Дерево, у якому з’єдналися життя і смерть, проходить через всі епохи мистецтва як символ єдності добра і зла, символ жертви. Виникає архаїчний образ першотіла, що несе ідею єдності людського і всесвітнього організму, мікро- і макрокосму.

Архетип Світового дерева в модифікації дерева пізнання – це один із варіантів Світового дерева, що моделює процес розрізнення сутностей з метою досягнення стану цілісності, досконалості. Світове дерево уособлює духовну інтеграцію шляхом відкриття сфери несвідомого, з одного боку, і напрямок руху до духовного ідеалу, з іншого.

Варто зауважити, що головний першоелемент натурфілософії, який відображений у галицькій іконі, – рослинна гілка (Дерево). По-перше, у руках святих гілка, справжня чи уявна, спостерігається найчастіше. По-друге, символи інших елементів (хрест, книжка, чотки, сувій) комбінуються саме з гілкою та деревом. Це простежується в іконах святого Миколая, Воздвиження Чесного Хреста, Розп’яття, Христа-Учителя, святої Параскеви, святої Катерини, Андрія Первозваного та інших.

У галицькій іконі можна виділити ще архетип “Храму”. “Храм” містить у собі українську духовність, сакральний вимір буття і, звичайно, мораль. Українська етноментальність ґрунтується, зокрема, на таких архетипових принципах конституювання життєвого світу і культурного простору українства, як кордоцентризм, софійність, антеїзм тощо. А саме кордоцентризм – домінанта “серця” в українській культурній ментальності – виявляється через перевагу емоційно-вольового начала над раціональним, примат “серця” над “головою” [3, с. 17]. В українському національному характері кордоцентризм пов’язаний з його емоційністю, чутливістю, ліризмом, романтизмом, сентименталізмом. В етнопсихології кордоцентризм корелює з феноменами очікування чуда, сподівання на диво, які виражаються в іконах. Кордоцентричність зумовила органічне прийняття українською культурою візантійського ісихазму – духовної практики довгої мовчазної молитви “серцем”. Православний містицизм ісихазму був перейнятий святим Антонієм Печерським і вплинув на культове спорудження підземних церков і монастирів (Києво-Печерська лавра, Антонієві печери в Чернігові), церковну архітектоніку, іконографію, пісенспіви, проповіді. Вони просякли містичними, аскетичними, інтимно-сердечними настроями і мотивами отримання благодаті. Так само архетип серця і прин-

цип кордоцентризму закладається в культурну душу українського бароко – єдиного національно довершеного стилю в історії культури України. Невипадково Г. Сковорода позначив бароко як “чудне та містеріальне”, підкреслюючи відтак його зв’язок з пізнанням через серце, з ментальними традиціями українства. А бароковість, своєю чергою, стала неодмінним атрибутом українського художнього мислення. Таким чином, споглядаючи на ікону, людина заспокоювала свої духовні пориви й відбувалося “умиротворення” серця. Людина перед іконою сповнюється надією на диво есхатологічного наповнення повсякденності, що дає змогу піднятися до рівня особистості. “Занурення” у світ сакрального мистецтва актуалізується в середовищі української людності, яка має глибокі християнські традиції. Маємо на увазі передусім автохтонні іконографічні школи. У них відбувався художній пошук іконічного типу, тобто християнського ідеалу з точки зору краси, який набирав реалістичних рис у русі від тілесного до духовного і від духовного до тілесного. Наприклад, галицька ікона передає “специфічно-ментальний тип світовідчуття” [4, с. 24], за яким її не сплутати з народними іконами інших країн. Гармонія та життєстверджуюча радість – настрої галицької ікони – утворює тип філософії, близький українцю, а саме філософію серця [4, с. 27]. Галицька ікона, формує колективну свідомість і закріплює українську традицію.

Отже, ікона дає людині почуття реальної присутності Божого і реального богоспілкування. Вона – лише видимий образ, але образ безпосередньо пов’язаний з невидимим Першообразом, насичений Божественною енергією і благодаттю цього небесного позамежового прототипу. Молитовне шанування, яке людина віддає іконі, стосується не дерева і фарб, не твору мистецтва, яким би досконалим воно не було, а сходиться до Першообразу, до нього підноситься й молитва людини.

Галицька ікона – це уособлення ментальності й свідомості галичанина, у них відображалось народне розуміння явищ навколишнього світу. На галицьких іконах зображали політичних діячів і простих людей, сакралізація яких відбувалася через зображення поруч з ними святих особистостей.

Із зазначеного вище висновуємо, що галицька ікона втілює в собі такі архетипи “аніми”, “Великої Матері”, “тіні”, “Світового дерева”, “Храму”, які відображали особливості української ментальності та духовності.

Як один із провідних жанрів живопису, галицька ікона набула в Україні широкого розвитку. Подібно до багатьох слов’янських країн, Україна входила до ареалу культур, які виростили зі спільного візантійського кореня. Розвиваючись під духовним протекторатом Візантії, вбираючи її естетичні та художні ідеали, українська ікона з часом виробила свій стиль, свої мистецькі особливості й сформувала самостійну національну школу, що посіла своє місце серед європейських шкіл. Галицька ікона створила унікальне поєднання візантійської традиції з новим поглядом на світ, формами, часом і простором. Унаслідок активізації творчого й національно-релігійного життя в різних частинах України з’являються ікони, у яких трактування традиційного образу набуває місцевих відмінностей, а інколи навіть сюжети висвітлюють історичні події місця написання. Не порушуючи традиційної іконографії, усталених композиційних схем і структур, художники немовби відчиняли вікно в живий і реальний світ. Усе частіше в ікону проникають елементи життєвих вражень: чи то місцевого краєвиду, чи то жанрових сцен зі спостереженнями конкретного середовища. Усе це свідчить про прояви зацікавленості художників навколишньою дійсністю, що неминуче спричинило зміну традиційної мови іконопису.

Розвиток галицького іконопису відбувався у складних історичних умовах. Він став виразником національної свідомості народу. У галицьких іконах появляються нові елементи: вишивка на одязі у святих, українська орнаментика, зображення державних діячів, покровителів галицької землі, ікона почала нагадувати звичайну картину. Тоді

цей процес тільки розпочинався, але з часом сприяв зрушенням у художній структурі іконописного образу. І хоча це не призвело до змін канонічної іконописної системи, але було зроблено перший крок до подолання умовної схоластики середньовічного світогляду й оновлення іконописного письма. Змінювалось уявлення про високе і буденне, людську значимість і вічність, торувався шлях до зародження світських ідеалів у мистецтві. Ікона перетворюється в картину релігійного змісту.

Будь-який святий указує на Бога, а не на себе самого. Його життя вкладається в той чи інший архетип священства. Якщо зібрати всіх осіб священної історії разом, то можна побачити всю сукупність священних рис і проявів священства, які намагаються охопити сакральну велич Бога. Проте навіть усі разом вони не можуть посісти те місце, яке відведене Богові.

Засвоєння індивідом понять, образів, метафористики обрядових текстів, архетипів, упорядкований їх ритм, нові почуття, що виникали під час обряду, зумовлювали формування психологічного стану, який уможлилював філософське осягнення світу. Людина поступово опановувала засоби філософських рефлексій, накопичувала нові образи, які викристалізовувалися в поняття. Вона починала відчувати, фіксувати прірву між сакральним і профанним, дійсним і бажаним, реальністю й ідеалом. У протоукраїнських сакральних текстах та іконах ідеал представлений крізь призму взірцевої форми спілкування, роздумів і дій персонажів, а не через наказові норми. Усе це, безперечно, передбачало прилучення людини до ідеальних героїв.

1. Історія української культури : у 5 т. / НАН України ; голов. ред. Б. Є. Патон. – К. : Наук. думка, 2003. – Т. 3 : Українська культура другої половини XVII–XVIII століть. – 1246 с.
2. Личковах В. Сакральні горизонти української культури [Електронний ресурс] / В. Личковах. – Режим доступу : http://mari.kiev.ua/PDF_2011/Hud-Kultura_7-2010/187-194.pdf.
3. Миронюк І. Скит Манявський / Іван Миронюк, Мечислав Фіглевський. – Івано-Франківськ : Лілея НВ, 2008. – 68 с.
4. Федь І. А. Трансцендентальні та культурологічні виміри феномена української ікони : дис. ... д-ра філософ. наук : 17.00.01 / Ігор Федь. – К., 2006. – 395 с.
5. Юнг К. Архетип и символ [Електронний ресурс] / К. Юнг. – Режим доступу : https://vk.com/doc120784706_20379028?hash=606a08c3466904e7de&dl=0b68526b97c2d9b8ff.

The basic archetypes of Galician icons such as the Great Mother, the world tree, shadow, anima, temple, which reflected the peculiarities of Ukrainian mentality and spirituality are analysed in the article. The attention is paid to the fact that the icon as an image is a reproduction of the divine “archetype”. That is why, when people worship the icon, they tend not to the material, but to those depicted, because the honor goes to the prototype. It is indicated that the nonverbal sacred art, like an archetype, can organize the human’s experience.

Keywords: icon, archetype, Galician iconography, iconography, veneration, church art.

УДК 281.5: 282: 241.5

Олег Савчук, Лілія Борисевич

ІСТОРИОГРАФІЯ СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ КАТОЛИЦИЗМУ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

У статті висвітлюються етапи історичної еволюції соціального вчення Католицької церкви, аналізуються теологічні способи його інтерпретації, виокремлюється поняття соціального в католицькій філософії та досліджується гуманістична спрямованість католицького соціального вчення.

Ключові слова: Учительський уряд Католицької церкви, “соціальне питання”, соціальний досвід, енцикліки Римських пап.

Усвідомлення християнства як суспільного й соціального явища у всьому розмаїтті проявів, зокрема й католицизмі, що є найбільшою християнською конфесією, зумовлює необхідність аналізу етапів становлення соціальної рефлексії в католицизмі,

способів її інтерпретації в різні історичні епохи, а також методів, за допомогою яких соціальний досвід втілювався в життя християн. З огляду на те, що соціальний досвід католицизму формувався на основі загальнофілософських підходів, видається актуальним з'ясування підґрунтя виникнення “соціального питання” та особливостей його вирішення Учительським урядом католицької церкви.

Соціальне вчення католицизму, значно оновившись і модернізувавшись упродовж ХХ століття, запропонувало змістовне вирішення проблем досягнення соціальної справедливості та суспільного миру.

Гармонізація теологічної та соціальної складових, що були імплементовані в практику суспільних відносин, є способом, який католицизм пропагує для вирішення назрілих соціальних протиріч, особливо після II Ватиканського собору (1962–1965 рр.).

Метою статті є висвітлити теологічні аспекти джерел соціального вчення Католицької церкви та його антропологічний вимір.

Відповідно до мети, ставимо перед собою розв’язання таких **завдань**: виокремити поняття “соціального” в католицькій філософії; проаналізувати джерельну базу соціального вчення католицизму; дослідити гуманістичну спрямованість католицького соціального вчення.

