

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України



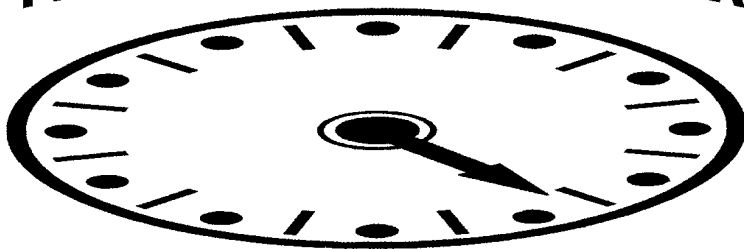
Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 3–4(141–142)

КИЇВ - 2015

**Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В.Лях. –
Випуск 3–4 (141–142). – К., 2015. – 208 с.**

Головний редактор
В.В.Лях – доктор філософських наук, професор

Заступник головного редактора
А.В.Усик – кандидат філософських наук

Відповідальний секретар
С.Л.Шевченко – кандидат філософських наук

Редакційна колегія:

<i>В.О.Ананьїн</i>	доктор філософських наук, професор
<i>О.І.Вишняк</i>	доктор соціологічних наук
<i>М.М.Кисельов</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.С.Лук'янець</i>	доктор філософських наук, професор
<i>І.О.Мартинюк</i>	доктор соціологічних наук
<i>О.В.Нельга</i>	доктор соціологічних наук, професор
<i>В.С.Пазенок</i>	доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України
<i>К.Ю.Райда</i>	доктор філософських наук
<i>А.О.Ручка</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.В.Танчер</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Л.В.Филипович</i>	доктор філософських наук, професор
<i>П.Л.Яроцький</i>	доктор філософських наук, професор

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України (протокол №4 від 26 травня 2015 р.)

Свідоцтво про державну рестрацію: КВ № 15444-4016Р

Видання засноване 1998 р.

Адреса редакції:
01001, м.Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
e-mail: mv@multiversum.com.ua
web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

КНИГИ У ПЕРЕКЛАДІ

Андерсон Томас*

ДВІ ЕТИКИ САРТРА: ВІД АВТЕНТИЧНОСТІ ДО ІНТЕГРАЛЬНОГО ГУМАНІЗМУ**

Скорочення часто цитованих праць Жана-Поля Сартра

ASJ	Anti-Semite and Jew
БН	Буття і Ніщо: нарис феноменологічної онтології / Пер. з фр. В.Лях, П.Тарашук. — К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. — 854 с.
CDRI, II	Critique of Dialectical Reason, vols. I and II
D	«The Last Words of Jean-Paul Sartre», published in Dissent
DF	«Determinism and Freedom». This is the only portion of RL (below) published in English.
EH	Existentialism and Humanism
FI, I, II, III, IV	The Family Idiot, vols. I, II, III and IV
MR	«Materialism and Revolution»
NE	Notebooks for an Ethics
O	«Jean-Paul Sartre et M. Sicard: Entretien», published in Oblique
ORR	On a raison de se revolter, discussions
RL	Lecture given in Rome, May 1964, available at the Bibliotheque Nationale, Paris
SBH	Sartre by Himself
SM	Search for a Method
SP-L/S	«Self-Portrait at Seventy», in Life/Situations
TE	The Transcendence of the Ego
WIL	«What Is Literature?»

* Reprinted by permission of Open Court Publishing Company, a division of Carus Publishing Company, Chicago, IL, from *Sartre's two ethics: from authenticity to integral humanity* by Anderson, Thomas C., copyright © 1993 by Open Court Publishing Company.

** Переклад з англ. В.В.Ляха.

Розділ 8*

ДРУГА ЕТИКА

Продовження: Після Римської лекції

Головна праця, надрукована Сартром після Римської лекції 1964 р., – це здійснене ним тритомне дослідження Флобера на початку 1970-х років. Їй я присвячу другий підрозділ цього розділу. Втім, у першому я розгляну багато невеличких праць (есе, лекції та інтерв'ю), які Сартр опублікував протягом десяти років після вищезгаданої лекції. Нема потреби казати, що я цікавився ними і працею «Ідіот у сім'ї», лише оскільки вони можуть щось додати до нашого пізнання цієї другої етики.

Підрозділ 1. МОРАЛЬНИЙ ІДЕАЛ

Ця певна кількість праць додає багато інформації щодо другого етичного ідеалу суспільства. Так само, як Сартр це часто робив до того, він постійно наголошує, що ми, ті, хто живе в цьому моменті історії, в світі нестатку і відчуження, де маси пригноблені і перебувають під тиском меншості, не маємо можливості детально досягнути природу морального ідеалу суспільства. Проте, особливо після виступу студентів і робітників у Франції в травні 1968 р., він запропонував кілька нових понять щодо його структури, частково тому, що вважав, що щось подібне до нього на короткий час малою децидею входить в екзистенцію в цьому весняному повстанні [1].

Суттєвим інгредієнтом його морального ідеалу – і це було постійною темою, починаючи з його ранніх праць? – є те, що цей ідеал перебуває поза межами класів та ієрархії і, отже, поза межами влади, сконцентрованої в елітній меншині, яка контролює більшість. Замість правлячого класу чи держави Сартр бажає цілковитої рівності, народного управління в найповнішому сенсі. Усі люди повинні мати право брати участь в економічному, соціальному, політичному управлінні своєї країни через «органи децентралізованої влади на виробництві і в усіх соціальних сферах» (ORR, 108) [2]. В економічній сфері ці

* Початок у попередніх випусках філософського альманаху «Мультиверсум», а саме: Розділ 1- №3(121); Розділ 2- №4(122); Розділ 3- №5(123); Розділ 4- №4-5(132-133); Розділ 7- №10(138)

органи мають включати колективну форму власності і управління засобами виробництва. Він схвально ставиться до робітничих рад (що існували, наприклад, в Швеції, Німеччині і нетривалий час в Чехословаччині), які обирають своє власне управління. Зокрема, він посиляється на Чехословаччину, де навесні 1967 р. такі ради змогли керувати й контролювати своє виробництво шляхом кооперації з подібними робітничими організаціями в інших країнах [3]. Як би надто дивно не виглядав ідеал Сартра, я повинен наголосити, що сьогодні певна кількість європейських країн мають робітничі організації, котрі здійснюють значно більший контроль щодо умов праці і виробництва, ніж той, що має місце в американських працівників та в їхніх організаціях. Справді, в деяких країнах така участь робітників передбачена законодавством [4]. Можливо, саме такі організації Сартр мав на увазі, хоча здається, він бажав, щоб цей контроль над виробництвом мав би бути значно більшим, ніж той, що має місце сьогодні.

У політичній сфері Сартр виступав захисником *прямої* демократії, тобто суспільства, де маси об'єднуються в братерські групи з тим, щоб найефективніше виражати свої прагнення. Однак, якщо пряма демократія набирає представницької форми, то він прагне якоїсь нової системи, в якій, наприклад, уповноважений, обраний 5000 людей, має «бути не чим іншим, ніж 5000 осіб; він має шукати для себе засоби бути цими 5000 особами» (ORR, 307) [5]. (Безперечно, тут задіяно поняття «подібності» з «Критики»). Пряма демократія мусить також включати «народні» суди, тобто судову владу, обрану народом, подібну до тієї, що спонтанно виникла у Франції наприкінці 60-х років [6]. В той час робітники на заводах і шахтах засновували народні суди і організовували судові процеси над своїми босами і власниками. Сартр часто брав участь у таких процесах, оскільки на міжнародній арені він очолював засідання Расселівського трибуналу, який проводив слухання щодо війни Сполучених Штатів у В'єтнамі.

Звичайно, навіть в умовах прямої демократії, коли політика визначається народом, її імплементація може бути завданням невеликої кількості технічних експертів. І все ж, твердить Сартр, практичне застосування завжди має скеровуватися масами. За кожної нагоди ці вказівки щодо застосування політики мають повертатися до людей, щоб забезпечити належну їх підтримку і щоб бути впевненим,

що вони не стали ізольованими від їхніх потреб і бажань. Як і в Римській лекції, Сартр доводить необхідність постійної революції у суспільстві, революції проти всіх тенденцій до інституалізму, централізації влади і бюрократії. Він схвально коментує китайську культурну революцію, яку сприймав саме як спробу підтримувати контакт з масами [7]. Групі в Сартровій прямій демократії не може бути дозволено перетворитися на мету в собі і таким чином виродитися в інертний бюрократичний інститут. Вона має залишатися братерською групою, що завжди обирає вільний розвиток членів групи як свою мету. Отже, хоча він продовжує протягом цього періоду посилалися на соціалізм як на свій ідеал (не на комунізм, як це було в Римській лекції), очевидно, що це його децентралізована, дебюрократизована і демократизована версія. Я повинен додати, що він також визнавав, що соціалізм сам по собі не є однозначним ідеалом. Він набирає різних форм у різних конкретних суспільствах з їхніми особливими історіями, структурами і потребами [8].

Для того, щоб пряма демократія працювала, каже Сартр, має бути повна відкритість людських істот однієї до одної. Люди мають проявляти свої базові потреби і бажання: «Людська екзистенція повинна бути повністю видимою своєму сусідові, власна екзистенція якого своєю чергою має бути повністю видимою, для того, щоб справжня соціальна гармонія могла бути встановлена» (SP-L/S, 13). Усі мають бути розкутими, щоб їхні думки поділяли, а також для пошуку того знання, якого вони потребують, щоб разом брати участь в ефективному самоуправлінні. Саме ці засоби мають забезпечити «найширше соціальне поширення істини» і, отже, свободу преси; відсутність цензури чи контролю над медіа і системою освіти з боку елітної меншості. Люди мають бути вільними, щоб критикувати будь-який установчий орган істин щодо людського становища і світу, в якому вони живуть. Сартр заявляє, що раціональні переконання, які базуються на любові і повазі, а не на брехні чи інших техніках домінування, мають превалювати [9].

Я вважаю, що його посилення на любов і повагу засвідчують доволі значне розширення розуміння ним людських стосунків. Кажучи про це в своєму висновку до Розділу 6, я підкреслював, що в «Критиці» єдність людей, навіть у сартрівському ідеалі – братерської групи, є практичною єдністю індивідів, які діють разом заради спільних цілей. Більше того, такі індивіди об'єднані терором і

страхом; навіть любов, дружба і братерство тлумачаться як такі, що ґрунтуються на загрозі насилля. Однак у працях після «Критики» Сартр говорить про стосунки в групі як такі, що виключають *будь-яку* думку, що слід розуміти іншу людську істоту як загрозу собі чи навіть як індиферентну щодо його чи її цілей. Якраз саме тому, що єдність групи переважає атомістичний індивідуалізм, який розділяє людей, расизм, сексизм і класовість зникають [10]. Навіть більш значуще – в працях, які ми тепер розглядаємо, Сартр показує, що він усвідомлює, що відносини, які ми тотально практикуємо згідно зі своїм становищем, не є тими самими, що й дружба, «відносини, які перевершують виконану дію» (ORR, 77). Наприклад, він висловлює невдоволення, що комуністи не оцінили останню і відтак позбавлялися від індивідів, коли вони більше не могли їх «використати» для себе. Він показує, що його ідеальні людські стосунки містять доброзичливість, повагу і любов, жодне з цих понять він аж ніяк не зводить до загальної практики і про жодне з них не стверджує, нібито вони базуються на терорі [11]. Однак, оскільки ці праці не містять докладного обговорення людських відносин, то неможливо точно визначити ті межі, до яких він змінив думку. Наше дослідження праці «Ідіот у сім'ї» проллє більше світла на цю проблему.

Для того, щоб досягти взаємної кооперації, поваги, любові і взаємодії знання і влади, що мають бути присутніми в Сартровому ідеалі суспільства, абсолютно необхідно, щоб поділ праці, який сприяв зростанню вузької спеціалізації і таким чином призводив до класових відмінностей, було скасовано. Сартр обстоював це положення у своїх ранніх працях і тепер виразно окреслює деякі з його найбільш вражаючих застосувань. У цьому ідеальному суспільстві мають бути не інтелектуали, які спеціалізуються в сфері пізнання, не робітники, які займаються ручною фізичною працею, не політики, які знаються на політиці, ані інші, хто спеціалізується на виробництві і розповсюдженні витворів культури. В ідеальному суспільстві всі люди будуть одночасно і інтелектуальними, і фізичними працівниками [12]. Йому подобалось те, що він бачив в деяких ізраїльських кібуцах: «пастух... який читає, обмірковує, пише, коли стежить за своєю вівцею» (ORR, 102). Всі люди будуть політиками у тому сенсі, що вони будуть обмінюватися аргументами, мотивами і принципами, оскільки вони йтимуть до консенсусного порозуміння щодо того, хто вони є і як їм слід діяти. Хоча він

стверджує, що не певен щодо форм культури, які будуть прийняті в такому суспільстві, він очевидно вважає, що кожен буде брати участь у цьому процесі; культура буде визначатися самими людьми для блага всіх. У культурі сьогодишнього капіталізму існує культура буржуазії, а маси, відтак, позбавлені права брати участь в інтелектуальному і естетичному житті. Ідеальне безкласове суспільство оберігатиме видатні мистецькі праці минулого, але сьогодні неможливо описати якісь нові форми, каже Сартр [13]. У цьому зв'язку я можу зауважити, що, як буде видно в його дослідженні Флобера, базовим підґрунтям для Сартрового ідеального суспільства є те, що воно складатиметься з людських істот, які здатні бути інтелектуалами, працівниками, а політичні і культурні люди, вважає він, є саме такими, оскільки не існує вродженого таланту чи дару, які деякі люди мають, а в інших вони відсутні. Насправді усі люди креативно рівні, вважає Сартр, і це лише завдяки особливостям соціальної структури, деякі стають інтелектуалами чи висококультурними, чи політичними експертами, а інші ні.