Визнаною є думка, що вчення про суспільство становить одну з підвалин християнського світогляду. Його трансформації відображають соціально-культурні зміни, характерні для кожної історичної епохи, а також конфесійні уявлення про місце та роль християнина у світі відповідно до викликів часу. Соціальна проблематика пронизує католицький теологічний корпус та є невід’ємною його складовою, що зумовлено двома причинами. По-перше, недостатня увага до соціальних проблем у житті суспільства могла б призвести до створення автономного соціального вчення всередині Католицької церкви, що створило б їй конкуренцію. По-друге, без такого вчення католицизм випаде з культурно-історичного контексту сьогодення, у якому він функціонує. Відзначимо, що соціальна рефлексія цієї християнської конфесії сприймається в сучасному релігієзнавчому дискурсі не як певна універсальна доктрина, конкретна соціально-політична програма, а трактується як світськими, так і церковними дослідниками як комплекс принципів, крізь призму яких слід шукати вирішення проблем, що стосуються життя суспільства.

Саме поняття соціального вчення фактично вперше зустрічається в папській енцикліці “*Quadragesimo anno*” (“На сороковому році”, 1931 р.) [8], у якій папа Пій XI наголосив, що “... під впливом вказівок енцикліки Лева XIII склалось істинне католицьке соціальне вчення, яке з кожним днем розвивається та збагачується неустанними зусиллями достойних співпрацівників Церкви” [8].

З методологічного погляду соціальне вчення католицизму використовує дані з найрізноманітніших галузей знань, що мають емпіричний характер. При цьому слід зауважити, що воно передусім є частиною загальної теологічної рефлексії католицизму, адже ґрунтується на богонатхненних текстах християнського Одкровення, які традиційно в межах релігійної системи розкривають концепцію людини та основу її стосунків із Богом, зі світом, із людьми та людськими співтовариствами. Соціальне вчення в католицизмі є водночас теоретичним і практичним, адже містить поради щодо реального покращення життя суспільства через застосування так званих “соціальних чеснот” [6, с. 8].

Релігієзнавчий інтерес до соціального вчення католицизму зумовлений тим, що воно апелює не лише до раціонального пізнання та життєвого досвіду, а передусім до християнського Одкровення, на якому базується усе вчення церкви. Це теоретичне і водночас практичне вчення, оскільки охоплює увесь спектр збагачених християнською традицією знань про людину та суспільство, а його формальна основа ґрунтується на раціоналізації сотеріологічної перспективи християнської релігії.

Католицьке соціальне вчення висуває до суспільного устрою як головну інтегральну вимогу ідею, відповідно до якої будь-який державний лад не повинен бути самоціллю суспільного розвитку, а лише засобом його ефективнішого втілення, а тому повинен спиратися на концепцію дотримання прав і свобод людської особи, де гарантією їх втілення є моральні норми.

Також важливою рисою соціального вчення католицизму, якій у релігієзнавчій науковій методології відводиться вагоме місце, є визначення поняття суспільного покликання. Адже людина, як свідчить католицьке соціальне вчення, покликана до гуманізації власного середовища, саме в такий спосіб відбувається піднесення людини до Бога. Початкова орієнтація католицького соціального вчення на августинізм і томізм з обґрунтуванням соціально-філософських принципів персоналізму та солідаризму поряд із традиційним католицьким юридизмом, у межах якого відбувалися спроби здійснити синтез релігійних та гуманістичних ідей, у ХХ ст. суттєво змінилася. Католицьке соціальне вчення розглядає метизацію суспільного життя передумовою досягнення особистої досконалості. Головною метою католицького соціального вчення є “суспільний мир”, що досягається шляхом впорядкування державних структур на основі християнських моральних засад. Цей “мир” становить умотивовану згоду членів суспільства, а його джерелом є справедливість, як основа усіх суспільних відносин.

Католицьке суспільне вчення досі потребує вирішення питання щодо поняттєвого розмежування християнського суспільного вчення та соціальної теології. Але сучасний етап трансформації католицької філософії і теології, що характеризується теоретичними пошуками в рамках парадигми постмодернізму, потребує окремої уваги до проблеми змін парадигмального дискурсу католицької соціальної доктрини, зважаючи на спробу повернення офіційної церковної позиції в питаннях соціального до традиційної теологічної рефлексії. Тому важливою є потреба окреслення загального дискурсу католицької соціальної філософії і теології.

У сучасному соціальному вченні Католицька церква прагне вийти за межі конфесіоналізму, адже цього вимагає об’єктивна соціальна дійсність, у якій конфесіоналізм є тим фактором, що стримує позитивний вплив цієї інституції на суспільство. Базові передумови виникнення такого вчення, за своєю суттю, є теологічними і водночас такими, що здатні екстраполюватися на соціальні явища й процеси, реагуючи при цьому на різноманітні суспільні виклики. Першою з таких передумов є переконання в інтегральній єдності спасенної місії Ісуса Христа і церкви. Адже саме з догмата про Воплочення Христа випливає досвід віри в цілісне визволення Божого народу. Саме через входження Ісуса Христа в історію людства (зокрема й у соціальну сферу) впливає христоцентричність сучасного соціального вчення католицизму [1, с. 50].

Друга передумова – антропоцентрична. Так, католицька теологія визнає, що головне завдання душпастирської та евангелізаційної місії церкви обов’язково охоплює соціальну сферу, адже саме в конкретних історичних умовах, як зазначено в “Моральній катехизі” УГКЦ [7], суспільний характер християнського покликання вказує на необхідність бачення світу як спільного добра людства. У документі акцентовано також і на тому, що світ має об’єктивний суспільний характер. Щодо теологічного осмислення християнської активності у світі, то наведено цитату з названого джерела: “Найважливішим є переконання, що людина у світлі віри може цілковито відкрити сутність дару створення і правдиву вартість цього дару, скеровуючи свою активність... до остаточного сповнення всього у Христі. Християнське життя у світі – це відповідь християнина на Божий заклик, що враховує також його участь у суспільному житті...” [7, с. 123].

Джерела соціального вчення католицизму, відповідно до соціального вчення Вселенської (Католицької) церкви, поділяються на 3 головні групи. До першої належить Святе Письмо та Передання раньохристиянської церкви, що є зразком для фор-

мування усіх пізніших католицьких документів. Саме Об'явлення та Передання зазнали найбільше потрактувань й інтерпретацій у різні періоди історії та на різних етапах соціокультурного розвитку суспільства. Тому вважаємо, що сучасна інтерпретація соціального вчення без аналізу його кореляцій з джерелами Одкровення була б неповною. Соціально-етична проблематика у святоотцівський період не стала окремою галуззю патристики, однак певні аспекти буття суспільства розглядаються в духовній спадщині Аврелія Августина, Василя Великого, Івана Золотоустого, Григорія Богослова, Томи Аквінського, П'єра Абеляра та інших. Соціальна думка Святих Отців характеризується вираженим андроцентричним характером, толеруванням наявних у період раннього середньовіччя соціально-політичних відносин та інтенсивністю есхатологічних очікувань. Ось чому її не можна вважати соціальним ученням у сучасному розумінні. Слід також наголосити, що витоками соціальної рефлексії "високого" середньовіччя є природне право, яке проголошується джерелом соціально-політичного й економічного ладу.

До другої групи джерел слід віднести документи соборів та синодів Католицької церкви, адже саме вони регулюють внутрішній зв'язок церкви та її інституцій, а також заангажованість церковних структур у суспільний розвиток. Це передовсім Документи II Ватиканського собору: Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі "Радість і надія" – "Gaudium et spes", Декларація II Ватиканського собору про релігійну свободу "Гідності людської" – "Dignitatis humanae" [3], Декрет про засоби суспільного повідомлення "3-поміж подиву гідних" – "Inter mirifica" [4].

Поза сумнівом, II Ватиканський собор надав інтенсивності і динаміки формуванню того складного феномену, який маємо на увазі, коли говоримо про соціальне вчення католицизму, що відображає стан взаємовідносин церкви зі світом, висуває положення, що становить загальну систему й аналізується в даному дослідженні з погляду їх історичної еволюції. Це, по-перше, положення, які стосуються суті зв'язків, що виникають між прагненням людини реалізувати власну релігійність та її світську (політичну, економічну та суспільну) діяльність; по-друге, положення, змістом яких є критичний аналіз наявної соціальної дійсності; по-третє, рекомендації католицизму щодо узгодження соціально-економічної та політичної критики з нормами релігійної моралі.

У рішеннях II Ватиканського собору наголошено також на соціальній функції сім'ї, яка повинна стати першою школою соціальних чеснот. При цьому зазначено, що справа виховання є спільною як для суспільства, так і церкви. II Ватиканський собор акцентував на тому, що держави повинні дбати, щоб усі громадяни могли здобути відповідні знання та професійну культуру, аби належно виконувати громадські права й обов'язки. У соборних рішеннях також звернено увагу на право батьків та особи учня на вільне, світоглядне й конфесійно незаангажоване знання, що є гарантією свободи совісті. Поряд із цим, з огляду на специфіку соціальної доктрини церкви, вказано, що вірні, студії та батьківські товариства мають допомагати в моральному вихованні молоді.

У "Компендіумі соціальної доктрини Католицької церкви" за тематично-проблемним принципом проаналізовано головний корпус усіх соціальних настанов, у яких сконцентровано досвід осмислення католицизмом соціальних питань і викликів сучасності. Так, зокрема, у цьому збірнику місце людини в суспільстві розглядається в контексті соціальної, економічної, політичної, екологічної, гендерної та інших сфер. У цьому збірнику джерел акцентовано, що принцип солідарності вимагає від наших сучасників глибокого усвідомлення того, що вони зобов'язані суспільству нормальними умовами людського життя, неподільним і необхідним спадком культури, науково-технічних знань та іншими плодами людського досвіду [5, с. 231].

До третьої групи документів, яку прийнято називати пастирською, оскільки вони є інструментом безпосередньої евангелізації культури, належать висловлювання церковного Учительського Уряду. Це тексти енциклік Римських пап, декретів, апостольських послань, конституцій, адгортацій, а також інструкції ватиканських конгрегацій та промови Римських понтифіків із різних нагод життя суспільства.

Першим суто соціальним документом Апостольського Престолу, що з'явився внаслідок динамічних трансформацій у суспільстві, зокрема – наростаючого конфлікту між капіталом і робітничими професійними спілками, занепаду моралі й етики та крайньої необхідності захистити людську гідність найманого працівника, стала енцикліка папи Лева XIII (1878–1903) “*Regrum novarum*” (“Нові речі”, 1891 р.). Цей документ започаткував появу в католицизмі ряду так званих соціальних енциклік.

Наступним таким документом стала енцикліка папи Пія XI (1922–1939) “*Quadragesimo Anno*” (“На сороковому році”, 1931 р.). Головну увагу в ній приділяють проблемі захисту приватної власності, що трактується не лише як право, а і як обов'язок кожної людини. Її наявність визначається як необхідна складова досягнення суспільної гармонії. У зв'язку із цим енцикліка зумовила жорстку критику з боку ліберальних та марксистських течій, що були на той час особливо популярними.