Сартрове посилення на роль культури в його ідеальному суспільстві узгоджується з тим значенням, якого він їй надавав у Римській лекції. Щодо цього він казав, що лише через культуру відбувається передання нам нашого братства людських істот, саме так ми актуально стаємо людьми. Це значає, як я натякав у попередньому розділі, що Сартр розумів людські *потреби* і, відповідно, людську *самореалізацію* як такі, що включають у себе щось значно більше, ніж звичайне біологічне задоволення. Це підтверджується в тих працях, які ми тепер розглянули, оскільки Сартр чітко говорить про потребу в свободі і незалежності, потребу для людей реалізувати сенс свого життя і потребу в комунікації (і звідси – потребу в інших) [14]. Імпліцитно він також посиляється на потребу в народному (а не буржуазному) правосудді і рівності [15]. Однак, хоча він вважає, що все ще розглядає їх як важливі, в цих працях після Римської лекції є кілька експліцитних посилення щодо потреб. Також рідко використовується мова інтегральної людяності чи людських істот з потребою самореалізації, яку він пропонував як кінцеву мету і норму своєї другої етики. Проте він часто повторює, що *людина* – це майбутня людина, що *люди* мають бути своїм власним продуктом і що його метою є соціалістична *людина*. Безперечно, можна без великих зусиль здогадатися з цього начерку

ідеального суспільства, що цілий набір означених Сартром потреб це суспільство має задовольняти: потребу в пізнанні та істині, в любові і повазі, в будь-чому, що включено під рубрикою культури, а не посилення на базові матеріальні блага. Крім того, незрозуміло, чому, займаючи центральне місце в Римській лекції, словник потреб та їх реалізації більше не є домінуючим у цих працях, що слідує за нею. (Як ми побачимо, мова потреб стає досить помітною в праці «Ідіот у сім'ї»). Як би там не було, лишається фактом, що ці праці проливають світло на Сартрову кінцеву моральну мету, особливо в її політичних вимірах. Що стосується практичних рекомендацій щодо досягнення цієї мети, то головна порада Сартра полягає в тому, що знову робиться наголос на необхідності з'єднатися з пригнобленими масами в їхній моральній боротьбі за визволення. Втім новою рисою цієї поради є те, що тепер він часто адресує її конкретно до інтелектуалів.

Зі зрозумілих причин моральні зобов'язання і роль інтелектуалів у досягненні ідеального суспільства були темою глибокого інтересу Сартра. Він часто звертався до цього питання в лекціях та інтерв'ю цього періоду, а його кінцева порада, запропонована після студентських і робітничих виступів навесні 1968 р., звучить майже антиінтелектуально. Тобто саме події 1968 р. спричинили радикальну зміну в його власній концепції щодо його ролі як інтелектуала [16]. Він пояснював, що з 1940 р. по 1968 р. був лише лівим або класичним інтелектуалом; після 1968 р. став лівішим інтелектуалом. Як він стверджував, відмінність полягає в дії, оскільки інтелектуал більше не може служити масам, перебуваючи в процесі дослідження, написання статей, підписання маніфестів, спорадично приєднуючись до мітингів протестувальників. Він може продовжувати писати, виражаючи істину щодо теперішнього моменту історії, – і сам Сартр звертався до різних проблем: В'єтнам, Китай, Баски в Іспанії, Чехословацька весна, Куба, зміна політичної сцени у Франції, достатньо великий перелік. Однак, на додаток, інтелектуал мусить фізично приєднуватися до мас у демонстраціях, голодовках, в протидіях поліцейському насиллю, захопленні приміщень, організації народних судів, написанні і поширенні революційної літератури – ось перелік деяких заходів, в яких сам Сартр брав участь. Інтелектуал сам *безпосередньо* мусить, підкреслює він, бути на службі у пригноблених. Відповідно, Сартр у цей час говорить, що він був

готовий допомагати в будь-якому політичному завданні, з яким зверталися до нього. Він прагнув використовувати свій «зірковий» статус або, швидше, дозволяв його використовувати в будь-який спосіб, щоб надалі допомогти революції. Завданням інтелектуалу є не вирішувати, каже він, чи варто брати участь у цій битві, а приєднатися до мас, коли вони ведуть боротьбу. Він також не повинен говорити або намагатися думати *за* масу, створюючи для неї теорії або програми з метою їх реалізації, оскільки не має привілею щодо прозорливості. Швидше за все, він повинен поставити свій талант безпосередньо в їх розпорядження, ставши виразником їхніх інтересів або посередником, висловлюючи їхні специфічні претензії, їхні потреби і бажання та їхні конкретні цілі. Крім того, він може бути їх рупором, лише якщо насправді з'єднується з ними в їхніх групових діях. Це не означає, що інтелектуал сліпо підтримує все, що маси думають, кажуть і роблять. Він відіграє особливу роль у просвітленні їхньої свідомості, в роз'ясненні їхніх потреб і прагнень, і в тому, щоб точніше висловлювати ці потреби і прагнення. Він також повинен бути готовий до критики мас, якщо вони відхиляються від своїх принципів. Проте його місце – на їхньому боці, слід брати участь в їхній боротьбі. «Інтелектуал повинен йти за ними, – пише Сартр, – повинен розуміти, що існують суперечності мас або що існують їхні бажання, і він має слідувати за ними усіма без винятку... [хоча] цілком може бути, що [він] має засоби визначення, вираження більш точною мовою того, що хоче маса» (SBH, 103). В інтерв'ю з Маркузе він висловився ще сильніше. Завдання інтелектуала полягає в тому, «щоб відшліфувати думку працівника, але тільки шліфувати, а не виробляти її» [17].

Крім того факту, що наприкінці цього періоду ми маємо справу з тим, що сліпота Сартра зробила для нього неможливим продовжувати традиційні інтелектуальні проекти, якими він займався так довго, я вважаю, що існують принаймні дві інші причини його відмови від того, що він називає класичною роллю інтелектуала. Передусім він гостро відчуває, що інтелектуал у нашому сучасному суспільстві володіє своїм привілейованим становищем якраз завдяки репресивним класовим структурам, які мають бути ліквідовані, якщо маси одержать своє законне місце в суспільстві. З погляду Сартра, сучасні інтелектуали (професори, письменники, журналісти та ін.) заробляють собі на життя, і часто досить комфортне життя,

перебуваючи в структурах, які систематично відчужують маси, роблячи їх майже безсильними, щоб контролювати свою долю [18]. Тож очевидно, що якщо інтелектуал серйозно налаштований щодо повалення репресивної класової системи, то він повинен водночас радикально кинути виклик своїй власній традиційній привілейованій ролі у підтримуванні її. Інша, можливо, більш важлива причина відмови Сартра від традиційних занять інтелектуалів полягає, вкотре, в його переконанні, що істинна думка і мораль належать пригнобленим. Після подій 1968 року ця віра стає ще більш твердою, ніж до того, якщо це можливо! Наступне твердження є типовим: «працівник є моральним... [оскільки] він відчужена особа, яка вимагає свободи для себе і для всіх» (ORR, 45). Навіть якщо маси вдаються до революційного насильства, Сартр вважає, що вони моральні: «скрізь, де з маси народжується революційне насильство, воно відразу стає глибоко моральним. ...робітники і селянський люд, коли вони повстають, є повністю моральними, оскільки вони нікого не експлуатують. ...це їхня спроба сформувати моральне суспільство» [19]. Він додає: «Це одна з причин, чому інтелектуал нічому не може їх навчити». Інша причина, чому інтелектуал має прийняти точку зору знедолених, полягає в тому, що, незалежно від того, наскільки містифікованими і обдуреними вони можуть бути, вони становлять переважну більшість і мають лише радикальний погляд на суспільство, оскільки бачать все знизу. Бачити буржуазне суспільство знизу, стверджує Сартр, є глибшою позицією, оскільки це означає бачити його таким, яким воно реально є: жорстоким і гнітючим [20].

Вкотре я захоплююсь прихильним вибором Сартра на користь пригноблених і цілком згоден, що постійне насильство, від якого вони потерпають, показує брехливість будь-яких заяв, що теперішні суспільства пропонують справжнє людське життя для всіх. Більше того, оскільки вони становлять переважну більшість людей, то це є моральною підставою для того, щоб надати перевагу інтересам і світогляду пригнобленим. Я також згоден, що для інтелектуалів, які хочуть їм служити, суттєвим є те, щоб бути тісно пов'язаними з масами. Проте, як я вже казав неодноразово раніше, віра Сартра в їх сприйняття і моральне оцінювання здається надмірною. З одного боку, і він з готовністю визнає це, маси, або пригноблені, не є монолітною групою, а являють собою конгломерат груп, інституцій і серійних індивідів, і між ними існує багато розбіжностей [21]. З іншого

боку, я не знаю емпіричних доказів, які підтримали б його твердження, що пригноблені назагал мають правильне розуміння суспільства, і що вони менш егоїстичні, менш схильні до пригнічення і більш віддані свободі та створенню добробуту для всіх, ніж інші. Оскільки Сартр, як звичайно, також визнає, що маси можуть бути настільки містифіковані й обдурені, що вони нічого не знають і не знають, як діяти заради їхніх справжніх інтересів, то здається необґрунтованим стверджувати, що вони краще бачать суспільство таким, яким воно є в реальності, і що вони завжди прагнуть до справжньої моральної мети. Чесно кажучи, я підозрюю, що романтична віра Сартра в радикальне добро і сприйнятливість пригноблених пов'язана, принаймні частково, з тим, що він сам, як дрібнобуржуазний інтелектуал, не тільки ніколи не був робітником, але й ніколи не був, наскільки я знаю, в будь-яких близьких стосунках з членами цього класу, не кажучи вже про тих, хто насправді жив у бідності.

Щоб завершити огляд праць Сартра після Римської лекції і світла, яке вони проливали на його другу мораль, ми переходимо до дослідження ним біографії Гюстава Флобера, до твору, про який Сартр каже, що в ньому можна знайти «конкретну мораль» [22].

Підрозділ 2. «ІДИОТ У СІМ'І»

Праця «Ідіот у сім'ї» була останнім, опублікованим за його життя Сартровим твором, який в якомусь сенсі є кульмінацією його думки, де маємо синтез екзистенціалізму, психоаналізу і марксистської соціології, який він оригінально обстоював у праці «Проблеми методу». Його метою було не лише вивчення індивіда, який сильно вплинув на розвиток французької літератури, а й дістати відповідь на питання: «Що в цьому відрізку часу ми можемо знати про людину?». Нині, стверджує Сартр, «людина ніколи не є індивідом; було б більш доречно називати її одиничність універсальною» (FI, I, ix). Тобто особистість зумовлена подвійно: загальними культурними патернами і структурами свого часу, а також унікальною інтерналізацією та відповіддю на ці даності через її вільні проекти, завдяки яким вона створює сама себе.

Якщо спробувати дати хоча б загальне резюме праці «Ідіот у сім'ї», то це завело б нас досить далеко. Тому я не буду надто пере-

йматися конкретними подробицями життя Флобера, для моїх цілей достатньо тієї загальної точки зору, яку Сартр виробив щодо людського становища. Іншими словами, я сконцентруюся на універсальному боці одиничної універсальності Флобера і зосереджусь на тих загальних поняттях, які, здається, безпосередньо стосуються його другої етики.

По-перше, слід зазначити, що Сартр визнає величезне значення соціальної детермінації щодо особистості. Ми укорінені в нашій передісторії, пише він, і ця передісторія стосується нас передовсім через наше дитинство та спосіб поведінки наших батьків, особливо матері. «Конституція» дитини по суті формується через її відносини з матір'ю, і ця конституція ніколи не може бути повністю подоланою: «завдяки самій особистості матері... дитина маніфестує себе. ...вона буде виліплена в своїй нередукованій одиничності тим, чим вона (матір) є» (FI, I, 47, 50). В цьому особливому випадку з Гюставом Флобером Сартр реконструює (майже не посилаючись на історичні дати) те, що напевно трапилось. Мати Гюстава не любила його, оскільки вона хотіла дівчинку і тому була переконана, що він скоро помре, як це було з двома її попередніми синами. Вона була лише «матір'ю за обов'язком», яка сприймала і задовольняла кожную потребу свого немовляти, але без любові. Результатом такої материнської уваги було те, що фізичні потреби Гюстава задовольнялися навіть ще до того, як він їх виражав, але за відсутності ніжності: іншими словами, без задоволення його «потреби бути любимим». Ця фрустрація «формувала» і «пронизувала його і перетворювалася в середині нього на якесь збіднення його життя – органічне страждання і різновид невдячності в глибинній основі досвіду» (FI, I, 129–130). Довічний брак самооцінювання і пасивність Гюстава стали відповіддю на цю ситуацію.

Якби дитина була улюбленцем своєї матері, узагальнює Сартр, то «вона поступово розкривала б своє буття-об'єкт як своє буття-улюблене». Вона сприймала б себе як цінність, і це насправді було б те, що вона носила б із собою усе своє життя. Слова Сартра щодо необхідності і «припасування» любові для людського розвитку заслуговують на дещо задовге цитування: «Інший – тут, розсіяний, від першого дня в цьому відкритті, яке я сам здійснюю через моє пасивне сприйняття іншості. Тобто через постійне маніпулювання моїм тілом з боку сил, що є чужими, обслуговуючи мої потреби.