Наступна важлива соціальна енцикліка, автором якої став папа Іван XXIII (1958–1963), – “*Mater et magistra*” (“Мати і вчителька”, 1961 р.), присвячена з'ясуванню ставлення Католицької церкви до нових соціальних викликів, а саме: диференційованості економічного зростання, наслідком якого є поглиблення прірви між багатими й убогими; необхідності міжнародної співпраці в соціальній сфері. Папа Іван XXIII розглядає як фундаментальний принцип католицької соціальної доктрини ставлення до людини як до основи, причини та мети існування будь-якого суспільного інституту, виникнення якого є наслідком соціальної природи людини.

Чергова енцикліка “*Pacem in Terris*” (“Мир на землі”, 1963 р.) папи Івана XXIII здебільшого ґрунтується на вченні Пія XII, проте і у стилістиці, і у змісті цього твору наявний значно більший і глибший зв'язок між католицизмом і демократичним устроєм. Уперше в офіційному католицькому документі знаходимо чітке твердження про право на релігійну свободу.

Важливу роль у поглибленні та деталізації соціального вчення католицизму відіграли “післясоборні” документи. Серед них особливе місце посідає “*Populorum progressio*” (“Поступ народів”, 1967 р.) – енцикліка папи Павла VI (1963–1978), у якій ще раз акцентується на необхідності поступу в дусі солідарності всієї спільноти, ставиться вимога загального милосердя, а розвиток в етичному плані розуміється як досягнення суспільного миру.

Папа Іван Павло II (1978–2005) за увесь період свого понтифікату видав три суто соціальні енцикліки, першою з яких є “*Laborem exercens*” (“З праці своєї”, 1981 р.). Документ присвячений розгляду співвідношення праці як необхідності людського буття та духовного аспекту праці. У ньому автор дає власні поради щодо вирішення постійно зростаючого конфлікту між працею і капіталом, а також констатує, що тільки праця здатна ушляхетнити людину, надавши їй відчуття задоволення від виконаного обов'язку. Це в енцикліці визначається як моральний імператив, який не можна відхилити жодною сучасною спекулятивною філософською теорією.

Натомість центральною тезою наступної папської енцикліки “*Sollicitudo rei socialis*” (“Турбота про соціальні речі”, 1987 р.) є рефлексія щодо необхідності усунення тоталітаризму, введення демократії як гаранта більшого політичного балансу, використання соціально-економічного потенціалу розвинутих країн як внеску в солідарність глобального масштабу.

У зв'язку з тим, що “*Centesimus annus*” (“Сотий рік”, 1991 р.) побачив світ тоді, коли було повалено комуністичний режим, то енцикліка гостро засуджує комунізм,

вважаючи, що саме цей суспільний лад звів окрему людину з її індивідуальними прагненнями й бажаннями до стану предмета без власності та ініціативи. Автор наголошує, що настав час консолідованого морального впливу в душі християнської соціальної доктрини для лікування ран, залишених марксизмом у Центрально-Східній Європі.

Перша енцикліка папи Бенедикта XVI (2005–2013) “Deus Caritas est” (“Бог є любов” 2006 р.) розкриває поняття любові в різних її проявах, висвітлює, що інтимна сакральна дія, яка йде до нас від Бога, є винятковим діянням його любові. При цьому сама церква є виявом Божої любові, через яку Бог плекає своє творіння – людину. У цьому документі понтифік указує на кореляцію необхідної боротьби за справедливість у світі з ділами милосердя, при цьому акцентує на двох обставинах – справедливому суспільному і державному ладі, який Бенедикт XVI вважає центральним завданням політики; справедливість є метою, а також мірилом кожної політики, що є дещо більшим, ніж простою технікою встановлення суспільних порядків, оскільки її джерелом є суспільна мораль.

Лейтмотивом енцикліки папи Бенедикта XVI “Caritas in Veritate” (“Милосердна любов в істині”, 2009 р.) є поступова зміна філософської парадигми соціальної доктрини католицизму в межах трансформації та синтезу ключових антропософських понять у милосердя, що розглядається як “магістральний шлях соціальної доктрини церкви”. Ця теза підсилюється несприйняттям філософського релятивізму, оскільки понтифік співвідносить милосердя з істиною, адже існує “ризик його неправильного тлумачення”.

Фактично, йдеться про розуміння соціального аспекту самого християнства, яке під впливом секулярної філософії втрачає свій сенс. Папа Бенедикт XVI зазначає, що будь-який розвиток потребує істини, без якої соціальна поведінка трансформується у свавілля приватних інтересів та логіки влади з руйнівними наслідками для суспільства [2].

Отже, релігієзнавчий аналіз досліджуваної проблеми засвідчив, що центральне місце в ньому посідає критична інтепретація історичної еволюції соціального вчення католицизму, яка сформувалася протягом усього періоду її активного входження в суспільство через відповідні церковні способи, що “вмонтовувалися” в культурно-цивілізаційні парадигми розвитку українського суспільства.

Грунтовне опрацювання джерел, у яких так чи інакше висвітлюються соціальні проблеми, допомогло критично оцінити їх як з теоретичного, так і практичного боку. Через різні причини, зокрема через контрверсійність самого питання, чимало важливих аспектів ще очікують належного вивчення, адже вони були (з ідеологічних причин) недоступні або розглядалися упереджено в українській релігієзнавчій та історичній науці. При цьому наше дослідження, що належно висвітлює соціальну парадигму католицизму, дає змогу адекватно зрозуміти логіку, здобутки, труднощі, тенденції та перспективи її як джерела духовного, культурного й суспільного розвитку наших співгромадян.

Комплексний аналіз історіографії соціального вчення католицизму довів, що соціальна рефлексія сформувалася під впливом морально-етичних і соціально-філософських категорій, вироблених Вселенською церквою, поштовхом до чого стали суспільні трансформації кінця XIX століття, протидія глобалізаційним викликам середини XX століття, теоретичні засади якої розробив II Ватиканський собор, а також понтифіки Католицької церкви – Іван Павло II та Бенедикт XVI. Вони виробили соціально-етичні імперативи, що становлять засадничу базу сучасної соціальної доктрини.

1. Бадджо А.-М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія / А.-М. Бадджо // Соціальна доктрина Церкви. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 49–78.
2. Вітер Д. В. Папська рецепція соціального в філософсько-теологічному дискурсі католицизму [Електронний ресурс] / Д. В. Вітер. – Режим доступу : www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum. – Назва з екрана.

3. Декларація про релігійну свободу “Гідності людської” – Dignitatis humanae // Документи Другого Ватиканського Собору : конституції, декларації, декрети. – Львів : Свічадо, 1996. – С. 375–392.
4. Декрет Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації Inter Mirifica (8 грудня 1963) // Церква і соціальна комунікація : Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, Інтернет та інші медіа / упоряд. і наук. ред. М. Перун. – Львів : Вид-во Українського Католицького Університету, 2004. – С. 73–86.
5. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.
6. Майка Ю. Социальное учение Католической церкви / Ю. Майка. – Люблин : Изд-во Святого Креста, 1993. – 482 с.
7. Моральна катехиза. Життя у Христі. – Львів : Вид-во УКУ, 2004. – 179 с.
8. Possenti V. Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia / Vittorio Possenti. – Krakow : Wydawnictwo WAM, 2000. – 842 s.

In the article is illuminated the stages of historical evolution of social studies of the Catholic church are analysed theology methods of his interpretation, distinguished concept social in catholic philosophy and the humanistic orientation of catholic social studies is investigated. A religious and philosophical complex analysis is conducted with application of principles of objectivity and historical method of wide circle of questions of doctrine corps of catholicism, that expose the features of origin, development and functioning on the modern stage of social studies of this confession.

The system of anthropological and social looks of Christian theology is recreated as a general rich in content base of catholic social studies. The social studies of catholicism are analysed, as a system “practical” modernisations of relation of this christian confession to the social “calls of time”.

Keywords: *teaching government of Catholic Church, social question, social experience, encyclicals of the Roman Popes.*

ТРАКТУВАННЯ ЛЮДСЬКОЇ ВЗАЄМОЗАЛЕЖНОСТІ У ФІГУРАТИВНІЙ СОЦІОЛОГІЇ НОРБЕРТА ЕЛІАСА

Стаття присвячена аналізу основних ідей фігуративної соціології Норберта Еліаса, яка синтезує міждисциплінарні підходи гуманітарних наук до трактування людської взаємозалежності. Розкриваються погляди відомого соціолога на процеси цивілізації, “придворне суспільство” Нового часу, розвиток побутової культури. Н. Еліас переконував, що культурна “надбудова” має власну логіку розвитку, і саме вона стала головним об’єктом його досліджень.

Ключові слова: людська взаємозалежність, фігуративна соціологія, фігурація, історична соціологія, теорія цивілізації, “придворне суспільство”.

Соціологи неодноразово звертались до розгляду причин суспільних трансформацій в історичному контексті. Перші спроби поєднати історію та соціологію належать К. Марксу, М. Веберу, Ф. Тьоннісу, Н. Еліасу та ін. Соціологія ХІХ століття з позиції історичного критицизму шукала краще рішення проблем часу і загального напрямку розвитку людства через постановку теперішнього в рамки тривалих масштабних соціальних процесів [1].

Норберт Еліас (1897–1990) – німецький соціолог, автор численних праць із загальної соціології, соціології науки і мистецтва. Його прийнято вважати одним із найвизначніших теоретиків історичної соціології ХХ століття. Він народився на території Німеччини в місті Бреслау (сьогодні Вроцлав) 22 червня 1897 року в заможній сім’ї. Батько Норберта Еліаса цікавився питаннями науки, зокрема, захоплювався ідеями психоаналізу. Через надмірну любов матері початкову освіту майбутній учений отримав удома. Після приватних студій він вступає до класичної гуманітарної гімназії рідного міста. Навчаючись у гімназії, Н. Еліас планує здобути ступінь філософії в університеті Бреслау, однак мріям завадила Перша світова війна. Соціальні колізії настільки вразили юнака, що він не зміг залишатись осторонь, а тому пішов добровольцем на фронт і два роки служив зв’язківцем.