Навіть на цьому рівні, втім базовому, любов затребувана. ... В такі моменти саме через це припасування [NB], дитина ...сприймає себе в зовнішньому і внутрішньому середовищі дитинства. Потреби йдуть від неї, але перший інтерес, яким вона прив'язується до своєї особи, походить від турботи, об'єктом якої вона є. Іншими словами, якщо мати любить її, то вона поступово відкриває своє буття-об'єкт як своє буття-улюблене. ... вона стає *цінністю* в своїх власних очах як абсолютна мета габітального процесу. Набуття дитиною цінності через турботу зачіпає її тим глибше, чим більше ця ніжність проявляється. ...дозвольте дитині один раз у її житті – в три місяці, в шість місяців – відчуті цей тріумф самоцінності; вона – людина; ніколи в своєму житті вона не зможе відродити найвищу насолоду цього суверенітету або забути його» (FI, I, 129, п. 2). Досвід улюбленого буття і, відтак, ціннісного буття є вирішальним, не лише для самоповаги, а й для розширення досвіду, що існування має мету і що життя вартує того, щоб прожити. «Дитина мусить мати *повноваження на те, щоб жити*, – писав Сартр, – батьки є тими авторитетами, які видають цей мандат» (FI, I, 133). Він мав на увазі, що батьківська любов необхідна для дитини (а пізніше – для дорослого), щоб вірити, що життя має мету, місію, підставу для існування. Їхня любов необхідна для неї, щоб сприйняти себе як такою, чиї дії є значимими і необхідними для інших; їхня любов «перетворюватиме [її] самоцентрованість у дарунок; досвід буде відчуватися як *вільний досвід щедрості*» (FI, I, 134). «Коротше кажучи, любов Іншого є основою і гарантією об'єктивності цінності індивіда і його місії; ця місія стає суверенним вибором, що дозволяє і викликає в особистості присутність самоцінності» (FI, I, 135).

Так само щодо Гюстава Флобера Сартр пояснює відсутність у останнього самоцінності впливом його батька, який, наголошуючи, що його син ніколи вчасно не готовий і сміхотворний, називав його «ідіотом у сім'ї». Відсутність самоповаги і любові до себе, спричинена його батьками, означала, що Гюстав ніколи не бачив себе здатним сприяти в чомусь іншим або світові, і в цьому полягав корінь його нудьги й апатії, так само, як і його відризи до людяності. Сартр знову узагальнює, що ті, хто не люблять себе, не можуть любити інших, і їхнє цілісне сприйняття світу не буде кольоровим через брак їхньої самооцінки; в їхніх очах сама реальність буде здаватися малозначущою і сповненою ненависті. Саме в цьому при-

чина того, що Флобер віддавав перевагу уявному перед реальним, стверджує Сартр [23]. В одному цікавому аналізі з епістемологічним вступом він також зазначав, що пасивність і відсутність у Гюстава любові до себе результуються в його нездатності особисто сприймати незаперечні істини, висловлені іншими. Він ніколи не брав на себе ініціативу віднайти інтуїтивно очевидність, яка могла б підтвердити чи спростувати їхні твердження. Відтак він міг лише пасивно сприймати те, що йому кажуть; тобто він міг лише вірити [24].

Звичайно, в його житті були й інші люди, які також впливали на його розвиток, але жоден з них не був таким впливовим, як його батьки, оскільки саме вони визначили його базову конституцію, яку ніколи не можна було виправити. Очевидно, Сартр тут стверджує, що деякі риси характеру встановлюються в дитинстві ще до того, як індивід матиме будь-який вільний вибір щодо них. Він змушений був визнати обмеженість людської свободи в індивідові більше, ніж припускав раніше, як це мало місце в першому періоді його особистої історії. Це не означає, що індивід повністю детермінований, але це означає, що його свобода є досить обмеженою і що протягом усього свого життя він повинен буде зважати на дану конституцію, а також намагатися її перевершити.

Як це постає у Сартра, «структури цього сімейства інтерналізувалися у стосунках і реекстернізувалися на практиці, завдяки чому дитина робить себе такою, щоб бути тим, чим інші мали зробити з нього» (FI, II, 3). В інтерв'ю 1975 р. щодо праці «Ідіот у сім'ї» він висловлюється ще сильніше: «у певному сенсі, усі наші життя наперед визначені від того моменту, як ми народилися. Ми призначені для певного типу дії від самого початку ситуацією в сім'ї і суспільстві в будь-який даний момент. ...Приреченість є тим, що відновлює для мене детермінізм». Втім, він поспішає додати: «Я не хочу сказати, що цей різновид приречення виключає будь-який вибір». Опції все ж залишаються, але тільки «обумовлені варіанти» [25]. Ще сильнішим постає його твердження в інтерв'ю, які передували публікації праці «Ідіот у сім'ї», де він каже, що свобода – це «незначний рух, який робить з тотально зумовленої соціальної істоти того, хто не відтворює повністю те, що його зумовлення йому нав'язало» [26]. Ось така вражаюча кульмінація еволюції Сартрової точки зору щодо людської свободи, еволюції, відправним пунктом якої, як ми бачили, була віра в абсолютну і

необмежену природу цієї свободи!

Що з цього є суттєвим для другої етики? Якраз саме це: людське існування від початку радикальним чином залежить від інших і від їхньої зумовленості. Отже, він чи вона досягнуть людської повноцінності (інтегральної людяності), мети другої етики, саме тією мірою, що інші, особливо його або її батьки, конституують або зумовлюють його чи її в позитивний спосіб. Крім того, це – поняття потреби, центральне в його другій етиці, яке Сартр неодноразово застосовує, щоб прояснити цю позицію. Постійно підкреслюється потреба бути любимим, потреба у схваленні себе як цінності, розгляді себе як мети і ніколи як засобу. Як ми бачили, така любов потрібна не тільки для власної самоповаги індивіда, а й для його чи її позитивного оцінювання реальності. Брак любові спричинив те, що Гюстав Флобер завжди відчував цей дефіцит і намагався втекти від реальності, а це спонукало його впродовж усього свого життя шукати свою цінність не в собі, а отримати від інших. Так він намагався отримати схвалення спочатку як актор, потім – як драматург, пізніше – як поет і, нарешті, як романіст. «Ідіот у сім'ї» – це чи не найперша робота, в якій Сартр підкреслює залежність людської істоти від інших. Справді, така залежність була головною складовою його першої етики. Але в жодній іншій праці він не поширював цю залежність і психологічну зумовленість індивіда іншими до дитинства, і він не описував її так докладно і не висловлював це так ясно в термінах людської потреби бути любимим.

У праці «Ідіот у сім'ї» не лише наголошується на необхідності інших для самоцінності людини, в ній також підкреслюється їх важливість для її самопізнання. Флобер – це індивід, «відчужений через хибну самосвідомість, закладену в нього» (FI, I, 496). Через пасивність, індуковану в нього відсутністю любові і турботи з боку матері і судженнями його батька щодо його недолугості, Гюстав не сприймав себе як агента або можливого дієвця в світі. Він не визнавав себе вільною практикою, здатною до зміни реальності, і ось чому намагався знайти притулок в сфері уяви. Знову в цьому пункті Сартр робить узагальнення («моя оповідь стосується *дитей*, а не лише Гюстава зокрема» [FI, I, 132]) і висловлює його в термінах потреб [27]. Діти, каже він, повинні випробовувати свої потреби, як «суверенні вимоги» щодо світу і, отже, як рудиментарні проекти і дії. Якщо вони визнають себе такими, то вони потребують бути схваленими,

як агенти або як потенційні агенти, тобто, як особи, які можуть ефективно рухатися самі, щоб діяти на світ для досягнення своїх цілей і задоволення своїх потреб. Водночас вони потребують любові інших, щоб бути впевненими, що вони роблять щось цінне, що у них є місія або мета в житті. Позбавлені любові до себе і визнання себе як вільних агентів з наявною метою, вони стануть пасивними об'єктами для інших і глядачами цього світу, а можуть спробувати втекти в царство уяви, подібно до Флобера. Як я згадував раніше, нездатність діяти або відчувати себе агентом мають також серйозні епістемологічні наслідки. Це означатиме, що вони будуть не в змозі відчувати або задовольняти свою *потребу*, особисто шукати і схоплювати докази для того, щоб перевірити істинність або хибність того, що пропонується їм щодо них самих та їхнього світу [28].

Звичайно, наполягання Сартра на залежності самосвідомості і самопізнання людини від інших збігається з міркуваннями, які він висловлював у багатьох працях, написаних після «Буття і Ніщо». На той час, коли він писав «Ідіот у сім'ї», він був досить далеко від своєї ранньої точки зору, що кожна свідомість для себе є дорефлексивно прозорою і що вона не має потреби в інших для свого самоусвідомлення. Він легко визнає, що люди через їхнє раннє формування в сім'ї можуть радикально неправильно розуміти себе і своє оточення; вони можуть, наприклад, майже нічого не знати про свою свободу. Однією з причин, чому Сартр так легко допускає це зараз, є та, що в своєму дослідженні Флобера він об'єднує тіло і свідомість більше, ніж будь-коли. Як він це описує, раннє формування людини з боку інших не є ясним і усвідомленим досвідом самосвідомості, а досвідом тілесним; і це зумовлення закарбовується не в чистій вільній свідомості, а в тілесному я. Очевидно, що дитина відчуває своє існування як улюблене через дотик, ласки і слова інших. Точно так само вона відчуває свою власну рудиментарну практику, як тільки починає маніпулювати своїми кінцівками і фізичними об'єктами навколишнього середовища. Справа в тому, що такі переживання, хоча, звичайно, і не без усвідомлення, відбуваються не в повністю самопрозорій свідомості, а в ретельно підігнаному тілесному я, в яке самосвідомість приходить, тією мірою, якою це можливо зробити, тільки з плином часу і через інших.

У випадку з Флобером, як ми бачили, той факт, що в дитинстві він не був доглянутий з любов'ю, призвів до пасивності протягом

усього його життя. У підсумку, коли він пізніше опинився в нестерпному становищі – бажаючи стати письменником, але маючи користися своєму батькові і стати юристом, – він не міг чітко і логічно вибрати одну з цих альтернатив: «вибір ... [був] з самого початку недоступним для нього» (FI, IV, 44). Натомість, як доказ єдності його свідомості і його тіла, він відчув і виявив свій психологічний стрес фізіологічно – через безсоння, нічні кошмари, нестачу енергії і, врешті-решт, через нервові напади і хворобу (Сартр каже, що це була істерія), що зробило для нього неможливим виконання волі батька. І Флобер, і Сартр інтерпретували ці фізіологічні прояви не просто як вплив зовнішніх причинних факторів, а й як навмисні і, отже, як усвідомлені певною незрозумілою мірою. Тобто, хоча його поведінка не була свідомо обрана або наміром за повною свідомістю, тілесність Флобера, каже Сартр (з цим погоджується і Гюстав), була задіяна в організації прихованої «стратегії», метою якої було вирішити його дилему. І його хвороба так і вчинила, зробивши подальші заняття юриспруденцією неможливими і надаючи йому вільний час, щоб писати. Отже, тут, у своїй останній роботі, Сартр описує єдність свідомості і тіла, подаючи тілесну поведінку як навмисну, і в цьому сенсі свідому, діяльність; діяльність, яка, однак, відбувається нижче рівня явного або чітко усвідомленого обмірковування і прийняття рішення. Справді, міра, якою така умисна поведінка (цілеспрямована, але не чітко і не усвідомлено обрана) не є вільною, лишається неясною навіть для індивіда, який це зробив [29]. Зайве стверджувати, що міра моральної відповідальності для такої поведінки також лишається неясною.

Я повинен додати, що, незважаючи на його наполегливе отождолення я і свідомості з тілом, Сартр продовжує заперечувати те, що людина володіє якимсь різновидом генетичної обдарованості, принаймні, наскільки це стосується розумових здібностей чи вроджених інтересів і схильностей. Інтелект, специфічні таланти і схильності – усе це, стверджує він, результат того способу, згідно з яким суспільство розглядає і розвиває потенційні можливості своїх членів: «бовдур і вундеркінд обидва є потворами, двома жертвами інституту сім'ї та інституціолізованої освіти» (FI, III, 24). Він зазначає, що Гюстав Флобер від народження не був більш чи менш обдарованим чи схильним займатися наукою чи мистецтвом, ніж його старший брат, який став лікарем. Сартр пропонує, без

будь-яких доказів, підтримати його точку зору, що навколишнє середовище є визначальним, і взяти до уваги його наголос на тілесному характері я та його визнання, що існують тілесні «соматичні дані» і «органічні задатки» [30]. Утім, його позиція здається досить сумнівною. До того ж, як я вже згадував у підрозділі 1, це, безперечно, не пояснює, чому він вважає, що всі людські істоти однаково здатні бути інтелектуалами, працівниками, політично мудрими і культурними і, відтак, повною мірою брати участь у прямій демократії безкласового суспільства.

Нарешті, в праці «Ідіот у сім'ї» можна знайти (більше, ніж у будь-якій іншій роботі цього періоду другої етики, в тому числі і в Римській лекції), що Сартр повертається до ідеї своєї ранньої повісті «Нудота» і наголошує на центральній темі своєї думки. Це – ідея, що всі людські істоти, через те, що вони випадкові, не необхідні і конечні, шукають значимість свого життя, сенс і мету, які сутнісно роблять їх чимось або кимось і, таким чином, надають необхідність їхньому існуванню. Люди бажають абсолютного, нескінченного, каже Сартр; вони прагнуть повноважень на своє життя, які могли б надходити лише від всемогутнього, нескінченного буття, люблячого Бога, який створив їх для якоїсь мети в своєму великому задумі і який, відтак, виправдовує їх. Це одна з наших «найфундаментальніших потреб», стверджує Сартр і ототожнює її з «релігійним інстинктом». Вона, звичайно, не може бути задоволеною: «Конечність робить їх [істот] навіженими через недосяжність нескінченного», – пише він. «Буття ... створило нас у такий спосіб, що ми не можемо ні знайти його, ні відмовитися від цього пошуку» (FI, I, 567).

Щодо цього бажання чи потреби у нескінченності цікавим є те, що воно не постає таким, щоб бути повністю тотожним бажанню бути Богом, висловлюваним раніше. «Релігійна» потреба описується, як потреба у повноваженні чи виправданні, наданому Богом, а не як потреба бути Богом, *ens causa sui*, і дати самому собі свою власну причину для існування. Сартр зображує Флобера, як такого, що бажає знищити, а не зберегти свою особисту конечність, водночас стаючи безкінечним Усім [31].