Демобілізувавшись, Н. Еліас повертається до думки здобути класичну освіту в університеті рідного міста. Наполегливість та працелюбність дозволили йому навчатися не тільки на філософському факультеті, але і стати студентом медичної кафедри. Пізніше він відчує кардинальну відмінність обраних спеціальностей і брак часу на ретельне паралельне вивчення. А 1919 р. повністю зупиняється на дослідженні філософії. Для нагромадження знань він відвідує Фрайбурзький, Гайдельберзький університети. 1920 рік – один із найскладніших періодів для Н. Еліаса, адже інфляція та війна стали причиною матеріальної скрути. Щоб вийти з непростой ситуації, він змушений на певний період залишити навчання. Після подолання економічної кризи продовжує академічну кар’єру. Ступінь доктора філософських наук отримує у 1924 р. у Бреславському університеті під керівництвом відомого неокантіанського професора Ріхарда Хьонігсвальда. Уже тоді Н. Еліас демонструє принципову розбіжність із поглядами свого наукового керівника щодо проблеми кантівського аргіогі. Антиісторичний, метафізичний підхід Хьонігсвальда до зазначеної проблеми викликає сильне несприйняття Н. Еліаса, що в кінцевому підсумку веде до його розриву з учителем і відходу від філософії взагалі. Його предметом стає нова в ті роки дисципліна – соціологія, яку він вивчає спочатку в Альфреда Вебера (1925–1930) – брата Макса Вебера. Захист докторської дисертації було зірвано 1933 року. Причиною стало єврейське походження дисертанта. У 1930–1933 рр. працював асистентом професора Карла Мангайма у Франкфурт-

ському інституті соціальних досліджень. Попри надзвичайну відданість науці Н. Еліас із приходом до влади нацистів вимушений емігрувати до Німеччини та Франції.

1935 року продовжується його подорож Європою. Н. Еліас їде до Лондона, однак не може знайти свого місця серед наукової громади, про що свідчить його десятирічний досвід пошуку постійного місця роботи. Саме в столиці Британії Н. Еліас знайомиться з відомим на той час соціологом Мангаймом. Зустріч виявляється доленосою, і Н. Еліас працює приблизно рік у в Лондонській школі економічних і політичних наук разом із ним. Така плідна співпраця, отриманий колосальний досвід дозволяють йому працювати в Кембриджі. Тут і відбувається формування основних ідей дисертації Н. Еліаса в “теорію цивілізації”. Весь твір повністю виходить у 1939 р. у Базелі, йому передують видані Н. Еліасом на власні кошти перший том (1937 р.). На книзі лежить прокляття еміграційних видань; її практично ніхто не читає (в Англії не хочуть, у Німеччині не можуть). Н. Еліас заробляє собі на хліб викладанням у вечірній школі до отримання в 1954 р. посади доцента соціології в університеті Лейчестера.

У 1962 р. учений свідомо завершує свою наукову кар’єру в університеті, адже розуміє, що його ідеї не набули достатньої популярності. Ускладнює становище і те, що за весь час перебування у Лондоні жодну із книг не було перекладено англійською мовою. Н. Еліас розуміє, що несприйняття його ідей відбувається не через якість запропонованих думок, а є загальною тенденцією занепаду соціології у вивченні проблем історії. Неможливість увійти до наукового співтовариства стало поштовхом до того, що наступні два роки він працював професором соціології в Африці.

Однак у 1960-ті роки наукова спільнота розпочинає з новою інтерпретацією аналізувати питання історії в контексті соціології і доля Н. Еліаса змінюється на краще, оскільки його роботи поступово набувають популярності в Німеччині та Голландії. У 1962–1964 рр. Н. Еліас – професор університету в Аккрі (Гана). Лише 1964 р. він отримує можливість виступити з першою публічною доповіддю на батьківщині. За цим іде ряд запрошень в університети Нідерландів та Німеччини. Визнання вінчає присудження Н. Еліасу 1977 р. премії Теодора Адорно від міста Франкфурт.

З 1930 року він досліджує період Нового часу в контексті соціології придворного суспільства. Робота була видана через тривалий проміжок часу та отримала назву “Придворне суспільство” [8]. Н. Еліас зупиняється на аналізі “куртуазної культури”, мислення й поведінки аристократії Нового часу. “Основна ідея полягає у тому, що надмірне ускладнення соціальної взаємозалежності, подовження ланцюжків взаємозв’язків на макрорівні вимагає дедалі більшого контролю над афектами, викликає трансформацію зовнішнього примусу в самопримушування” [8]. Доба Нового часу характеризується домінуванням абсолютистських монархій, де влада зосереджена в руках однієї людини. Як правило, це був король, який управляв державою. Концентрація влади змушувала наближених до королівської родини стежити за проявом емоцій, призводила до суворого самонконтролю, саморефлексії. Однак найдивнішим було те, що серед оточення короля діяв власний “ланцюжок взаємозалежності”, який також впливав на контроль емоційного стану та підвищення уваги до себе та інших. Такі ієрархічні зміни в побудові тогочасного суспільства призвели до виникнення нових проблем. Якщо раніше актуальними були питання біологічного виживання, то тепер з’являється можливість звернути увагу на безпеку, які раніше були менш значимими.

Досліджуючи окремі випадки (поведінка у спальні, за столом), науковець дійшов висновку про заміну “порога сором’язливості”. Протягом історії уявлення про сором змінювалися, те що вважалося природним, безпосереднім і не викликало зауважень, з часом стало причиною загального засудження. Н. Еліас вважає, що основою змін у розумінні меж дозволеного була зміна соціальних фігуратив – зростання кількісних взаємозв’язків людей, що призводило до накладення загальних законів поведінки на

імпульсивні прояви людської природи. Початок формування заборон виник у вищих верствах суспільства.

Їхня подальша інтерпретація – тісніша взаємодія між представниками різних прошарків суспільства, їхнє взаємопереплетення стало причиною поширення заборон на всі інші верстви населення. Відтак самообмеження, самоконтроль, тенденція до збільшення чутливості до соціальної дійсності стали візитівкою західної цивілізації.

Важливою складовою роботи “Придворне суспільство” є аналіз розвитку побутової культури. Дослідження різних джерел, що описували нормативні манери, приводить Н. Еліаса до висновку, що спершу норма існує на рівні окремого прошарку суспільства, але згодом інтернізується й поширюється на інші соціальні верстви. Науковець полемізує з історичною соціологією, сприймаючи розвиток особистості як неподільність розвитку суспільства, і відкидає тезу про визначальний вплив “економічного базису”. Аргументуючи, він аналізує культурну надбудову і стверджує, що саме вона має власну логіку розвитку. Н. Еліас дискутує з ідеями М. Вебера, не погоджуючись із думками останнього про те, що особливістю культури Заходу є самоконтроль, і пропонує шукати її витoki не в протестантській етиці, а в придворному аристократизмі, тенденціях та процесах цивілізації.

Після завершення написання роботи Н. Еліас отримує грант Європейського комітету, що займається справами біженців. Під час плідної співпраці дописує та видає двотомну монографію “Про процес цивілізації”. Вона стає своєрідним продовженням наукових пошуків попередніх напрацювань. Варто зазначити, що популярності книга та переклади на інші мови набули тільки через тридцять років після їх першого опублікування.

Н. Еліас є автором багатьох соціологічних термінів і понять. Одним із них є пояснення “фігурації” як взаємодії між людьми у вигляді соціального процесу. Цей термін був відомий соціологам під назвою “соціальне спілкування”, економісти використовували поняття “інститути”. Перевага використання “фігурації” полягає в тому, що вона може змінюватись як на мікрорівні (зміни в поведінці і психології людей), так і на макрорівні (зміни “правил гри” в суспільстві). Відтак одним із пріоритетних завдань соціології є детальний аналіз причини формування таких фігурацій.

Фігуративна соціологія синтезує в собі міждисциплінарні риси гуманітарних наук. У ній можна знайти ідеї школи Анналів (історія), психоаналізу З. Фрейда (психологія), культурологічний опис суспільства та інші напрями в гуманітарних науках. Синтез дисциплін, який використовується у фігуративній соціології, притаманний і школі Анналів. “Метод нової (глобальної історії) науки повинен синтезувати можливості різних дисциплін, які вивчають різноманітні аспекти соціального життя й саму людину як соціальну істоту”[5].

Розглянемо особливості фігуративної соціології. По-перше, і явища, і процеси вивчаються в безперервному русі, оскільки вони не можуть бути завершеними, перебуваючи в цивілізаційному просторі. По-друге, здійснений синтез мікро- і макрорівнів соціологічного аналізу дає можливість дослідити явища та процеси в цілісності. По-третє, фігуративна соціологія вивчає об’єкти та суб’єкти у довготривалому, цивілізаційному процесі. По-четверте, фігуративна соціологія досліджує зміни в усіх сферах людської життєдіяльності, а для того, щоб усі ці сфери охопити, Н. Еліас увів у соціологічний обіг поняття “фігурація”, яке відображає наявність і сплетеність взаємозв’язків між суб’єктами, а також їх процесуальний характер. До поняттєво-категоріального апарату, який використовує фігуративна соціологія, можна також віднести такі поняття, як взаємозалежність суб’єктів, примус та пацифікація.

Перші етапи формування розвитку суспільства характеризуються тим, що люди могли співіснувати незалежно один від одного, перебуваючи в певній автономії. Однак

розподіл праці став причиною диференціальної відмінності людей. Виконання трудових обов'язків були першим етапом формування “ланцюжків взаємозалежності”.

Чим ширший простір влади індивіда, тим більше в нього можливостей для індивідуалізації. Індивідуальність і конкретне місце, яке посідає індивід у суспільстві, знаходяться в нерозривній залежності одне від одного. Іншими словами, індивідуальність – це не результат, а процес суспільного становлення індивіда. Людина взагалі не може бути позначена як підсумок, як “*homoclausus*”.

Для Н. Еліаса людина – це взаємозалежний суб'єкт, який змінюється сам під впливом структур, з одного боку, і може змінювати їх за допомогою своєї діяльності – з іншого. Основою для взаємин є взаємозалежність. Вона ґрунтується на свободі кожного із суб'єктів, границі яких перетинаються та утворюють сітку. Процес взаємозалежності є неминучим у соціальній реальності. Розширюючи власні зв'язки, суб'єкти долучаються до досвіду інших, у результаті чого відбувається взаємообмін інформацією, знаннями.

Одним із феноменів соціального зв'язку є схильність до примусу. У результаті розподілу влади певні суб'єкти наділяються важелями впливу, здатністю керувати й застосовувати примус задля власних інтересів. Примус стимулює до дій або обмежує їх, забезпечуючи порядок у фігурації. “Специфіка поняття “примус” полягає в тісному зв'язку з поняттям конфлікту або конкуренції. Джерелами примусу є всі ресурси, які потенційно необхідні для успішної боротьби, в тому числі такі нематеріальні ресурси, як час, організаційні властивості, солідарність і знання, особливо знання компетентних експертів” [9, с. 68]. Виникає питання, ким для Н. Еліаса є індивід. Для того, аби пояснити свою точку зору, Н. Еліас уводить нове поняття – “*homo clausus*”, що позначає індивіда, образ якого укорінився в західній соціології, а саме обмеженого суб'єкта. Це поняття означає, що людина не може бути замкненою. Саме замкненість обмежує людину у вияві її індивідуальності. У процесі соціологічного аналізу він відстоював позицію людської взаємозалежності.

Однаковою мірою це стосується і суспільства, яке також є насамперед процесом. У цьому сенсі Н. Еліас вважає неправомірним відокремлення історії від соціології. Вирішальне значення мають тільки тривалі процеси. Окремі події – це тільки частини цих процесів, органічно вбудовані в них. “Процес” і “розвиток” – поняття не телеологічні, а функціональні. Було б неправильно трактувати їх як механічно-каузальні, бо будь-яка точка історичного процесу містить у собі безліч різних можливостей розвитку, для реалізації яких необхідна наявність тієї чи іншої констеляції історичних умов. Крім того, в понятійному плані Н. Еліас відрізняє процес від еволюції: якщо процес суспільного розвитку може бути звернений назад, то еволюція принципово незворотна. Розширення досвіду в соціальній сфері відбувається через навчання, а в біологічній – тільки через генетику. І, нарешті, поняття “процесу” Н. Еліас жорстко відокремлює від того, що в американській соціології прийнято називати “соціальною зміною”. Останнє видається соціологу абсолютно розпливчастим і недостатнім для того, щоб бути обґрунтуванням стійкості.

Підзаголовок книги “Процес цивілізації. Соціогенетичні та психогенетичні дослідження” вказує на її подвійне значення [9]. Науковець, аналізуючи західний світ, детально зупиняється на розгляді не тільки соціальних передумов виникнення сучасного суспільства, а й психологічних особливостей. Простеживши динаміку творення соціальних відносин від феодалізму аж до ХХ століття, автор стверджує, що природна агресивність людини поступово приборкується, в той же час “цивілізована” бере за поведінкову основу афекти і потяги.

Опис цивілізаційних змін (на європейському просторі) стосується не лише культурологічної сфери суспільства. Н. Еліас досліджує також питання економіки та по-

літики. Цивілізаційні зміни стосуються всіх сфер людської життєдіяльності, їхньої структури. Оскільки зміни відбуваються в усіх сферах, то фігуративна соціологія намагається їх охопити, запроваджуючи концепт фігурацій.

Фігуративна соціологія мала взаємний вплив із теоріями психоаналізу З. Фрейда, із соціолінгвістикою Ф. де Соссюра, зі структурним функціоналізмом Т. Парсонса, з неофункціоналізмом Дж. Александера та феноменологією Е. Гуссерля. Під взаємним впливом розуміються ті запозичення, якими фігуративна соціологія користувалась (як для критики, так і для сприйняття) у процесі свого становлення, а також ті запозичення з фігуративної соціології, які використовували інші соціологічні напрями у своєму теоретизуванні.

1987 року Н. Еліас видає книгу “Суспільство індивідів”, у якій завершує написання своєї соціологічної теорії. Підсумовуючи, автор проводить паралелі з розвитком окремої особистості та формуванням усього суспільства, які, на його думку, перебувають у прямій залежності один від одного.

Запропонована теорія набуває найбільшої популярності в англо-саксонському світі, адже саме завдяки їй був уніфікований статичний структуралізм.

Перевагою наукового доробку Н. Еліаса передовсім було те, що він аналізує не тільки прояви “високої” культури, а й звертається до розгляду особистісного простору, найпростіших форм поведінки людей. Саме завдяки такому трактуванню цивілізаційного розвитку почалося детальне вивчення змін найпростіших норм поведінки, пов’язаних із природними життєвими процесами, і дослідження історичної ролі аристократії, що раніше вважалася суто паразитарною соціальною силою.

Період 70–80-х років змушує Н. Еліаса повернутися до розгляду проблем історичної антропології як історії повсякденності та тілесних практик (манер поведінки, жестів). Зазначені міркування стали основою наукового напрямку в Німеччині (нім. Alltagsgeschichte). Попри достатню аргументованість та популярність ідей Н. Еліаса, критики закидали йому надмірний теологічний схематизм, тяжіння до європоцентризму.

Певні його ідеї зазнають нищівної критики. Наприклад, теза про перетворення зовнішнього примусу в самопримушування. Навіть прихильники Н. Еліаса звертають увагу на те, що із трьох психоаналітичних інстанцій (“Воно”, “Я” і “Над-Я”) він зберігає “Воно” і “Над-Я”, але практично не досліджує “Я”, що виявляється якимось епіфеноменом соціальної взаємодії.

Швейцарський антрополог Х.П. Дюрр у чотиритомній роботі під назвою “Міф про процес цивілізації” критикує концепцію науковця. Він заперечує запропоновану концепцію поступового зростання контролю над власними афектами у західній людини, вказуючи на нові й досі існуючі старі руйнівні тенденції європейського суспільства. Загалом, критика Н. Еліаса обмежувалась аналізом ключових понять і не брала до уваги міждисциплінарність, багатовекторність його підходу.

Зважаючи на такі зауваження, Н. Еліас із часом удосконалює свої міркування, беручи за основу ідею незавершеності й нелінійності процесу цивілізації. Відтак створює вельми складний понятійно-термінологічний апарат, що володіє значним евристичним потенціалом.

Усе своє життя вчений присвятив науці. З 1980-х років на основі ідей Н. Еліаса почала формуватись школа його послідовників – фігураційна соціологічна школа. Наукові надбання Н. Еліаса стали логічним продовженням напрацювань німецьких соціологів початку ХХ століття та французьких істориків школи Анналів – Вернера Зомбарта, Макса Вебера, Макса Шелера, Мішеля Фуко, Кліффорда Гірца, Стівена Грінблата. Створений фонд імені Норберта Еліаса продовжує популяризувати його ідеї, а його творчість потребує подальших досліджень.

1. Александер Дж. Сенси соціального життя: культурна соціологія = The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology / Дж. Александер. – New York : Oxford University Press, 2003.
2. Вячеславова Е. Цивілізаційна теорія Норберта Еліаса: проблеми соціальної епістемології / Е. Вячеславова // Філософські дослідження : зб. наук. пр. Східноукр. нац. ун-ту ім. Володимира Даля. Вип. 3. – Луганськ, 2002. – С. 61–74.
3. Гудсблом Й. Історія людства та довготривалі соціальні процеси: к синтезу хронології та фразеології / Й. Гудсблом // Альманах “Время мира”. Вип. 2. – 2001. – С. 117–132.
4. Кардамонов О. “Теорія символу” Норберта Еліаса [Електронний ресурс] / О. Кардамонов // Elias N. The symbol theory. – London : Sage Publications, 1991. – Режим доступу : <http://www.socjournal.ru/review/570>.
5. Могильницький Б. Междисциплинарный синтез : уроки школы “Анналов” [Електронний ресурс] / Б. Могильницький. – Режим доступу : <http://klio.tsu.ru/annals.htm>.
6. Соболевська М. О. Неофункціоналістські та постструктуралістські теорії в сучасній соціології : навч. посіб. / М. О. Соболевська. – К. : Дух і Літера, 2010. – 164 с.
7. Элиас Н. Придворное общество : Исследования по социологии короля и придворной аристократии [с введением “Социология и история” / Н. Элиас ; [пер. с нем. А. П. Кухтенкова, К. А. Левинсона, А. М. Перлова и др.]. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – 368 с.
8. Элиас Н. Понятие фигурации / Н. Элиас ; [пер. книги “Что такое социология?” за изд. Elias N. Was ist Soziologie? – Munchen : Uventa Verlag, 1970] // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2000. – Т. 111, № 3. – С. 139–145.
9. Еліас Н. Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження / Н. Еліас ; [пер. з нім. О. Логвиненко]. – К. : Альтернативи, 2003. – 672 с.

The article is devoted to the analysis of main ideas of figurative sociology of Norbert Elias, which synthesizes interdisciplinary features of the humanities. He is the author of works in sociology of science and art. The views of the famous sociologist on the “courtsociety” of New time and the development of everyday culture are revealed. Elias considered that cultural super-structure had its own logic of the development and it became the main object of his research.

Keywords: *figurative sociology, figuration, historical sociology, theory of civilization, sociology of courtsociety.*

УДК 314.7: 316

Марія Сисак

ФЕНОМЕН МІГРАЦІЇ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті розглядається феномен міграції в умовах глобалізації. Досліджено проблему визначення поняття міграції та її класифікацій. Продемонстровано сутність міграційних процесів на міжнародній арені. Виявлено закономірності, фактори, мотиви міграційних процесів. Зактуалізовано термін “мігрант” та його відмінність від похідних понять “іноземець”, “біженець”, “легальний мігрант” та “нелегальний мігрант”.

Ключові слова: *міграція, глобалізація, часові, політичні, економічні, релігійні міграції; міграційний процес, трудова, інтелектуальна міграція, глобалізаційні системи, мігрант, біженець, іноземець.*

Актуальність досліджуваної теми зумовлена ростом соціальної значимості міграційних процесів у сучасному світі. Глобалізаційні явища в поєднанні зі стрімкими змінами політичних і економічних систем сприяють різкій інтенсифікації міжнародних міграційних потоків, що приводять до формування принципово нової міграційної ситуації.

Міграційні процеси здійснюють перерозподіл людських ресурсів між європейськими країнами, що впливає на ситуацію безробіття, зайнятості, внутрішніх доходів, якісних пропозицій та запитів на ринках праці, розмірів заробітної плати на європейському континенті. Водночас чисельність українців зменшується, а соціально-економічні умови змушують шукати особистісну самореалізацію за кордоном. Наявність іноземної робочої сили в європейських країнах перетворилася з тимчасового й

несуттєвого фактора в ключовий. Саме він регулює структурні та динамічні зміни процесів соціально-економічного розвитку суспільств.

Незважаючи на те, що соціологічна та філософська науки накопичили значний обсяг знань щодо міграції, досі важко говорити про наявність загальних теоретико-методологічних концепцій досліджень зазначеної проблеми. Однак можна констатувати, що розроблено низку підходів, які відображають їх ключові тенденції. Основи вивчення міграційних процесів закладено в працях М. Вебера, К. Маркса, Г. Зімеля. Значний внесок у вивчення міграції в умовах глобалізації зробили представники неокласичної економічної школи Харріс, Торадо, Страк.

Міграція відіграє визначальну роль у формуванні світового капіталістичного ринку, процесах розбудов державності, розвитку індустріалізації та колоніалізму. Така соціальна значимість стала можливою завдяки поступовому поєднанню міграції із глобалізацією. Підтвердженням цього є посилення уваги до них з боку науковців, підприємців, політиків, влади. “Глобалізація – історичний клин, який розтинає звичну темпоральність політичного, економічного, культурного й інформаційного простору” [1, с. 66].

Особливої актуальності зазначені питання набули, коли людство зіткнулося з вирішенням проблемних ситуацій, пов’язаних з міграцією та глобалізацією як на міжнародних, так і на регіональних рівнях, як-то: регулювання міжнародних потоків, стихійна нелегальна міграція, безробіття, погіршення загалом якості життя через перенакопичення людських ресурсів на певних територіях. “Ніколи міжнародна міграція не була настільки проникаючою як з соціально-економічного, так із політичного погляду, ніколи раніше державні діячі не приділяли стільки уваги проблемам міграції, ніколи раніше міжнародна міграція так сильно не впливала на безпеку держави і ніколи не була настільки пов’язаною з конфліктами і безладом у глобальному масштабі, як сьогодні” [2, с. 40–41].