Як собі уявляв Сартр, Флобер розуміє також, що його прагнення до нескінченного ніщо і ніхто в цьому світі не може задовольнити, а тому він прагне реалізувати його, відкидаючи реальне на користь уявного. Він сподівався (здебільшого у вигляді нечітко відчу-

тного наміру, а не як чітко продуманого проекту), що чомусь через його нещастя, його ненависть до світу і до себе, і його невдачі, йому дивним чином буде надано дар художнього генія і він стане обра-ним Богом, якого він пристрасно бажав (і потребував), але заперечу-вав. Отже, Флобер грає космічну гру програних перемог і пропонує «теодицею невдачі» [32]. Однак наприкінці свого життя, коли світ навколо нього став розвалюватися через поразку Франції від Пруссії, його неминучий фінансовий крах і зменшення його творчої сили, Гюстав зрозумів, говорить Сартр, що неможливо втекти від реальності; література, ця сфера уявного, не є засобом порятунку. Події історії, зокрема реальність інших, блокують всі можливі засоби втечі від реального. Врешті-решт уявляти означає просто «доставити себе Іншим, віддати себе на їхню милість», і, мабуть, Флобер побачить себе справедливо покараним за все зроблене ним [33].

Підрозділ 3. ПІДСУМОК

Отже, твори, що написані протягом десятиліття після Римської лекції і які фактично є останніми з того, що Сартр написав і опублікував, становлять досить важливий внесок у наше розуміння цієї другої етики.

Різні есе, виступи та інтерв'ю цього періоду допомагають зібрати більше матеріалу щодо політичного виміру морального ідеалу Сартра. Вони дають чітко зрозуміти, що місто цілей в «Зошитах з етики», вільне середовище вільних людських стосунків в «Критиці», безкласове суспільство, що згадується в багатьох роботах, повинні бути реалізовані в радикально децентралізованому демократичному соціалізмі. Це буде суспільство взаємної поваги і відкритого діалогу, в якому всі люди будуть оволодівати знаннями і здійснювати владу, яка дозволить їм спрямовувати і керувати соціальними, економічними, політичними і культурними структурами, які функціонуватимуть так, що через них кожен може стати *людиною*.

Зі свого боку, у праці «Ідіот у сім'ї» визнається центральна роль людських потреб, які спершу були виокремлені в «Критиці», а потім стали основою моралі в Римській лекції. У Сартровому дослідженні Флобера, більш докладно, ніж в будь-якій іншій роботі, яку він видав, описано першорядну важливість потреби людини в тому,

щоб бути поцінованою і улюбленою з боку інших, і, отже, нашу цілковиту залежність один від одного в досягненні людської само-реалізації або інтегральної людяності. Поряд з наголосом на нашій радикальній взаємозалежності в праці «Ідіот у сім'ї» також підкреслюється наша абсолютна зумовленість іншими, починаючи з дитинства. Знову ж таки, більше, ніж в будь-якій іншій своїй праці, Сартр визнає внутрішні і зовнішні обмеження, іноді суворі, які наше соціальне й історичне оточення накладають на нашу свободу і навіть на наше самоусвідомлення її. У свій власний спосіб він також чітко показує необхідність звільнити людей від людських відносин і структур, які заважають їм стати повністю людиною.

Насамкінець, хоча в своєму дослідженні Флобера Сартр відно-влює своє переконання, що людські істоти бажають *абсолютного* сенсу і виправдання, які позбавлять їхнє життя випадковості, він, як і раніше, стверджує, що цей «релігійний інстинкт» не може бути задоволений. Всі спроби втекти від реальності, щоб задовольнити потребу в нескінченності або в Богові, лишаються (в термінах «Буття і Ніщо») приреченими на провал. Остаточною ідеєю Сартра в праці «Ідіот у сім'ї» продовжує бути та, що це відбувається лише з людьми і що тільки людські істоти здатні надавати сенсу і мету своєму жит-тю і цьому світові: «сене і нонсене у людському житті, в принципі, є людськими, і приходять до дитини від самої людини» (FI, I, 134). Такий сене надійде від людей люблячих і тих, які підтримують один одного в *цьому* світі і працюють разом, щоб створити свою спільну людяність шляхом побудови суспільств, які відповідають потребам усіх. «Справжній гуманізм», говорить Сартр, «повинен брати *ці [потреби]* як *відправну точку* і ніколи не відхилятися від них» (FI, IV, 264). Справжній гуманізм може бути побудованим тільки на взаємному визнанні людьми своїх людських потреб і їхніх прав на їх задоволення [34].

CHAPTER 8

1. SP-L/S, p. 52; “Interview with Jean-Paul Sartre” in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, p. 22.
2. Насправді це – цитата від Pierre Victor (Benny Levy), одного з інтер-в’юерів Сартра, але Сартр казав, що він з цим згоден. Див. також: ORR, pp. 306–307; “Czechoslovakia: The Socialism That Came in from the Cold,”

- trans. J. Matthews, in *Between Existentialism and Marxism* (London: NLB, 1974), p. 86; "France: Masses, Spontaneity, Party," trans. J. Matthews, in *ibid.*, pp. 135–136; SP-L/S, p. 78.
3. "Czechoslovakia," pp. 112–115. See also *ORR*, pp. 234–236, 251–253.
 4. G. Hunnius, et al., *Workers Control* (NY: Vintage Books, 1973), Part III; M. Carmoy and D. Shearer, *Economic Democracy* (Armonk, NY: M.E. Sharpe Inc., 1980); D. Jenkins, *Job Power* (NY: Penguin, 1974).
 5. Див. повністю обговорення: *ORR*, pp. 305–307. See also *ORR*, p. 108; "Elections: A Trap for Fools," trans. P. Austin and L. Davis, in *Life/Situations*, pp. 204–210.
 6. "The Maoists in France," in *Life/Situations*, p. 171; "Justice and the State," *ibid.*, p. 197; "Sartre Accuses the Intellectuals of Bad Faith," interview with J. Gerassi in *New York Times Magazine* (October 17, 1971), p. 119.
 7. "What's Jean-Paul Sartre Thinking Lately?" interview with P. Benichou, trans. P. Southgate, in *Esquire* 78 (December 1972), p. 208.
 8. *Ibid.*; *ORR*, pp. 47–48, 76, 234–235, 345–352; *SV L/S*, pp. 52, 84; "The Itinerary of a Thought," in *Between Existentialism and Marxism*, p. 57. Статті Сартра щодо Чехословаччини, "Czechoslovakia: The Socialism That Came in from the Cold," і щодо Басків в Іспанії, "The Burgos Trial," in *Life/Situations*, чітко показують його визнання, що соціалізм є аналогічним поняттям.
 9. *SP-L/S*, p. 63; "The Maoists in France," p. 171; "Czechoslovakia," pp. 114–115; *ORR*, pp. 300–305.
 10. *SP-L/S*, pp. 167–168; "Elections: A Trap for Fools," pp. 200–202; *ORR*, pp. 139–146; 168–171; "The Maoists in France," pp. 166–169.
 11. *ORR*, pp. 77, 185–186; *SP-L/S*, pp. 11–13, 62–63, 69.
 12. *ORR*, pp. 71, 288, 300–305; "The Maoists in France," p. 167; "Interview with Jean-Paul Sartre," in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, p. 33; "What's Jean-Paul Sartre Thinking Lately?," p. 282.
 13. *ORR*, pp. 71, 325; "The Itinerary of a Thought," pp. 62–63; "I am no longer a realist," interview with P. Verstraeten, trans. B. Kingston, in *Sartre Alive*, p. 97.
 14. "The Purposes of Writing," in *Between Existentialism and Marxism*, pp. 30–31; "France: Masses, Spontaneity, Party," p. 129; *SP-L/S*, pp. 83–84; "Justice and the State," p. 179.
 15. "Justice and the State," pp. 178–79; *ORR*, p. 76.
 16. "Sartre Accuses the Intellectuals of Bad Faith," *ORR*, pp. 40, 83; *SP-LA P-53*; *SBH*, pp. 96–97, 102–103; "A Friend of the People," in *Between Existentialism and Marxism*, pp. 294–296; "I am no longer a realist," pp. 84, 96.
 17. Quoted by Aronson, *Jean-Paul Sartre*, p. 322.
 18. "France: Masses, Spontaneity, Party," pp. 124–125.
 19. "The Maoists in France," p. 170.
 20. "A Plea for Intellectuals," in *Between Existentialism and Marxism*, pp. 255–256; "The Maoists in France," p. 167.
 21. "France: Masses, Spontaneity, Party," pp. 119–123. See also *ORR*, pp. 45, 336–337.

22. *SBH*, p. 77. An excellent summary of *The Family Idiot* is Barnes's *Sartre & Flaubert* (Chicago: University of Chicago, 1981).
23. *FI*, I, pp. 132–145.
24. *FI*, I, pp. 154–158, 163.
25. “On the Idiot of the Family,” in *Life/Situations*, pp. 116–117.
26. “The Itinerary of a Thought,” p. 35. Див. також: “Conversations with Jean-Paul Sartre,” in *Adieux*, pp. 352–354, 358–359.
27. *FI*, I, pp. 129–137.
28. *FI*, I, pp. 151–158, 163; *L’Idiot de la famille* (Paris: Gallimard, 1972), III, p. 223.
29. *FI*, I, pp. 183–184, 355; IV, Chapters 16 and 17; *L’Idiot*, II, 1771–1810. Сартр говорить про Флобера, як про «жертву і агента своєї хвороби» (*FI*, IV, 31). Див. також: *Sartre & Flaubert*, pp. 204–231, 415–418.
30. *FI*, I, pp. 48, 107–110.
31. У досить розлогому підрозділі, що має назву «Інша ідеологія» (*FI*, I, pp. 487–592), Сартр обговорює бажання і потребу Гюстава в нескінченності, а також його нездатності/несхильності вірити в Бога, і він (Сартр) робить узагальнення щодо цього релігійного інстинкту і потреби стосовно всіх людей. Див. особливо: pp. 496–499, 505, 520–521, 531, 542–549, 555–556, 559–560, 566–567, 587. Див. також: *FI*, II, pp. 412–413. Існує багато паралелей між цим підрозділом твору «Ідіот у сім’ї» і автобіографічною повістю «Слова» [*The Words*, trans. V. Frechtman (New York: Braziller, 1964)], pp. 61–65, 112, 156–159, де Сартр говорить про своє власне бажання стати Богом, або чимось подібним до Бога, щоб виправдати своє існування.
32. Більшість інтерпретацій Сартра ґрунтуються на його аналізі часткової версії Флобера щодо авторів середньовічної казки «Легенда про Св. Жульєна, госпітальєра» (*FI*, III, 329–357). Цей аналіз є частиною докладного обговорення (на 200 сторінок) різних способів, якими Флобер грав, або краще – присвятив своє життя грі в програні перемоги (pp. 151–357).
33. Цитата з *L’Idiot*, III, p. 585. Мої коментарі в основному збігаються з інтерпретацією Барнса (Barnes) в його праці «Сартр & Флобер», pp. 297–309 щодо менш чіткого фінального підрозділу *L’Idiot*, III, p. 445 ff. Однак існує дещо, а саме – ця «Легенда про Св. Жульєна» (в якій він, згідно з Сартром, символічно представив свою віру в програні перемоги), яка була написана найпізніше в житті Флобера, що суперечить тій думці, що Флобер зрештою відмовився від гри в програні перемоги. Утім, щоб там не було, у випадку з Гюставом Флобером, цілком очевидно, що Жан-Поль Сартр не вітав спробу останнього досягти спасіння втечею від реального в сферу уявного.
34. *FI*, II, p. 413.

*Г.П.Ковадло,
кандидат філософських наук
заступник директора Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України*

КОМУНІКАЦІЯ З «ІНШИМ» ТА ТОЛЕРАНТНИЙ ДИСКУРС У СУЧАСНОМУ СВІТІ

«Інший», як каже Еммануель Левінас, є невіддільним від Я, або Самості, адже він суттєво необхідний для утворення самого Я та його світу. Водночас «Інший як чужий» не може бути «поглинутим» жодним Я та ніяким Своїм. Хоча Своє завдяки Чужому може виявитись «цілим і загальним», як зазначає Бернгард Вальденфельс, тобто «групуватись навколо великих і малих центрів», що не раз відбувалося в ході людської історії. Але розрізнення Свого і Чужого, про яке йдеться, має мислитись як «нередукований поділ» (Едмунд Гуссерль), з якого не може впливати «центробіжного руху». «Поділ на Своє і Чуже відповідає радше мережі «одного в одному», де Своє та Чуже переплітаються, де є вузлові пункти та перехідні зв'язки, але немає ніяких центрів» [1, 121], з якими пов'язують утворення єдиної вертикальної загальності, що уніфікує всі інші види узагальнень. Взаємовідношення між Я, «відзначеним рисами чужості», та Іншим не можна описувати ні в сенсі їх принципових відмінностей, ні в сенсі жорсткої опозиції, бо в такому разі вони були б не діалогічними категоріями, а радше діалектичними, застерігає той самий Б.Вальденфельс. «Як у випадку сну і неспання, здоров'я та хвороби або у випадку відмінності статі та зміни покоління, ми завжди перебуваємо з одного боку порогу» [1, 122], а не з двох боків водночас.

Ця «засаднича асиметрія», ця «невзаємність усередині людської взаємності», на якій наголошує також і Левінас, має запобігати тому, щоб, каже Б.Вальденфельс, Чуже зосереджувалось лише на «батьківщині Чужого», бо немає «одного єдиного виду Чужості» чи «одного єдиного виду Між», як і «одного єдиного виду універсалізації». Між Своїм і Чужим, які характеризуються принциповою «множинністю», можуть бути тільки «переходи», але не може

бути «надійних мостів, якими можна було би постійно переходити з одного боку на інший» [1, 122, 123].

Комунікація з Іншим охоплює і передбачає відмінності між Своїм і Чужим, які є засадничими, однак ці відмінності перетворюються на «комунікативну індиферентність» у процесі комунікативного, толерантного дискурсу, спрямованого на віднайдення спільного рішення, консенсусної істини. У процесі такого дискурсу «чужість Іншого зменшується» тією мірою, якою «збільшується спільність і переступаються межі своїх форм життя» [1, 100]. Толерантний дискурс гарантує стосунки взаємності, з яких виникають обопільний обов'язок, добровільні зобов'язання та угоди, взаємозамінність і реверсивність поглядів та перспектив.