Зважаючи на таку актуальність, назріла гостра потреба дослідження міграційних процесів в умовах глобалізації, пояснення масштабів, напрямів, складу міграційних потоків, а також чинників, що визначають мотиви рішень мігрантів щодо переміщення й вибору місця призначення. Необхідний перехід від простого опису економічної адаптації мігрантів у країнах в’їзду до всебічного дослідження форм і шляхів їх соціальної інтеграції з місцевим населенням та її можливих наслідків, особливо зміни структури соціальних стосунків.

Міграція являє собою складний соціально-економічний процес, що охоплює надзвичайно багато аспектів людського життя. Вона притаманна людству з давніх часів, практично всі історичні етапи еволюції нашої цивілізації характеризувалися тими чи іншими формами міграції населення. Певні хвилі міграційних процесів, як правило, були наслідком прогресивних чи регресивних соціально-економічних явищ. Відтак серед дослідження соціальних процесів, що відбуваються в суспільстві, аналіз міграції займає особливе місце.

Сучасний етимологічний переклад терміна “міграція” (від латин. *migratio* – переселятися) пов’язаний з англійським дієсловом “подорожувати пішки, мандрувати”. У науковий обіг досліджуване поняття вводить англійський науковець Є. Ревенштейн. Так, у його працях 1885–1889 рр. було запропоновано визначення міграції як постійної або тимчасової зміни місця проживання людей. Учений на приклад іміграційних процесів у Великій Британії та Північній Америці сформулював одинадцять міграційних законів, або так званих “правил міграції”: “1) найбільше міграцій здійснюється на короткі відстані; 2) міграція відбувається поступово, крок за кроком; 3) міграції на великі відстані направляються в основному у великі торговельні або промислові центри; 4) кожному міграційному потоку відповідає певний регіон; 5) міські жителі менш

рухливі в міграційному плані, ніж населення в сільських районах; 6) у внутрішніх міграціях більш активні жінки, в міжнародній міграції – чоловіки; 7) більшість мігрантів презентує доросле населення, сім'ї рідко мігрують за межі своєї країни; 8) зростання великих міст більшою мірою обумовлене міграцією населення, ніж природним приростом у них; 9) масштаби міграції зростають з розвитком промисловості і торгівлі, особливо з розвитком транспорту; 10) більшість мігрантів із сільської місцевості направляються у великі промислові і торгові центри; 11) економічні причини міграції є визначальними” [3, с. 35].

Запропоноване пояснення міграції є неоднозначним. Так С. Бондирева під міграцією розуміє “природний прояв мобільності людини, мотивований її прагненням до поліпшення умов свого існування, до більш повного й надійного задоволення своїх потреб” [4, с. 55]. Однак ми вважаємо, що ці пояснення не виявляють усієї суті досліджуваного явища, а тому під міграцією ми розглядаємо цілісний соціальний процес у вигляді статистично стійких актів взаємодії людей, що виражають певну тенденцію способу життя соціальних груп, зміни їх громадського становища, умов відтворення й розвитку кожної людини як особи, що впливають на статусні характеристики соціальних структур різних верств населення держави або регіону під впливом соціальних переміщень населення за межі державного або адміністративного кордону на відносно тривалий термін.

У науковій літературі запропоновано не тільки визначення, а й певні схеми класифікації міграції. Так, Т. Фролова в праці “Світова економіка: конспект лекцій” виокремлює різні види міграції та здійснює розрізнення понять, що є близькими за значенням: “Існують такі види міграції: еміграція – це виїзд громадян зі своєї країни, а імміграція – вїзд громадян іншої держави на територію даної країни; зовнішня міграція – міграція населення між країнами, внутрішня міграція – міграція в межах національних кордонів; трудова міграція. Міжнародний ринок робочої сили існує у вигляді трудової міграції, яка є формою експорту та імпорту робочої сили” [5, с. 110–111].

Можливі й інші варіанти класифікації – за часовими характеристиками міграції. А. Адеподжу розділяє міграції за тривалістю: короткотермінові (менше двох років); середньотермінові (від двох до десяти років); довготермінові (більше десяти років); постійні (понад двадцять років) [6, с. 40–106]. За такою схемою можна зобразити розмежування міграції за показником орієнтації на подальше життя: постійні переселенці; тимчасові робітники-контрактники; тимчасові працівники-професіонали; нелегальні працівники; особи, що шукають притулку; біженці; транзитні мігранти.

Українська дослідниця І. Прибиткова поділяє міграції на: 1) сезонні – це переміщення переважно працездатного населення до міст тимчасової праці й проживання там на нетривалий строк зі збереженням можливості повернення до місця постійного мешкання; 2) епізодичні, які являють собою ділові, культурно-побутові, рекреаційні та інші поїздки, здійснювані не тільки нерегулярно в часі, а й необов'язково у тих самих напрямках; якщо в ділових поїздках беруть участь, як правило, працездатні люди, то в рекреаційних, туристичних і комерційних – решта населення; 3) маятникові – масові міжпоселенські щоденні або щотижневі переміщення населення від місць замешкання до місць докладання праці та в зворотному напрямку; у маятникових міграціях бере участь значна частина міського і сільського населення; у процесі маятникових міграцій здійснюється територіальне переміщення одного з головних ресурсів виробництва – робочої сили, яка має зворотний характер, одноденний цикл і не супроводжується зміною місця проживання [7, с. 232].

У нашому дослідженні виокремлюємо трудову, інтелектуальну, політичну, релігійну міграції, що набули найбільшої популярності в ХХ–ХХІ ст. Так, наприклад, трудова міграція в поєднанні з глобалізаційними тенденціями останнього сторіччя призво-

дить до того, що відбувається сегментація ринку праці в приймаючих країнах і виокремлення певних видів робіт, якими переважно зайняті мігранти. Трудова міграція – процес, який, забезпечуючи функціонування та формування світового ринку праці, здійснює вагомий соціально-економічний вплив на розвиток країн-учасниць обміну трудовими ресурсами. О. П'ятковська у статті “Класифікація видів міжнародної трудової міграції: окреслення операційних понять” виокремлює видові критерії трудової міграції за:

- “тривалістю: тимчасова (довготермінова, короткотермінова, крокова, маятникова, циклічна, сезонна, ротаційна), постійна;
- географією: з точки зору дистанції (регіональна, міжрегіональна, внутріконтинентальна, міжконтинентальна); з точки зору напрямку (схід – захід, північ – південь, захід – схід); з точки зору населеного пункту (село – село, село – місто, місто – село, місто – місто);
- кількістю учасників: з точки зору країн-учасниць (малочисельна, багаточисельна); з точки зору мігрантів-учасників (індивідуальна, сімейна, групова);
- рівнем кваліфікації: висококваліфікована, низькокваліфікована;
- способом організації: організована (державна, приватна, самостійна), неорганізована;
- правовим статусом мігранта-учасника: нерегульована, напіврегульована, регульована” [8, с. 30–31].

В умовах глобалізації посилюється динамізація процесів трудової міграції населення, що здійснює неоднозначний вплив на соціально-економічний розвиток сучасних держав. Така активність посилює збільшення обсягів валового внутрішнього продукту й зниження рівня цін, зростання як кількісних, так і якісних пропозицій робочої сили та конкуренції на ринках праці, підвищення ефективності використання робочої сили і вимог до найманого працівника, зростання професійної та освітньої підготовки; сприяє підвищенню конкурентоспроможності національної та світової економіки.

Відтак з'являється природна необхідність у якісних змінах систем освіти та професійної підготовки кадрів, її адаптування до сучасних мінливих умов. Водночас міграція населення здатна здійснити істотний вплив на формування дисбалансу на ринку праці, викликаючи зростання безробіття, зниження рівня оплати праці та погіршення соціально-економічного становища корінних жителів даного регіону.

Трудова міграція зазнає постійних трансформацій, у зв'язку з чим існує постійна потреба в її науковому дослідженні. Адже це досить специфічний різновид міграції осіб, які внаслідок погіршення переважно економічної ситуації переїжджають на певний час для того, щоб запропонувати свої послуги в різних сферах діяльності.

У філософсько-соціологічній літературі питання інтелектуальної міграції розглядають крізь призму їх впливу як на країну походження, так і на країну призначення, а також світову спільноту. “Якщо розглянути основні наукові концепції щодо питання інтелектуальної міграції, то виявиться, що представники поміркованих поглядів кваліфікують цей процес як обмін знаннями та досвідом (brain exchange), коли люди мігрують у пошуках нового місця застосування власного інтелекту. Вони вважають, що і “приплив” (brain gain), і “відплив” інтелекту (brain drain) характерні для економіки будь-якої країни і стимулюють двосторонній обмін інформацією про стан ринків праці, товарів, капіталу. У такому сенсі двосторонній обмін запобігає негативним наслідкам циркуляції інтелекту за рахунок дії механізму зрівноваження” [9, с. 76]. Відтак розрізняють такі види інтелектуальної міграції: технологічна (ІТ-галузь), наукова й освітня.

За минулі десятиліття все більшої популярності набуває так звана політична міграція, яка дозволяє змінювати місце проживання внаслідок неприйняття державної по-

літики тої чи іншої країни, політичних репресій тощо. “Політична міграція – це процес міждержавного переміщення тих громадян, які, займаючись політичною діяльністю, емігрують – іммігрують унаслідок можливих або вже розпочатих переслідувань з боку урядів, певних суспільних сил чи фракцій, які загрожують фізичному існуванню конкретної особи. Також до цього типу переселень можна віднести виїзд окремих осіб чи груп людей, які, не погоджуючись з існуючим режимом у своїй країні, свідомо залишають її, здебільшого лише в такий спосіб уникаючи неминучих репресій” [10, с. 55].

Релігійні утиски з боку певних юридичних, фізичних осіб, етнічних груп, певні конфлікти, протиріччя, політика країн, створення некомфортного релігійного середовища можуть стати причинами релігійної міграції. Релігійна міграція – масові переміщення людей у зв’язку з паломництвом до святих місць або через переслідування за релігійною належністю.

Одним із важливих елементів міграції в умовах глобалізації є “мігрант”, саме він визначає потоки переселення європейського континенту. Практично в усіх демократичних хартіях, маніфестах, деклараціях міститься теза про те, що кожна людина незалежно від національності має право на “вільне пересування”. Однак, незважаючи на масову популяризацію у світових документах, це гасло є найбільш порушуваним у світі. “Мігранти – це усі ті, хто перетинають державний кордон та мають однакові права, однак є і ті, хто цих прав не має” [10, с. 54–55].

Фігура мігранта постає як найбільш піддатливий матеріал, об’єкт “культурної дифузії”, для якого питання культурної ідентичності в умовах іншого середовища є глибокоекзистенційними.

Департамент ООН із питань управління міграції виокремлює п’ять категорій мігрантів: мігранти, які в’їжджають на роботу; іноземці, допущені в країну в’їзду для отримання освіти і навчання; мігранти, які в’їжджають по лінії об’єднання родин і створення нових сімей; мігранти, які в’їжджають на постійне поселення; іноземці, допущені в країну в’їзду з гуманних міркувань (біженці, особи, що шукають притулку, та ін.). Експерти Європейського союзу пропонують класифікацію категорій з погляду громадянського статусу, виділяючи: а) підданих цієї країни; б) підданих Європейського союзу; в) іноземців. Особливо виділяється вид незаконної (нелегальної) міграції – в’їзд, перебування або здійснення іноземними громадянами трудової діяльності на території країни з порушенням установленого порядку, тобто без оформлення або з неналежним оформленням відповідних документів та дозволів, визначених законодавством, а також з використанням недійсних, підроблених, фіктивних (чужих) або таких, що втратили юридичний статус документів [11, с. 311–312].

Мігранти є домінуючими ланками у процесах диференціації локальних цивілізацій або ж у формуванні мультикультурного середовища, що базується на принципах плюралізму ціннісного та культурного різноманіття. Важливим моментом стає власна безпека мігрантів, яка полягає в юридично правильно оформленому правовому статусі, доступі до соціального обслуговування, наявності трудових контрактів і страхових полісів. Індивідуальне прагнення до зазначених умов також є складовою правового регулювання міграції. Складність незаконного перебування цих осіб полягає у відсутності будь-яких гарантій (правових, соціальних, медичних, побутових, трудових) щодо них з боку держави. Отже, вони повинні зробити свій вибір на користь легальних умов імміграції ще до моменту в’їзду на територію приймаючої країни.

Найбільш популярними мотивами міграції є соціально-побутові, релігійні, політичні, культурні, психологічні, екологічні, расові чинники. Першість у вищенаведеному переліку посідає економічний фактор. Економічна складова міграції є одним із важливих мотивів в умовах глобалізації, однак існує ще й культурна. Вона має обширний культурний підтекст і являє собою складний за своїми проявами феномен. “Глобаліза-

ційні процеси, інтегруючи зовнішньо культурний простір, підсилюють внутрішню диференціацію, і сучасна людина існує всередині величезного міграційного колажу” [12, с. 257]. Так, В. Чорна у статті “Складові елементи механізму оптимізації міграційних потреб і мотивів міграції” робить акцент на аналізі конкретного вибору певної людини та її мотиваційного стимулу до міграції. Науковець пропонує розглядати короткострокові та довгострокові інструменти впливу на міграційний процес. “Короткотермінові засоби впливу на міграційну поведінку населення: Регуляторний інструмент: переслідувані цілі; Інформаційне забезпечення і супроводження; Досягнення рівноваги між соціальною, трудовою та віковою структурами міграційної групи та здатністю реципієнта до прийому; тимчасове стримування міграційної групи через створення суб’єктивної думки про безперспективність переїзду. Разом із тим довгострокові мотиви ґрунтуються на більш стабільних показниках, наприклад, економічних показниках тієї чи іншої країни, державній політиці тощо. Відтак основними складовими мотивації міграцій залишаються відносно стійкі в часі показники, наприклад: відмінності в якості життя у певних регіонах; відсутність або ж зростання корупційних схем, злочинності; співвідношення зареєстрованого та прихованого безробіття; цінова політика життя (житло, медичні й комунальні послуги тощо); доступність товарів повсякденного вжитку” [13, с. 53–54].

Усі міграції, незалежно від мотиву, – носії культурних кодів, зразків традиційної поведінки, притаманних на своїй батьківщині. Разом із тим вони потенційні носії етнічних свідомостей, культурної уніфікації, конструювання образу “людини глобальної”, що поділяють західні культурні та моральні цінності.

Міграції є наслідком сучасних глобалізаційних процесів. Вони поєднані з цілим рядом складних за своїм змістом організаційних, адміністративних процедур, тенденціями світової політики загалом. Ми вважаємо, що міграція населення – це ще й певний індикатор “ефективності” реалізації самого глобалізаційного проекту, оскільки жодні економічні цілі не можуть бути реалізовані без залучення людського, соціального капіталу.

1. Блинова М. С. Современные концепции миграции населения: критический анализ / М. С. Блинова // Вестник Московского университета. – 2008. – № 7. – С. 61–65.
2. Юськів Б. М. Глобалізація і трудова міграція в Європі : монографія / Б. М. Юськів. – Рівне : Вид. О. М. Зень, 2009. – С. 40–44.
3. Ніколаєвський В. М. Теоретико-методологічні засади вивчення міграції населення / В. М. Ніколаєвський, Н. Є. Прохоренко // Вісник міжнародного слов’янського університету. – 2009. – Т. 12, № 1. – С. 34–39.
4. Бондырева С. К. Миграция (сущность и явление) : учеб.-метод. пособие / С. К. Бондырева, Д. В. Колесов. – Воронеж : МОДЭК, 2004. – С. 55–70.
5. Фролова Т. А. Мировая экономика : конспект лекций / Т. А. Фролова. – Таганрог : ТРТУ, 2005. – С. 110–135.
6. Адеподжу А. Взаимосвязь между внутренней и международной миграцией: африканская действительность / А. Адеподжу // Международный журнал социальных наук. – 1999. – № 24. – С. 101–111.
7. Прибиткова І. М. Основи демографії : посіб. для студ. гуманітарних і суспільних факультетів вищ. навч. закладів / І. М. Прибиткова. – К. : АртЕк, 1995. – 256 с.
8. П’ятковська О. Класифікація видів міжнародної трудової міграції: окреслення операційних понять / О. П’ятковська // Галицький економічний вісник. – 2011. – № 1 (30). – С. 30–34.
9. Чекушина Ю. В. Види інтелектуальної міграції населення України / Ю. В. Чекушина // Державна та регіон. Серія: Економіка та підприємництво. – 2013. – № 3. – С. 76–79.
10. Бандурка О. О. Адміністративно-правове регулювання міграційних процесів в Україні : дис. ... канд. юрид. наук / О. О. Бандурка. – Х., 2002. – С. 54–55.
11. Юдина Т. Н. Социология миграции: к формированию нового научного направления / Т. Н. Юдина. – М., 2003. – С. 311–320.
12. Астафьева О. Н. Реструктуризация и демаркация коллективных идентичностей в условиях глобализации: будущее национально-культурной идентичности / О. Н. Астафьева // Вопросы социальной

- теории. – 2010. – Т. 4 : Человек в поисках идентичности / под ред. Ю. И. Резника и М. В. Тлостановой. – С. 255–281.
13. Чорна В. О. Складові елементи оптимізації міграційних потреб і мотивів населення / В. О. Чорна // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Серія “Соціологія”. – 2011. – Т. 156, вип. 144. – С. 52–56.

The article deals with the phenomenon of migration in the context of globalization. The problem of the definition of migration and its classification is researched. The work of researchers who have studied the issues earlier are analyzed an authorial interpretation of migration and classification scheme in the context of globalization are proposed. The essence of migration processes in the international arena is demonstrated. The regularities, factors, motives of migration processes are detected. Concept “migrant” and its derivatives of the concepts of “foreigner”, “refugee”, “legal and illegal migrant” were actualized. The influence of migration processes in the context of globalization is shown, the scope, directions, compound of migration flows and the factors that determine the reasons for decisions on migrant movement and choice of destination are explained. The transition from a simple description of economic adaptation of migrants in countries of entry into a comprehensive study of ways and means of social integration with the local population and the possible consequences is made, especially changes in the structure of social relations.

Keywords: migration, globalization, time, political, economic, religious migrations, migration process, labor, intellectual migration, globalization systems, migrant, refugee, foreigner.

СПОРТ ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ
(рецензія на монографію Михайла Ібрагімова
“Философия спорта как новый антропологический проект”)¹

Що відрізняє філософію від мистецтва? Яким чином можна чітко вказати, де закінчується література і починається філософія? Адже аналітика як така, притаманна і одній, і іншій – аналітика окремого, індивідуального буття або ж буття колективного – метафізичного настрою епохи, культури, Людини взагалі. Глобальні смисложиттєві проблеми органічно перевтілюються в конкретні питання та ілюструються емпіричними прикладами у творах великих філософів – Платона, Аристотеля, Канта, Сартра. Форми есе, щоденників, трактатів, пояснень та описів є не рідкістю, а, радше, одним із правил ведення філософського розмислу. Однак літературна складова філософії є лише однією з її іпостасей; друга її іпостась – наукова. Філософія – наука настільки, наскільки дослідження відрізняється від “фантазії на тему”. І самою лише раціональністю не обмежується науковість дослідження: найважливішу роль у ньому відіграє методологія – спосіб логічного викладу проблеми, а не інтуїтивних натяків чи безсистемних суджень і спонтанних висновків. До висновків потрібно підійти, пройшовши чіткий шлях, що складається з методології пізнання, методології практичної діяльності та методології оцінки (аксіометодології). Орієнтирами на цьому шляху повинні стати принципи актуальності, історичності, об'єктивності, проблемності, верифікованості. Засобами подолання цього шляху є не суб'єктивні враження, а теорії, закони, гіпотези, поняття й наукові методи.

Саме наука вносить у розмисел (вимисел) і інший чіткий вектор – категоріальність. Жодна наука неможлива без своєї особливої, специфічної категоріальності, без опертя на термінологію. При цьому різні гуманітарні науки, зокрема ті, що виростають зі сфери філософського розмислу, часто мають різну категоріальність при спорідненості методології. Так, багато спільного має методологія філософії та соціології, а саме – порядок розгляду явищ дедуктивним шляхом від загального до одиничного (класичний підхід від світу до людини у філософії та макросоціологічний шлях від суспільства до індивіда в соціології) або шляхом індуктивним – від одиничного до загального (некласичний шлях від людини до світу у філософії та мікросоціологічний підхід від індивіда до суспільства в соціології). Однакові об'єкти та рівні розгляду, що зв'язують кінцеві точки “Людина – світ”, створюють спільне предметне поле філософії та соціології. Так, обидві вони можуть (мають інструментарій) розглядати соціально-індивідуальні практики в контексті цілісних сфер соціального буття, у які вписаний індивід. Однак, якщо у соціології теорії й типи досліджень, що аналізують такі цілісні комплекси – соціальні інститути, називають теоріями середнього рівня, то аналогічні філософські дослідження тих самих соціальних інститутів так не називаються. Дійсно, іменувати філософію політики, філософію культури, філософію мистецтва або філософію релігії чи філософію права філософією середнього рівня не наважиться жоден критик.

Однак філософські дослідження з подібної тематики обов'язково повинні будуватися з орієнтацією одночасно на макро- і мікрорівень реалізації досліджуваного явища, об'єднувати їх в єдине смислове ціле, виявляти посередництво певних традицій,

¹ Ібрагімов М. М. Философия спорта как новый антропологический проект : монография / М. М. Ибрагимов. – К. : НУФВСУ, изд-во “Олимп. Л-ра”, 2014. – 296 с.