Взаємне виконання зобов'язань суб'єктами діалогічного дискурсу має бути в певному сенсі «рівним за цінністю», тобто рівноцінним. При цьому мова не може йти про «повну ідентичність», як зазначає Лон Льюїс Фуллер, оскільки безглуздо обмінювати, «скажімо, книжку чи ідею на точнісінько таку саму книжку чи ідею». Стосунки «взаємності» поєднують людей не тільки через їх «розбіжності», але, здебільшого, саме завдяки цим розбіжностям. Запит на толерантність і на толерантний дискурс виникає лише там, де є розбіжності та «де є соціальна ситуація конфлікту» (Райнер Форст). Саме «в конфлікті принцип самовиправдання вимірюється умовами динаміки толерантного дискурсу» [2, 301].

Взаємини між учасниками толерантного дискурсу «принципово тяжіють до симетричного зрівняння, оскільки з кожною спробою розуміння і з кожним домаганням значущості я переступаю свою власну позицію так, що Чуже не є для мене цілком чужим, а Своє не є суто своїм» [1, 100]. Саме так з'являється інстанція «нейтрального третього» (Б.Вальденфельс), що репрезентує, інтегрує загальний смисл, досягнення консенсусу і значущості, яка має титул «істини», «закону», «совісті». Але комунікативний порядок, спрямований на спільні цілі та на підпорядкування спільним правилам «взаємності», легко може перетворитися на банальний обмін, він легко «економізується» через холод взаємності, бо в такому спілкуванні зберігаються і «розрахунковий еквівалент», відносини вигоди, інтересу. Як зазначає Вальденфельс, «спроба встановити між Своїм і Чужим остаточну симетрію схожа на спробу врівноважити сучасне і минуле, неспання і сон або життя і смерть, ніби поріг, який відокремлює

одне від одного, можна перетинати в обох напрямках залежно від бажання» [1, 105].

Тому елемент асиметрії, який з'являється в лоні симетрії, виникає знову та знову, його нічим і ніколи не можна позбутися, бо він засадничий, як і сама «невзаємність всередині людської взаємності», адже вона нікуди і ніколи повністю не зникає. «Люфт між своїм і чужим світами, між своєю і чужою культурами не можна закрити, і все ж постійно намагаються позбутися його у той чи інший спосіб» [1, 94]. Такою самою мірою час від часу здійснюються спроби поновити логіку диспозицій «або–або» у стосунках «Свій–Чужий».

Сьогодні, коли все ж зникає жорстка диспозиція в дослідженні «Свої–Чужі», завдяки якій підкреслювались фундаментальні для соціального простору відмінності, важливо усвідомити, що Чуже все виразніше та більш «незворотно» входить «до ядра розуму» та «до ядра Свого». За інтелектуальними зусиллями нашого часу, спрямованими на розуміння Іншого та Чужого, можна, безперечно, розгледіти «тіні політики Чужого», пов'язаної з розриванням зачарованого кола закритих суспільств, «політики», яка у високорозвинутих індустріальних країнах зумовлена «відкриттям державних кордонів», «змішанням культурних форм життя», мультикультуралізмом, багатомовністю та ін., «політики», що вже «належить до політики повсякденності» сучасного світу (Вальденфельс), у тому числі й сучасної Європи. Європейське порозуміння сьогодні має своєю передумовою також і те, «що взаємно послуговуються мовою Іншого або разом послуговуються мовою Третього (останнє – у різних формах особливих мов на кшталт латини як наукової та канцелярської мови, французької – як дипломатичної мови, англійської – як мови торгівлі, італійської – як музикальної мови тощо). Чітким показником рівня внутрішньої чужомовності є так звані чужомовні слова, яких може налічуватись велика кількість... Якщо враховувати цю одночасну множинність, можна зрозуміти, що античний грек або римлянин не мав жодного приводу називати себе європейцем. Член однієї з численних родових груп Камеруну, який спілкується з членами сусіднього роду переважно французькою або англійською, а не африканським койне, не може беззастережно називати себе африканцем, окрім як у тому смислі, що Африка дає загальний горизонт життя, який відрізняється від європейського або азійського горизонту життя» [1, 121].

В сучасну епоху, коли відбуваються відкриття кордонів, пересування «меж» на порозі між Своїм і Чужим, між своєю і чужою культурами, між «культурою і природою» (пересування, яке «змішує», але не «знімає» межі), Європа – це вже інша Європа. Тут – усе Інше та не Своє не є вже чимось абсолютно «поза-порядковим», тим, що вилучається зі встановленого порядку або зі Свого, адже «інтеркультурна Чужість відлунюється в інтракультурній Чужості, яка виростає з чужості власного виникнення» (Б. Вальденфельс).

Тому Європа, яка відзначається сьогодні внутрішньою множинністю (мов, культур, етносів тощо), це – «Інша Європа», «Інша ідентичність» – «Європа в множині». Питання про неї постає тепер не з чистого пошуку своєї «тотожності», не з «чистого пошуку себе», а радше з пошуку або, точніше, з відмови від будь-якої тотальності, цілісності, єдності. Поняття тотальності викликає на часі тривогу, бо нагадує важкі й затягі гегелівські догми про закритість системи, про євроцентризм, «який є рафінованою формою етноцентризму, а саме сумішню етно- та логоцентризму, радості відкриття та жаги захоплення, духу месіанства та експлуатації» [1, 117] і який живе очікуванням того, «що Своє завдяки Чужому виявиться цілим і загальним».

Але щойно ми відкидаємо ціле й загальне, що є закритим, перед нами через простір інтерсуб'єктивності виокреслюється Інше, або Чуже у Своєму, «Європа в множині», за висловом Б. Вальденфельса. Наразі «ідентичність Європи», як і самототожність Я, досягається «обхідними шляхами», адже «Своє забруднене Чужим», а Я відзначене рисами Іншості. Немає більше нічого такого, з чим контрастує Європа, зі «Своїм вона також позбулася Чужого» (Юлія Кристева). Тому Європа не є сьогодні чимось тотожним собі у старому сенсі цього слова, чим можна було б «заволодіти». Ідентичність Європи «виникає лише через ідентифікацію та самоідентифікацію тих, хто впізнає себе в ній, як у дзеркалі або в лупі, але ніколи не впізнає себе повністю» [1, 129]. Стосовно своєї ідентичності Європі потрібно пам'ятати, що вона має сенс лише разом з Іншостями, які, як каже Марк Крепон, «завжди діяли в ній», і це стосується нині всього світу загалом.

Тому нові форми інтегральності, інтеррегіональності та інтеркультурності, що сьогодні виникають, ґрунтуються на іншій моделі ідентичності, яка проявляється не у вигляді самототожності чи простої рівності, однаковості (як біологічна, генетична форма ідентич-

ності, незмінна від народження до смерті), а у вигляді «гри взаємokonститууючих посилянь», при яких значення, що виникають, у самий момент їх появи вже неідентичні собі, бо втримують не тільки Своє, а й Інше, і, отже, у них з'являється можливість видозмінюватись, збагачуватись, наповнюватись новим змістом. Відтак ми маємо справу з більш відкритою архітектонікою ідентичності (групової, національної, індивідуальної), яка окреслює те, що притаманне певній групі, нації тощо, з їх прагненнями, але в менш категоричній формі, ніж вважалося досі.

Вимога розглядати «ідентичність на основі Іншості» приводить до того, що національна ідентичність розуміється в такому разі «не як сукупність самодостатніх принципів», що вирізняє, виокремлює одну націю від іншої, а, як зазначає Ентоні Гіденс, «відкрита до трансформацій конструкція на основі культурного діалогу-полілогу з іншими націями» й іншими культурами, при цьому не відкидається прагматична складова, реальні інтереси власної нації-держави в контексті їх «невідвортної зануреності» в процеси глобалізації.

У глобалізованому світі, в якому передання інформації через соціальні мережі, мережу Інтернет стала узвичаєною практикою, ми постійно комунікуємо з тими людьми, народами, хто думає і живе інакше, ніж ми самі, чи то в царині релігії, культури чи як різні етнічні, національні ідентичності. Багатоголосся, множинність, плюралізм і терпимість до цього культурного розмаїття у поєднанні з демократією, яка повсюди поширюється, і є «найважливішою спонукальною ідеєю» (Ентоні Гіденс) не тільки минулого, а й, особливо, нового тисячоліття. І вони тісно пов'язуються між собою.

На щаблі сьогодення виникають явища, які не були знані людством за попередніх часів. Окрім процесів глобалізації та глобального поширення демократії, виникає суголосна останнім процесам «потреба в постійному демократичному оновленні самої демократії», зауважує Е.Гіденс. За лаштунками «експансії демократії перебуває глобалізація» в сучасному світі. Virізняючи нашу епоху, вона, безперечно, не є однотипним процесом, а реалізується в різних формах, однак основна тенденція, що її характеризує, – це рух до макроінтеграції. Але, якщо глобалізація, з одного боку, незворотно і нестримно «відтягує владу і вплив від локальних спільнот», у тому числі й від націй-держав, і «передає їх до глобальної арени подій» (Е.Гіденс), то, з другого боку, таким же незворотним, на думку

зазначеного автора, у процесах глобалізації є зустрічний рух, «пов'язаний із тенденцією до фрагментації у сучасному світі» і, відповідно, залежністю глобалізаційних процесів від того, що відбувається на окраїнах. «За умов глобалізації суттєвим для розуміння відношення «центр – периферія» є обопільна заміненість обох чинників. Тобто те, що донедавна було центром, стає периферійним і, навпаки, локальні субспільноти перебирають вагомість і роль спільноти» [3, 79]. Отже, незважаючи на процеси макроцивілізаційної інтеграції чи, можливо, завдяки їм, нації і в сучасному глобалізованому світі лишаються «потужними чинниками на арені світових подій». І ця роль збережеться за ними ще тривалий час. «Понад усе це, готовність до трансформаційних процесів ґрунтується на розвинутості націй та впевненості їх у власних силах» [3, 80], – зауважує той самий автор.

Усвідомлення національної гідності тих чи інших народів, етносів, груп на основі чіткого самосвідомого вибору ідентичності супроводжується вимогою поваги і терпимості до інших таких самих ідентичностей, які живуть поряд у своїй множинності. І це стає чи не однією з найпереконливіших ознак теперішнього глобалізованого світу.

Сама інтеграція та єднання за сучасних умов глобальних трансформацій можливі не на «унісонній основі» чи на засадах пошуку «одної-єдиної цінності», а як інтеграція у «плюралізмі його варіантів» (Сергій Кримський) і на основі пошуку «консенсусної істини». Принцип сучасного світу вимагає, щоби те, що його має «визнавати» кожний, було показано йому як «виправдане». Істина все більше витісняється консенсусом, тобто «знанням консенсусного розуму», що досягається в толерантному дискурсі. Ми все менше стикаємося з «принциповою критикою», а все більше спостерігаємо «відкритий діалог», який є чільною прикметою нашого часу і водночас прикметою демократії, «...бо демократична система домагається того, щоб замінити відкритим обговоренням справ, – тобто публічним обширом діалогу, – авторитарну владу або заскніле панування традиції» [3, 148, 149].

Мінімальний консенсус сьогодні сягає далеко, навіть якщо він приховує за багатоманітністю термінів, думок недостатню узгодженість і відмінність поглядів. «Переговірна демократія», «мережева кооперація» або «субполітика», а також чесноти «чесного співробітництва», як їх окреслює Джон Ролз, а також терпимість і ввічливість,

розважливості і почуття гідності поширюються як основні поняття сучасного світу. Співробітництво, безперечно, вважає Отфрід Гьофе, дає переваги, бо «...хто педантично опікується тільки своїми перевагами, той не надто прагне кооперації. У зв'язку з необхідністю зважати на егоїзм супротивника, то вже краще й собі діяти так. З іншого боку, хто занадто рано очікує егоїзму від супротивника, той відмовляється від шансів на співробітництво і сам собі шкодить. Для індивіда шлях торують мінімальні переваги, які, в разі позитивних відповідей, поступово перетворюються на інтенсивне співробітництво: посилений кровообіг кооперації та довіри» [4, 203].

У добу трансформацій ми відмовляємося від «принципової універсалізації» – універсалізації, яка перетворюється «на тиск і примус універсалізації» (Б.Вандельфельс), коли чужість Іншого та іншої культури, як і «власна чужість» і «чужість власної культури», зводяться до одного-єдиного моменту, якому підпорядковуються і Своє, і Чуже (Своя культура і Чужа культура). Ми радше сприймаємо заперечення будь-якої абсолютизації, зверхності всезагального над індивідуальним, цілого над неповторним та одиничним, тобто на передній план виходить цінність особливого, неповторного та персонального.

І за таких умов поведінка плюралістичних, ціннісних спільнот, їхня спрямованість на власне визнання не може визначатися виключно «первинними» стосунками взаємної допомоги й солідарності, дружби, любові або правових відносин, що задовольняються сучасним принципом толерантності. Адже їх спрямованість на власне «визнання» пробуджує й активну участь особистісного, індивідуального начала. Ці процеси з особливою силою засвідчують важливість у моєму «індивідуально-особливому житті» Іншого або «іншої особи», але разом з тим мене самого та моєї індивідуальності, – каже Клаус фон Бойме. Толерантність торує собі шлях у сучасному світі не тільки через «староліберальні пасивні сили» – терпіння, дружбу, співробітництво та діалогічні максими, консенсусну істину, вона поєднується в сучасному контексті також з утвердженням всього індивідуального й персонального, з «утвердженням цінності цілісної особистості та її вимог», як зазначав С.Кримський.

Питання про цінність особистості та взагалі про людську цілісність, з якою пов'язані «туга» і «пошук» людиною своєї ідентичності, не може розкриватися як «автономне зусилля самопізнання» (Е.Левінас) чи розумітися як «перманентна незмінність субстан-

ції» (Поль Рікер). Віднайдення цілісності, або «індивідуація», як називає її Левінас, не може здійснюватись як робота самототожності, котра зводить людську цілісність до рефлексивних основ, на яких «ґрунтується внутрішня ієрархія можливого досвіду». Адже в такому разі «внутрішній простір самототожності Я розчиняється в цілісності, де немає місця таїні душі» [5, 223].

У роботі «Пам'ять, історія, забуття» П. Рікер веде мову про дві моделі ідентичності. З одного боку, це – «перманентність незмінної субстанції», яка непідвладна часу. У цьому плані можна говорити про «однаковості» й «самототожності» (*idem mêmêtê*), притаманні «характеру або, точніше, генетичній формулі індивіда, незмінній від зачаття до смерті, як біологічній основі його ідентичності» [6, 8]. Водночас існує й інша модель ідентичності – та, яка передбачає «обов'язок», повинність, те, що іще має статися (становлення). Ця модель ніяк не пов'язана з «незмінністю»; її П. Рікер називає «Самістю». Онтологічному конституюванню особистості внутрішньо притаманна діалектика «однаковості» та «Самості», яка не має нічого спільного з гегелівською діалектикою, бо ми тут не «долаємо» суперечності й не «примирюємо» їх. Нашою метою є встановлення і «утвердження множинності, яка не допускає злиття в єдності: ми, – як би зухвало це не звучало, – маємо намір порвати з Парменідом» [5, 26], – зауважує Левінас. Множинність, плюральність, яка конститується, не допускає «злиття в єдиному», вона є протилежністю «єдності буття» у платонівському сенсі, коли множинність підпорядковується єдиному.

У відносинах з Іншим зазвичай шукали саме «злиття», бо після Платона «ідеал соціальності» вбачали саме у «злитті». Розмірковування відбувалось у руслі того, що суб'єкт у своєму ставленні до Іншого прагне «ототожнитися з ним», зануритися в «колективну представницьку систему» або в загальний ідеал. Це – та «колективність», що промовляє «ми» (Л. Левінас), проголошує зверхність загального над індивідуальним, це – «колективність, що неодмінно упорядковується навколо третього члена відношення, який виступає посередником. Це – колективність навколо чогось загального» [5, 26].

Але зв'язок між Я та Іншим, як і взаємність взагалі, є не просто «колективністю» у зазначеному вище сенсі, як «злиття» одного та іншого в чомусь третьому, – «це колективність, але не спільність і злиття», це «перебування лицем до лица без посередників». Найбільшою

мірою така колективність «дана нам у еросі, де у близькості Іншого цілком утримується і віддаленість, яка є близькістю і парністю» [6, 102, 103]. Ми констатуємо єдність, яка виявляється в багатоманітті, єдність, що містить і віддаленість, і близькість водночас.

Кожна людина існує в «режимі життя» (П.Рікер), яке триває від народження й до смерті, а відтак «ніхто не може залишатися тільки в самому собі», тому й ідентичність людини, що є відповіддю на запитання «Хто Я є?», виявляється не в непорушній і стійкій рівності із самим собою чи «сталості, покладеній у собі і для себе», а постає єдністю, що узагальнює тотальність «Я» через зв'язок у спілкуванні з Іншим і як результуюча із великої кількості її можливостей, що втримує і «парність», і свободу. Бо «первиннішим за свідомість і вибір людини» і первиннішим від того моменту, як людина (як творча істота) збирає себе «в теперішньому, щоби стати сутністю», зазначає Е.Левінас, є її «зближення» з іншою людиною. У своєму житті загалом і в повсякденному існуванні зокрема людина пронизана інтерсуб'єктивністю та відповідальністю, причому відповідальністю не тільки за себе, а й «за Іншого», і саме цією відповідальністю за Іншого вона «розриває сутність».

Суттєвим моментом особистості є те, що вона є «одкровенням істини», але не як «сутність» чи «природа», оскільки істинне знання – то не знання сутності чи природи речей, а знання того, як вони пов'язані у «події спілкування» [7, 105]. Тому ідея особистості, її цілісності потребує доповнення «одкровенням істини через факт буття у спілкуванні», вважає Йоан Зізіулас. Це означає, що тільки у своєму спілкуванні і через нього особа (людина) розмикає замкнутість свого власного буття і засвідчує власну ідентичність й особливість.

Саме ця істина особливого зв'язку з Іншим, зв'язку буття людини та її спілкування (позитивного чи негативного), але щоразу екзистенційного, засвідчує втілення принципу особистісної неповторності людини, вільної від будь-якої напередвизначеності. Будь-яка людина, маючи спільну з іншими природу, спільне єство, сутність, разом з тим виходить за межі цієї сутності, бо підтримує свою власну природу в особливий та унікальний спосіб, оскільки вона є «екзистенційним фактом взаємин і спілкування». Людина – особистість, а це означає як етимологічно, так і на практиці, що вона має «лице», звернене до «когось або чогось», постає перед «кимось або чимось» і саме в акті спілкування виходить до Іншого,

аж до трансцендентного (Е.Левінас). У цьому сенсі особистість є тим «обриєм», на тлі якого її «істина існування» розкривається не просто як природа чи сутність, що підлягає «індивідуалізації та рекомбілізації», а й як «неповторний образ цілого», як «монада» (Е.Левінас) або як «кафолічність буття» (Христос Яннарас). Як зазначає Левінас, «тією мірою, якою Я єсмь, Я є монада. Саме завдяки моєму акту існування у мене немає ні вікон, ні дверей, а зовсім не тому, що Я втримую в собі «щось», чого не можу передати» [5, 27, 28].

Те, що належить лише мені, – це не тільки те, що укорінене в моє буття, а й те, що ніколи не передається. Шлях до самого себе, до «власного дому» не можна помислити сьогодні без Інакшості, Чужого, без загальнолюдського та без відображення цього загальнолюдського в індивідуальних іпостасях власного буття. Бо ціле й загальне, як воно розуміється в наш час, зовсім не виключає плюралістичності форм свого функціонування, кожна з яких може ставати «індивідуальним виявленням загального», а саме індивідуальне, навпаки, – це «не просто одиничне, а єдине, яке спроможне втілювати увесь світ, втискуючи його в межі особистості» (С.Кримський).

Інакшість є «неусувним конституентом людської фундаментальної ситуації». Вона сама, вважає Отфрід Гьофе, існувала б навіть тоді, коли би планетарна структура єдності розчинила і знищила обличчя культурних індивідуаліцій: «Поряд із крихкостями й асиметріями первинний світ конститує суттєва фундаментальна риса – антропологічна інакшість (*Alterität*), тобто віддаленість і чужість історичних народів та їхніх культур у просторі й часі... *Principium individuationis* стосується не лише окремих індивідів, але й так само етносів і їхнього культурного життєсвіту. А... антропологічна інакшість має визначатись як багатство і повнота історично конкретних життєвих форм – *Individuum est ineffabile*. Як для окремого людського індивідуума, так і для стилю культури слід бачити і зважати на внутрішню безконечність і трансцендентальну індивідуальність, яка забороняє насильницьке збирання і репресивну дискримінацію згідно з аргіогі запозиченими лише з власної культури критеріями. Внутрішня безконечність індивідуальності висловлює традицію в такому формулюванні, що логос розкривається на незліченні зірки, які освітлюють і осягають усіх взаємно» [4, 197, 198].

Відношення, що узагальнює сьогодні єдність через зв'язок у спілкуванні з Іншим, Інакшим, Чужим та із трансцендентним, є

незрівнянно унікальним і важливим. Адже саме у взаєминах і спілкуванні увиразнюється і визначається особистісне існування етносу, народу, людини, їхніх модусів буття, і саме так забезпечуються інтелектуальні умови єдності людства, що включають як можливості етнічної, національної та ін. єдності, так і застосування принципу толерантності як «творчої процедури», що актуалізує вибір ситуації визначення інтегрального через індивідуальне.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2004. – С. 121.
2. *Forst R. Forst R.* Toleranz im Konflikt. – Frankfurt am Main, 2003. – S. 301.
3. *Гіденс Е.* Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К., 2004. – С. 79.
4. *Гьофе О.* Демократія в епоху глобалізації. – К., 2007. – С. 203.
5. *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб., 1998. – С. 223.
6. *Рикер П.* Память, история, забвение. – М., 2004. – С. 8.
7. *Зізіулас Й.* Буття як спілкування. – К., 2005. – С. 105.

Ковадло Г.П. Комунікація з «Іншим» та толерантний дискурс у сучасному світі.

Толерантність, на думку автора, невпинно прокладає собі шлях у сучасному світі, в якому існують нездоланні розбіжності та конфлікти через комунікацію з Іншим, яка передбачає відмінності між Своїм і Чужим. Ці відмінності, будучи засадничими, перетворюються в комунікативну індіферентність у процесі толерантного дискурсу, спрямованого на віднайдення спільного рішення, консенсусної істини, «третьої правди». Толерантний дискурс, який не відкидає елементу асиметрії, елементу невзаємності в самій взаємності, гарантує стосунки взаємності через інше прочитання самого Іншого, Чужого, бо останній незворотно входить до ядра Свого та до ядра людського розуму. Інше не є абсолютно поза порядковим. Воно є тим, що не вилучається з усталеного порядку та зі структури Свого. Толерантний дискурс спрямований на Іншого, на його розуміння та визнання, що пробуджує активну участь індивідуального та особистісного начал, тому поєднується в сучасному світі, безперечно, з утвердженням і всього індивідуального та персонального.

Ключові слова: толерантний діалог, Інший, Свій, Чужий, мінімальний консенсус, співробітництво, терпимість, діалогічні істини, «третя правда».

Ковадло Г.П. Коммуникация с «Другим» и толерантный дискурс в современном мире.

Толерантность, по мнению автора, неуклонно прокладывает себе путь в современном мире, в котором существуют непреодолимые разногласия и конфликты посредством коммуникации с Другим, предусматривающей различия между Своим и Чужим. Эти различия, будучи основополагающими, превращаются в коммуникативную индифферентность в процессе толерантного дискурса, направленного на поиски общего решения, консенсусной истины, «третьей правды». Толерантный дискурс, который не исключает элемент асимметрии, элемент невзаимности внутри самой взаимности, гарантирует отношения взаимности через иное прочтение самого Другого, Чужого, ибо последний необратимо входит в ядро Своего и в ядро человеческого разума. Иное не является абсолютно внепорядковым – оно есть тем, что не исключается из установленного порядка и из структуры Своего. Толерантный дискурс направлен на Другого, на его понимание и признание, что пробуждает активное участие индивидуального и личностного начал, поэтому последний сочетается в современном мире, безусловно, с утверждением и всего индивидуального и персонального.

Ключевые слова: толерантный диалог, Другой, Свой–Чужой, минимальный консенсус, сотрудничество, терпимость, диалогические истины, «третья правда».

Kovadlo G.P. Communication with the «Other» and tolerant discourse in modern world.

Tolerance makes its way, according to author, in today's world where there are insurmountable differences and conflicts because of the communication with Other, which implies distinctions between Self and Others. These distinctions are fundamental, but they turn into communicative indifference in the tolerant discourse process aimed at finding common solutions, consensual truth, «third truth». Tolerant discourse that does not reject the asymmetry element, non-reciprocity element in the middle of the reciprocity itself, guarantees reciprocal relationship through another reading of the Other, Foreign, because the last irreversibly enters the nucleus of Self and to the nucleus of human mind. Other is not completely out of sequence, it is a fact that is not excluded from the established order and the structure of Self. Tolerant discourse aimed at the Other, at his understanding and recognition that awakens the active participation of individual and personal principles, that is the reason why in the modern world the last certainly combines with the approval of the entire individual and personal.

Key words: tolerant dialogue, Other, Self, Foreign, minimal consensus, cooperation, toleration, dialogical truths, «third truth».

*І.С.Матвієнко,
кандидат філософських наук,
асистент НУБіП України*

*О.С.Саранюк,
студент першого курсу агро-
біологічного факультету НУБіП України*

ГЕДОНІЗМ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ (ФІЛОСОФСЬКЕ УСВІДОМЛЕННЯ)

*Той азарт, з яким люди женуться за насолодою,
і є кращий доказ того, що вони не в змозі його набути.
Гілберт Кім Честертон*

Проблема гедонізму в сучасному суспільстві є надзвичайно актуальною, адже стан задоволення кожного з членів суспільства веде до загального розвитку та духовної гармонії всієї нації. Глобалізація сучасного суспільства спричиняє кардинальні зміни в ньому. Людина, а особливо молодь, прагне до збагачення, а це стає метою життя, що призводить до власного незадоволення та веде до глибинних депресивних станів всього суспільства. Саме тому гедонізм, як філософський напрям, є актуальним у сучасній Україні, частина якої перетворилася на арену військових дій, а інша – є її вболівальниками.

Тема гедонізму виникає ще в період античної філософії, у вченнях Епікура та Арістиппа, які вводять це поняття в загальний вжиток. Російські дослідники цих персоналій А.А.Гусейнов, А.С.Богомолів, А.Ф.Лосєв вертаються до гедоністичної теорії. Не можна не згадати і зарубіжних дослідників, які намагаються поєднати філософські інтенції гедонізму з психологічними, антропологічними та соціальними, – Д.Бентам, Р.Брикман, Д.Кемпбелл, М.Ейсенком, Г.Сидгвік та інші. Метою даної статті є окреслення стану гедонізму в умовах глобалізованого суспільства, міри задоволеності української молоді та виявлення тих чинників, які дають можливість отримувати радість.