ідейних і практичних комплексів, які дозволяють пов'язати буденне життя окремого індивіда з певним соціокультурним феноменом у цілому. Так, філософське дослідження спорту, належачи, по суті, до наукових досліджень інтегративного типу, повинно обирати методологією шлях від загального до одиничного (якщо будується за канонами класичної логіки) або від одиничного до загального, будуючись на засадах логіки неklasичної, водночас акцентуючи на взаємозв'язку макро- і мікрорівнів – як певної смислової цілісності, поля зустрічі індивідуального та колективного. Водночас філософії притаманна власна категоріальність – так, стосовно індивіда найширший рівень буття методологічно коректно вважати світом, а не суспільством, як у соціології (відповідно, визначати індивідуальне буття як буття-у-світі і говорити про світоглядні акценти); наступний, “середній рівень” методологічного аналізу пов'язувати не із феноменом соціального інституту в цілому, а зі сферами, які вважаються розділами філософії як науки – онтологією, гносеологією, етикою, естетикою, аксіологією, антропологією тощо.

Мистецтво написання наукового філософського дослідження, отже, полягає у дотриманні суто філософської методології при загальнонауковому логічному слідуванні та чіткому окресленні категорій (базових понять), на якому воно ґрунтується. З цим неодноразово цілком погоджується автор монографії “Философия спорта как новый антропологический проект” професор М.М. Ібрагімов [с. 108–113]. І, власне, самій його роботі притаманне послідовне виконання даних правил – усе вищесказане справедливо для неї – актуальність, новизна, об'єктивність, проблемність, верифікованість. Узавши за відправну точку категорію “спорт” і пов'язавши її із категорією “антропологічний проект”, автор чітко науково розкрив світоглядні характеристики утвореного концепту через призму різноманітних філософських парадигм і специфічних понять. Спорт визначається ним як “жажда человека достигнуть трансцендентального уровня свободы, что в философском осмыслении выступает как проблема бытия человека, которая позволяет создавать разнообразные антропологические проекты” [с. 5]. Представляючи буття людини у світі спорту як певний проект, М.М. Ібрагімов виділяє історичний генезис як принципову лінію розмислу, нанизуючи водночас на неї, мов на нитку, розділи, присвячені трактуванню спорту в різних парадигмах, зокрема онтологічній, антропологічній та культурологічній (розд. I, гл. 1), міфологічній (розд. I, гл. 2), епістемологічній і гносеологічній (розд. II, гл. 4), теософській (розд. II, гл. 5), аксіологічній (розд. II, гл. 6), постекзистенціалістській (розд. III, гл. 7), феноменологічній (розд. III, гл. 8), закінчуючи сучасним світоглядним перевтіленням трактування спорту (розд. III, гл. 9). Він також чітко визначає всі категорії, з якими пов'язує феномен спорту, чи то емпіричні – “здоровье”, “интерес”, “спортивное тело”, “спортивная душа” [с. 210], “клиповое мышление” [с. 264], чи то теоретико-аналітичні – “историософия спорта” [с. 32–43], “мировоззренческая парадигма”, “философия олимпизма” [с. 51–54], “спортософия” [с. 143] і безліч інших, включаючи авторські категорії відомих теоретиків та істориків філософії спорту. Зрештою, М.М. Ібрагімов не лише декларує трансцендентальність, екзистенціальність, інтенціональність і телеологічність як об'єкти епістемології в дискурсі філософії спорту [с. 214], а розкриває їх різноманітні аспекти на сторінках книжки. У намаганні акцентувати поняття “людиномірності” – центрального, вузлового концепту філософії спорту як антропологічного проекту – він застосовує й аналізує такі категорії, як “человеко(раз)мерность, человеко(у)мерность, человеко(без)мерность [с. 176], “человеко(непо)мерность, “человеко(добро)мерность” [с. 178], і це ми вважаємо безперечною новизною й виходом на подальші розмісли в царині філософії спорту.

У праці М.М. Ібрагімова ми знайдемо все про спорт: починаючи від конкретної української статистики, закінчуючи дискусіями про можливість філософії спорту як

такої. Надзвичайно якісна бібліографічна, історіографічна, джерелознавча, аналітична насиченість тішить відчуттям повноти й завершеності дискурсу книги. У висновках до розділів, структурованих по пунктах, і у заключній частині можна знайти не лише самі висновки, а й схематику структури [с. 181] і функцій фізкультурно-спортивного світогляду [с. 282].

Отже, вищеописана розвідка справді інтегративна. Блискучий зразок дослідження, у якому немає літературного вимислу, а є політ філософського розмислу, що спирається на методологію та категоріальність. Автору, на нашу думку, цілком вдалося його завдання – “раскрыть сущность спорта как социокультурного феномена и объяснить сложные процессы телесного, физического совершенствования человека под воздействием выработанных в каждой эпохе идеалов спорта” [с. 113]. Думається, що після виходу цієї, справді знакової для філософії спорту, праці дискусії щодо можливості її існування як наукового проекту можна сміливо припинити – вона не просто існує, а існує з необхідністю, як необхідною частиною людської екзистенції є спортивне життя.

НАШІ АВТОРИ

Андрусів Любомир Зиновійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу.

Борисевич Лілія Василівна – доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, заслужений працівник культури України.

Будз Володимир Павлович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Будз Галина Іванівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Винник-Остапишин Віта Романівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Винник Уляна Романівна – викладач кафедри українознавства і філософії Івано-Франківського національного медичного університету.

Галань Наталія Володимирівна – кандидат філософських наук, тимчасово не працює у зв'язку з доглядом за дитиною до 3-х років.

Гнатюк Ярослав Степанович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Голянич Михайло Юрійович – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Гоян Ігор Миколайович – доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Гуцуляк Олег Борисович – кандидат філософських наук, доцент, заступник директора наукової бібліотеки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Дойчик Максим Вікторович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Ібрагімов Михайло Михайлович – доктор філософських наук, професор, заслужений працівник народної освіти України, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Національного університету фізичного виховання і спорту України.

Квік Людмила Володимирівна – аспірант кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Кияк Святослав Романович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Ларіонова Вікторія Костянтинівна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Макарова Алла Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Марціновська Дарина Святославівна – кандидат філософських наук, викладач кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Мацап'як Ольга Іванівна – аспірант кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Михайлюк Світлана Ярославівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-економічних та природничих дисциплін Коломийського інституту Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Морозов Андрій Юрійович – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософських та соціальних наук Київського торговельно-економічного університету.

Надурак Віталій Вікторович – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Пятківський Роман Олександрович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Рев'юк Юлія Сергіївна – аспірант кафедри релігієзнавства, теології та культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Руско Надія Михайлівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу.

Сабадуха Марина Володимирівна – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Савчук Олег Ігорович – кандидат філософських наук, викладач кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Сагановська Тетяна Петрівна – аспірант кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Сисак Марія Миколаївна – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Чейз Анастасія Михайлівна – магістр філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника; магістр філософії Жешовського університету (Республіка Польща).

Ярема Надія Степанівна – аспірант кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

ВИМОГИ

до подання статей у вісниках Прикарпатського університету,
журналах, збірниках наукових праць, матеріалах конференцій

1. Обсяг оригінальної статті – 12 сторінок тексту, оглядових та рецензій – до 12, інформаційних про конференції – до 3 сторінок.

2. Статті подаються у форматі Microsoft Word. Назва файлу латинськими буквами повинна відповідати прізвищу першого автора. Увесь матеріал статті повинен міститись в одному файлі.

3. Текст статті повинен бути набраним за форматом паперу А4 через 1,5 інтервала, шрифт “Times New Roman Cyr”, кегль 14. Поля: верхнє, нижнє, праве – 2 см, ліве – 3 см (30 рядків по 60–64 символи) (20 000 знаків).

4. Малюнки повинні подаватись в окремих файлах у форматі *.tif, *.eps, Corel Draw або Adobe Photoshop.

5. Таблиці мають мати вертикальну орієнтацію і мають бути побудовані за допомогою майстра таблиць редактора Microsoft Word. Формули підготовлені в редакторі формул MS Equation. Статті, що містять значну кількість формул, подаються у форматі LaTeX.

6. Текст статті має бути оформлений відповідно до постанови ВАК №7-05/1 від 15 січня 2003 року “Про підвищення вимог до фахових видань, внесених до переліків ВАК України” (див. Бюлетень ВАК України. – 2003. – № 1).

Статті пишуться за схемою:

- УДК (у лівому верхньому куті аркуша);
- автор(и) (ім'я, прізвище – жирним шрифтом, курсивом у правому куті);
- назва статті (заголовними буквами, жирним шрифтом);
- анотація й ключові слова (5-6) українською мовою;
- постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;

- аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання цієї проблеми й на які спирається автор, виокремлення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття;

- виклад основного матеріалу з новим обґрунтуванням подальших досліджень у цьому напрямі;

- список використаних джерел набирається шрифтом “Times New Roman Cyr”, кегль 12, інтервал 1,5; оформлення згідно зі стандартом з бібліографічного опису ДСТУ ГОСТ 7.1:2006. Основні відмінності від ГОСТ 7.1. – 84, який набув чинності з 1 липня 2007 року (див. Бюлетень ВАК України. – 2009. – № 5); цей же список джерел подається латинським алфавітом;

- ім'я та прізвище автора(ів), назва статті, анотація й ключові слова подаються англійською та, за бажанням автора(ів) польською, російською мовами; розширена анотація англійською мовою (до 4 000 знаків) подається для Веб-сайта Вісника;

- рецензент: прізвище, ініціали, (скорочено) науковий ступінь, вчене звання;

- у кінці вказується повністю прізвище, ім'я, по батькові, науковий ступінь, звання, посада автора(ів).

7. Статті, надруковані українською або англійською, російською, польською мовами, відредаговані й підписані авторами, подаються до редколегії на паперовому та електронному носіях (електронний варіант повинен бути ідентичним до тексту друкованої статті і його потрібно продублювати на електронну пошту Вісника prny_visnuk_filosofia@ukr.net).

8. Разом зі статтею до “Вісника” необхідно подати рецензії провідних учених у даній галузі. Аспіранти та здобувачі подають до статті відгук наукового керівника та зовнішню рецензію.

Стаття обов'язково супроводжується заявкою з відомостями про автора(ів): прізвище, ім'я, по батькові (повністю); науковий ступінь, звання, посада, місце роботи; поштовий індекс, домашня адреса і телефони, електронна пошта.

Наукове видання

ВІСНИК
Прикарпатського університету
ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ

Серія “Філософія”
Випуск 20

Видається з 1995 р.

Друкується українською мовою
Регістраційне свідоцтво: Серія КВ № 21485-11285 Р від 27 липня 2015 р.

Головний редактор *Василь ГОЛОВЧАК*
Комп’ютерна правка і верстка *Віра ЯРЕМКО*
Коректура *Руслана БОДНАР*

Підп. до друку 24.11.2016. Формат 60x84/8. Папір офсет.
Гарнітура “Times New Roman”. Друк на ризографі. Ум. друк. арк. 22,4.
Наклад 100 пр. Зам. № ...

Видавець
Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника
76018, м. Івано-Франківськ,
вул. С. Бандери, 1, тел.: 75-13-08
E-mail: vdvcit@pu.if.ua

Свідоцтво суб’єкта видавничої справи ДК № 2718 від 12.12.2006

Виготовлювач