Намагаючись визначити сутність радості, вчені протягом століть відчують значні труднощі. Деякі з них, намагаючись зрозуміти її, виходять з протилежного – чим вона не є. Радість не зводиться

до почуття фізичного задоволення, адже емоційного тону відчуттям надає певний орган, тоді як радість не має локалізації, вона охоплює весь організм. Радість і «емоційний тон» виникають на різних рівнях емоційної сфери. Радість – це активна позитивна емоція, що виявляється в хорошому настрої і відчутті задоволення. Хоча радість і відокремлюють від веселощів, однак відмінність між ними важко піддається визначенню. Так, неявно виражене переживання радості може бути без веселощів («тиха радість»), водночас і самі веселощі можуть бути без наявності радості, хоча дуже часто радість є приводом для веселощів. Радість супроводжується переживанням задоволеності самим собою і навколишнім світом. Очевидно, це і є її головною відмітною рисою. Тому радість визначають як сильне задоволення. Якщо говорити про суб'єктивне переживання, то радість переживається як приємне, бажане, корисне, безсумнівно позитивне, почуття, що в найзагальніших словах можна назвати почуттям психологічного комфорту і благополуччя. При радісному переживанні душа і тіло перебувають у стані релаксації або гри. Наприклад, дитина не відчуває ні психологічного, ні фізичного стресу, вона безтурботна, вона відчуває себе легко і вільно. Навіть рухи її стають легшими і вже самі по собі приносять радість. Коли ми радіємо, ми стаємо впевненішими в собі, починаємо розуміти, що живемо не даремно, що наше життя сповнене глибокого змісту. Ми відчуваємо себе любимими, потрібними, ми задоволені собою і світом. Ми сповнені енергії, впевнені в тому, що подолаємо будь-які труднощі.

Радість загострює сприйнятливість до світу, дає можливість захоплюватися і насолоджуватися ним. Радісна людина бачить світ у його красі і гармонії, сприймає людей в їхніх найкращих проявах. Вона схильна швидше здобувати задоволення від об'єкта, насолоджуватися ним, ніж аналізувати і критично осмислювати його. Людина сприймає об'єкт таким, яким він є, не прагне поліпшити або змінити його. Вона сприймає об'єкт як частину світу, відчуває свою близькість, причетність до нього. Об'єкт сприймається людиною як продовження, розширення його власного «Я». Радість змушує людину з особливою гостротою відчувати свою єдність зі світом. Радість – це не просто позитивне ставлення до світу і до себе, це своєрідний зв'язок між людиною і світом. Це загострене почуття причетності, власної приналежності до світу. Відомо, що радість часто супроводжується відчуттям енергії і сили. Можливо, це відчуття не

можна назвати інтегральною складовою радісного переживання, але особистий досвід і дані експериментальних досліджень свідчать, що воно є істотною частиною емоції радості. Дослідження виявили стійкий зв'язок між показниками за шкалою радості і показниками за шкалою енергії. Відчуття енергії, що супроводжує радісне переживання, викликає у людини почуття компетентності, впевненості у власних силах.

Радість може бути наслідком творчого успіху. Вона виникає не тільки з приводу задоволення бажання, досягнення мети, але і з приводу передбачення задоволення бажання. Втім, різниця між цими двома випадками невелика. В останньому випадку радість виникає як наслідок вже нібито отриманого в думках бажаного результату. Саме тому людина може відчувати радість, коли перебуває в стані мрійливості.

Епікур писав, що людина може мати радість від фізичного задоволення, таких людей він називав гедоністами (з грец. – ті, що отримують корисливе задоволення від життя), а сам термін, який склав Епікур, звучить, за визначенням сучасників, так: гедонізм (від грецьк. *hedone* – насолода) – тип етичних учень, а також система моральних поглядів, за якими насолода проголошується найвищим благом і критерієм людської поведінки [1]. Відповідно до філософсько-етичних принципів і критеріїв моралі гедонізму, метою людського існування проголошується прагнення до насолоди і уникнення страждань [2]. Поняття гедонізму (у визначенні Епікура) використовується для опису матеріально орієнтованого, корисливого погляду на життя. Основоположником гедонізму вважається Арістіпп (435–355), сучасник Сократа. Арістіпп розрізняє два стани душі людини: задоволення як м'яке, ніжне і біль як грубий, поривчастий рух душі. При цьому не робиться відмінності між видами задоволення, кожне з яких за своєю суттю якісно схоже на інше. Шлях до щастя, на думку Арістіппа, лежить через досягнення максимального задоволення і уникнення болю. Смісл життя, за Арістіпом, полягає саме у фізичному задоволенні. Утилітарист Джеремі Бентам називає такий підхід обачністю «гедонії», тобто задоволенням від чогось. Генрі Сидгвік (Henry Sidgwick) в своєму описі утилітаризму XIX ст. розрізняє етичний і психологічний гедонізм. Психологічний гедонізм є антропологічною гіпотезою про прагнення людини збільшити власні радощі. Таким чином, перспектива задоволення або уникнення розчарування

є єдиним мотивом вчинків людини. Етичний гедонізм є, у свою чергу, нормативною теорією або групою теорій про те, що людина повинна прагнути до задоволення – або власного («егоїзм гедонії»), або загального (універсальний гедонізм, або утилітаризм). На відміну від Сидгвіка, прихильника універсального гедонізму, Бентам говорить про вічну суперечність між радістю та стражданнями. Саме ці два потяги визначають наші дії щоденно. Коли людина заробляє більше грошей, її очікування та бажання зростають в тандемі, що призводить до відсутності постійного збільшення щастя. Брикман та Кемпбелл запровадили термін «гедонія» у своєму есе «Гедоністичний релятивізм і планування доброго суспільства» (1971). Наприкінці 1990-х років ця концепція була замінена британським психологом Майклом Ейсенком на нинішню «гедоністичну теорію бігової доріжки», яка порівнює прагнення до щастя з людиною на біговій доріжці, яка (людина) повинна продовжувати працювати, щоб просто залишатися на тому ж місці.

Людина швидко звикає до своїх обставин, особливо позитивних. Тому, незважаючи на те, якого реального успіху вона досягла в житті, їй завжди хочеться більше. Саме тому багаті люди не набагато щасливіші за бідних, і навіть найбідніші люди можуть бути дуже щасливими. Позитивні зміни в житті можуть тимчасово підвищити рівень щастя, але більшість людей незмінно повертаються назад на свій нормальний рівень щастя. Саме тому з часом виробився такий термін, як «гедоністична адаптація» (або гедоністична бігова доріжка) – це є передбачувана тенденція триматися на відносно стабільному рівні щастя, а також швидко повертатися до цього рівня після серйозних позитивних чи негативних подій або змін у житті. В американській газеті «The New York Times» Тім О'Брайен і Стефані Розенблум надрукували статтю: «But Will It Make You Happy?». До цієї статті додали коментар відомі блогери: «Ми витрачаємо багато часу, слухаючи наших клієнтів» і «Я знаю, що у них є певна кількість грошей, щоб витратити, і потрібно поєднувати те, що хочеться, із тим, що потрібно, щоб задовольнити всю суму» [3]. Платоспроможність дає нам відчуття більш міцного щастя. Для прикладу наведемо слова професора Любомирської, яка вивчає те, що психологи називають «гедоністична адаптація»: «Коли ми купуємо новий будинок, ми з часом звикаємо до нього». Люди швидко звикають до змін, великих або малих, щоб підтримувати

стабільний рівень щастя. З часом піднесення від нової покупки виштовхується і переходить до емоційної норми, і «ми припиняємо діставати від цього задоволення», говорить вона [3]. «Ми адаптувалися до дрібниць», підсумовує Любомирська, іншими словами, в очікуванні чогось і працювати легше, але щоб отримати це, ми повинні відчувати себе більш цінним. Вчені виявили, що очікування збільшує щастя. Але більше – не означає краще. Хіба краще для вас, коли ви більше їсте? Зростання економіки подібне до стихійного лиха, воно знищує все довкола: воду, повітря, землю. Ми маємо вимірювати успіх не економічним зростанням, а зміною людських цінностей, тобто такими соціальними індикаторами, як рівень злочинності, вагітність серед неповнолітніх, кількість розлучень і інфарктів. Економічне зростання як таке не потрібне. Гедонізм розчиняється у повсякденності, при цьому цінності задоволення, проникаючи в усі сфери життєдіяльності, нерідко перестають сприйматися як щось особливе і унікальне. Зникає протиставлення праці і відпочинку, роботи та свята. Образ гедоніста неоднозначний.

Для України більш традиційним є такий тип дозвілля, як перегляд програм телебачення і домашні клопоти, хоча зараз, у XXI ст., пріоритети змінюються, у людей виникає все більше можливостей для збагачення домашнього дозвілля. Активне дозвілля, про яке йдеться як про параметр якості життя, починається тільки за умови домашніх видів культурної, рекреаційної, суспільної чи іншої значущої діяльності. Одних розважальних заходів для цього явно недостатньо. Відвідування кіно, театрів, музеїв, концертів, клубів, ресторанів, кафе і т.ін., включеність у діяльність різних освітніх, оздоровчих, суспільно-політичних або громадянських інститутів, будь-яка інша соціальна активність поза домом вимагають помітних додаткових витрат (як матеріального, так і інтелектуального плану). Однак саме це і додає соціальному життю людей більшу повноту. Тому активний позадомашній тип дозвілля, що увінчує собою ієрархічну драбину типології активності дозвілля, найбільш багатий, різноманітний і соціально привабливий для людей, включаючи освічену і соціалізовану молодь.

За останні роки спостерігаються деякі вельми позитивні зміни в проведенні дозвілля, зокрема, явне зміщення дозвільних інтересів молоді в бік все більшого прагнення до отримання інформації. За останні кілька років в молодіжному середовищі істотно підвищилася

значущість таких засобів масової інформації, як радіо і періодична преса, зріс інтерес до телебачення, випереджаючими темпами в підгрупах до 26 років зростає популярність комп'ютера і як засобу навчання, і як форми розважального заповнення дозвілля. В середньому кожен третій молодий українець зараз заявляє, що у вільний час захоплений комп'ютером, програмуванням, інтернетом, комп'ютерними іграми (що майже в три рази більше порівняно з 1997 р.). Те саме стосується прагнення молоді до самовдосконалення, здобування додаткових знань, умінь, навичок, підвищення кваліфікації. Інтерес до цих форм заповнення дозвілля за останні роки теж поступово підвищується.

В цілому можна сказати, що українська молодь майже повністю опанувала комп'ютерну грамотність і готова застосовувати свої знання на практиці, причому не тільки в ігрових, а й у навчальних цілях. Найбільш малозабезпеченими, з точки зору доступу до освоєння комп'ютерної техніки, на сьогоднішній день залишаються традиційно слабкі групи української молоді: мешканці села та представники бідних сімей. Молоді респонденти прямо заявляють, що для роботи їм комп'ютер не потрібен, в половині випадків ним користуються або вдома, або у друзів, або в Інтернет-кафе. До того ж і кожен третій дорослий заявляє, що користується комп'ютером час від часу, хоча або вже не працює (що найчастіше), або його робота не вимагає комп'ютерних навичок. Таким чином, нові інформаційні технології (супутникове і кабельне телебачення, інтернет) зробили свою справу – люди перестали комплексувати з приводу того, що вони чогось не побачать, не почують або не прочитають, оскільки все приходить до них у будинок через нові засоби масової телекомунікації. І це ще одна характерна риса нових способів активного дозвілля. До речі, проблема масового споживання культурних цінностей і уніфікації способів проведення вільного часу – це не тільки проблема України, оскільки весь світ живе в епоху глобальних змін, де нові технології диктують свої правила гри. За минулі 10 років спостерігається зростання активного дозвілля молодого покоління України практично по всіх напрямках, а за деякими способами заповнення вільного часу динаміка помітно випереджає. Це стосується, насамперед, тих форм неформального дозвілля, які так популярні серед сучасної молоді і характеризують активний тип соціального життя. Відбувся глобальний прогрес у процесі використання комп'ютерної

техніки в побутових та інформаційних цілях, у два рази зросли заняття спортом, фітнесом, тренуваннями, в два рази частіше молоді українці стали відвідувати концерти, кіно, театри і практично на порядок частіше вони стали проводити свій вільний час в нічних клубах, дискотеках, кафе-барах.

Втім, не варто переоцінювати динаміку активного дозвілля молоді, оскільки, по-перше, дозвілля і соціальне життя молодого покоління сильно відрізняються від дозвілля і соціального життя покоління батьків. І, насамперед, це стосується не активного домашнього дозвілля. Розважальне, рекреаційне, культурне проведення часу поза домом в українських умовах стає переважно молодіжним. Істотно рідше старше покоління відвідує театри, музеї, концерти, дозволяє собі вихід у кафе або ресторан. Крім того, в української молоді, як і раніше, відсутній такий найважливіший компонент громадянської позиції, як активна участь в громадському житті країни, тому поки не варто переоцінювати значущість цієї сторони в житті переважної більшості молоді. А треба сказати, що участь у громадському житті молоді розвинутих західних країн займає набагато більш важливе місце. Наприклад, якщо в клубній діяльності, диспутах, громадських асоціаціях регулярно беруть участь не менше 30% – 40% англійської молоді до 30 років, то в Україні в цілому цей показник не перевищує 2% – 3%; якщо гуртки, самодіяльність, зустрічі за інтересами у вільний час відвідує близько 20% молодих англійців, то показники нашої молоді – 1,5% – 2% і т.ін.). Мабуть, тільки в культурній, розважальній і спортивній сфері наша молодь наблизилася до стандарту молоді розвинутих західних країн.

Отже, філософське ставлення до поняття гедонізму, яке було закладене ще античними мислителями, є надзвичайно актуальним для сучасного українського суспільства, адже задоволення кожного з членів соціуму веде до задоволення всієї нації.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Эпикур*. Письмо к Геродоту [Электронный ресурс] // История древнего мира. – Режим доступа: <http://ancientrome.ru/antlitrt/t.htm?a=1358237649>
2. Політологічний словник [Електронный ресурс] // Режим доступа: <http://subject.com.ua/political/dict/310.html>

3. *Rosenbloom Stephanie*. But Will It Make You Happy? [Електронний ресурс] // The New York Times. – Режим доступу: http://www.nytimes.com/2010/08/08/business/08consume.html?pagewanted=3&ref=business&src=me&_r=0

Матвієнко І.С., Саранюк О.С. Гедонізм у сучасному суспільстві (філософське усвідомлення).

Радість загострює нашу сприйнятливість до світу, дає змогу нам захоплюватися і насолоджуватися ним. Радісна людина бачить світ у його красі і гармонії, сприймає людей в їх кращих проявах. Вона схильна швидше діставати задоволення від об'єкта, насолоджуватися ним, ніж аналізувати і критично осмислювати його. Людина сприймає об'єкт таким, яким він є, не прагне поліпшити або змінити його. Вона сприймає об'єкт як частину світу, відчуває свою близькість, причетність до нього. Об'єкт сприймається людиною як продовження, розширення її власного «Я». Радість змушує людину з особливою гостротою відчути свою єдність зі світом. Радість – це не просто позитивне ставлення до світу і до себе, це своєрідний зв'язок між людиною і світом.

Ключові слова: гедонізм, радість, задоволення, людина, молодь, суспільство.

Матвиенко И.С., Саранюк А.С. Гедонизм в современном обществе (философское осознание).

Радость обостряет нашу восприимчивость к миру, позволяет нам увлекаться и наслаждаться им. Радостный человек видит мир в его красоте и гармонии, воспринимает людей в их лучших проявлениях. Он склонен быстрее получать удовольствие от объекта, наслаждаться им, чем анализировать и критически осмысливать его. Человек воспринимает объект таким, каким он является, не стремится улучшить или изменить его. Он воспринимает объект как часть мира, чувствует свою близость, причастность к нему. Объект воспринимается человеком как продолжение, расширение его собственного «Я». Радость вынуждает человека с особенной остротой почувствовать свое единство с миром. Радость – это не просто позитивное отношение к миру и к себе, это своеобразная связь между человеком и миром.

Ключевые слова: гедонизм, радость, удовольствие, человек, молодежь, общество.

Matvienko I., Saranuk A. Hedonism is in modern society (philosophical realization).

Gladness sharpens our receptivity to the world, allows to us to admire

and enjoy him. A glad man sees the world in his beauty and harmony, perceives people in their best displays. He is inclined quicker to enjoy an object, to enjoy him, than to analyse and critically comprehend him. A man perceives an object such that he is, does not aim to improve or change him. He perceives an object as part of the world, feels the closeness, involvement to him. An object is perceived by a man as continuation, expansion of him own «I». Gladness compels a man with the special sharpness to feel the unity with the world. Gladness is not simply positive attitude toward the world and to itself, it is original connection between a man and world.

Key words: hedonism, gladness, pleasure, man, young people, society.

*О.О.Григор,
кандидат наук з державного управління,
доцент ЧДТУ*

БАГАТОСТОРОННЯ ДИПЛОМАТІЯ ЯК ЧИННИК УРЕГУЛЮВАННЯ МІЖНАРОДНИХ КОНФЛІКТІВ І КРИЗОВИХ СИТУАЦІЙ

У наш час політична й економічна взаємозалежність держав та глобалізаційні процеси в світі впливають на інтереси відразу кількох відносно незалежних учасників міжнародних відносин. Якщо в період до Першої світової війни дипломатична діяльність здійснювалась, головним чином, на двосторонній основі шляхом обміну посольськими місіями, то на сьогодні дипломатія значною мірою має багатосторонній характер, який передбачає участь понад двох сторін в обговоренні та розв'язанні проблемних питань. Як наслідок у світовій дипломатії сформувався такий напрям, як багатостороння дипломатія.

Розвиток багатосторонньої дипломатії, зокрема багатосторонніх перемов, зумовлений тим, що він відкриває можливості для колективного управління взаємозалежністю. У другій половині ХХ ст. форми багатосторонньої дипломатії набирали широкої різноманітності. Якщо в минулому вона здійснювалася переважно у формі переговорного процесу в рамках різних конгресів (наприклад, Вестфальський конгрес 1648 р., Карловицький конгрес 1698–1699 рр., Віденський конгрес 1815 р. та ін., то на сьогодні багатостороння дипломатія провадиться в рамках: міжнародних універсальних (ООН) і регіональних (ЄС, ОБСЄ, ЛАД) організацій; конференцій, комісій та ін., які створюють або скликають для вирішення тієї чи іншої проблеми (наприклад, Паризька конференція з питань В'єтнаму, Спільна комісія з урегулювання конфлікту в Південно-Західній Африці); багатосторонніх зустрічей на найвищому рівні, зокрема, зустрічі лідерів країн так званої «великої вісімки» («G48») восьми провідних країн світу; діяльності посольств окремих держав (наприклад, посольство США у КНР спільно з китайськими та японськими дипломатами приділяло особливу увагу пошуку рішень проблем на Корейському півострові. Аналогічні заходи запроваджуються

американськими дипломатами спільно з дипломатичними представниками інших країн (зокрема, Латинської Америки, Центральної та Південної Африки).

Багатостороння дипломатія та багатосторонні перемови створюють передумови для виникнення низки нових моментів у дипломатичній практиці. Так, збільшення кількості сторін у ході обговорення проблеми призводить до ускладнення загальної структури інтересів, можливості створення коаліцій, а також появи країни-лідера на переговорних форумах. Крім цього, на міжнародних перемовах майже завжди виникає ціла низка організаційних, процедурних та технічних проблем, пов'язаних, наприклад, із погодженням порядку денного перемов, місця їх проведення, опрацюванням та ухваленням рішень, головуванням на форумах, розміщенням делегацій, забезпеченням їх необхідними умовами для роботи, копіювальною та іншою технікою, автотранспортом та ін. Все це, своєю чергою, спричиняє бюрократизацію переговорних процесів, особливо тих, в яких права здійснюються в рамках міжнародних організацій [1, 24].

Глобалізація та взаємопов'язаність світу призвели також до зростання ролі дипломатії на високому та найвищому рівнях. Названий вид дипломатії дав змогу протягом другої половини XX ст. та початку XXI ст. ухвалювати справді кардинальні рішення з найнагальніших міжнародних проблем і відтак різко змінювати міжнародну ситуацію. Одним із останніх яскравих прикладів вищезначеного є врегулювання загострення грузинсько-південноосетинського та грузинсько-абхазького конфліктів шляхом негайного проведення двосторонніх перемов на найвищому рівні та затвердження президентами Російської Федерації, Грузії та Франції так званого Плану «Медведева–Саркозі» влітку 2008 року.

Крім цього, дипломатія на високому та найвищому рівнях дає можливість взаємопов'язувати обговорення широкого спектра питань, що є майже неможливим під час проведенні зустрічей на інших рівнях [1, 24].

В умовах глобалізації необхідним є не тільки вдосконалення традиційно використовуваних інструментів і засобів міжнародної співпраці, а й активний пошук нових форм, методів та інституцій міжнародного партнерства, які б адекватно відповідали змінам і розвитку зовнішніх торговельно-економічних зв'язків та формували б механізм ефективного врегулювання проблем, що постійно

виникають. Систему таких інструментів і засобів становить саме економічна дипломатія, роль та значення якої останніми роками суттєво зросли [2].

Економічна дипломатія – це офіційна діяльність спеціальних органів зовнішніх відносин зі здійснення цілей і вирішення завдань зовнішньої політики держав, а також захисту прав та інтересів держав за кордоном. Активізація економічної дипломатії як одного з важливих інструментів зовнішньоекономічної політики країни в контексті загальносвітових тенденцій економізації зовнішньої політики зумовлена низкою факторів, серед яких слід відзначити: загальне збільшення обсягів світової економіки та глобалізацію сучасної економіки (лібералізація умов здійснення економічних операцій та посилення їх транскордонного та наднаціонального характеру); загострення глобальних проблем (продовольча безпека, зміна клімату, охорона навколишнього середовища, загальносвітові епідемії, міжнародний тероризм тощо), вирішення яких потребує значних матеріальних ресурсів, акумуляція та використання яких, своєю чергою, потребують міжнародної співпраці; появу та активну роль у світовій економіці нових субнаціональних акторів (передусім – транснаціональних корпорацій, громадських організацій та ін.); розвиток регіональних економічних інтеграційних об'єднань; підвищення політичного впливу національного капіталу в країнах, які намагаються відігравати помітну роль у світовій політичній та економічній системі [3].

Основним ініціатором розвитку економічної дипломатії виступили США. Економізація зовнішньої політики цієї країни почала помітно посилюватися після певного періоду її вимушеної «мілітаризації», по завершенні періоду «холодної війни». Значну роль у цьому відіграла ініціатива тодішнього заступника державного секретаря США Л. Ігелбергера (відома, як «Ігелбергівський «Біль про права»»), оприлюднена в листопаді 1989 року. Сутність цієї ініціативи полягала у визнанні першочерговим національним інтересом США підтримку розвитку їх економіки. З метою збільшення ролі Державного департаменту в просуванні інтересів американських компаній за кордоном та нівелювання конкурентних переваг, що отримують компанії інших країн від власних урядів, Л. Ігелбергер запропонував визнати за американськими господарюючими суб'єктами права на: врахування їхньої позиції в ході формування зовнішньої

політики; надання їм сприяння у встановленні рівних і недискримінаційних умов у міжнародній торгівлі; отримання кваліфікованої допомоги від фахівців у всіх закордонних дипломатичних установах; отримання професійних порад і аналізу умов місцевого політичного і ділового середовища; надання сприяння у встановленні контактів з ключовими державними і приватними центрами прийняття рішень; рівну для всіх зацікавлених американських фірм підтримку під час участі в міжнародних торгах; допомогу в розв'язанні інвестиційних і ділових спорів, а в разі експропріації – допомогу в отриманні швидкої і повної компенсації.

Початок ХХІ сторіччя поставив перед дипломатією низку нових проблем, пов'язаних із гуманітарним втручанням у конфлікти, перебудовою діяльності міжнародних організацій, примусом до миру (до речі, так називалася збройна операція військових формувань Російської Федерації проти збройних сил Грузії у зоні грузинсько-південноосетинського конфлікту влітку 2008 року). Урегулювання міжнародних конфліктів та кризових ситуацій – одне з найактуальніших завдань сучасної дипломатії. Австралійський дослідник Дж.Річардсон пропонує вживати термін «кризова дипломатія», який означає діяльність, спрямовану на зменшення рівня напруженості в умовах кризи чи конфлікту.

Останнім часом все більшу увагу надають не просто зменшенню рівня напруженості, а, насамперед, попередженню розвитку конфліктних та кризових ситуацій у світі. Це так звана *превентивна* дипломатія. Вперше вона дістала своє відображення в одній із доповідей колишнього Генсека ООН Б.Бутроса-Галі на Генеральній асамблеї ООН від 17 червня 1992 року № А47/277 – S/24111 під назвою «План для досягнення миру. Превентивна дипломатія, забезпечення та збереження миру» («An Agenda for Peace. Preventive diplomacy, peacemaking and peace keeping»), де було намічено основні напрями миротворчої діяльності ООН. В рамках ООН, АСЕАН розробкою концептуальних підходів до превентивної дипломатії займалися дослідники Е.Меландер та К.Пігаче. Роль превентивної дипломатії зводилася ними до засобу миротворчості, врегулювання конфліктів, вирішення глобальних проблем. У своїх підходах до неї дослідники не робили акценту на проблемі національної безпеки і тим більше зовнішньої політики держави.

За змістом і характером заходи превентивної дипломатії поді-

ляються на політичні, економічні, дипломатичні, воєнні, гуманітарні. Серед політичних заходів інформаційної безпеки – з'ясування односторонніх та багатосторонніх інтересів шляхом обміну інформацією та проведення переговорів; об'єктивне висвітлення сутності конфліктів та кризових проблем засобами масової комунікації; створення умов для професійної діяльності ЗМК у зонах напруженості для забезпечення достовірною інформацією міжнародного співтовариства і формування відповідної світової думки; інформаційне супроводження політичних (референдумів) та виборчих процесів, аналітичні моніторинги за дотриманням основних прав і свобод людини; інформаційні контакти з опозиційними групами, неурядовими організаціями з метою ефективності досягнення консенсусу між сторонами протиборства. Інформаційні чинники економічних заходів передбачають надання матеріальної та фінансової допомоги вільним і незалежним (опозиційним) засобам масової комунікації, забезпечення інформаційної безпеки національних інституціональних мереж та систем, виявлення економічних факторів впливу на перебіг кризових процесів. Специфіка дипломатичних заходів полягає у вивченні інформації про ситуацію в зоні конфлікту, в інформаційному супроводженні переговорів, в тому числі обміні інформацією дипломатичного характеру, поширенні позиційних матеріалів у міжнародних інформаційних потоках та проведенні інформаційних кампаній в країнах перебування з метою інформування дипломатичного корпусу інших країн та міжнародної спільноти про врегулювання конфлікту.

Військовий аспект превентивної дипломатії охоплює обмін інформацією військового призначення, створення запобіжних систем від несанкціонованого втручання в автоматизовані (комп'ютерні) системи управління військами та військовою технікою, проведення навчань з інформаційних операцій; забезпечення відновлення демократичних прав і свобод у постконфліктний період. Суто інформаційними факторами превентивної дипломатії вважаються: аналіз багатоаспектних даних про потенційні або триваючі конфлікти, підготовка рекомендацій для прийняття рішень на рівні Ради Безпеки ООН, реалізація ухвалення рішень у формі міжнародних механізмів врегулювання конфліктів, впровадження ідеї толерантності і культури миру в міжнародних відносинах. Практика діяльності ООН зі застосування заходів превентивної дипломатії показала необхідність

з'ясування як теоретичних, так і прикладних підходів до встановлення глобальної безпеки і сталого миру, зумовила розгляд проблеми інформаційної безпеки на рівні міжнародних універсальних, міжурядових регіональних організацій та національних інститутів [4].

Зауважимо, що відмінною від попередніх є концепція превентивної дипломатії американського дослідника М. Лунда [5]. Згідно з нею, превентивною дипломатією є комплекс дій окремої держави, спрямованих на недопущення агресії, погрози з боку іншого актора міжнародних відносин, а також своєчасне попередження дій іншої сторони, які можуть становити загрозу для національних інтересів даної держави. Ця концепція складається з невійськових та військових (прямого та непрямого застосування) елементів [5].

До невійськових елементів дослідник відносить переговори (нівелювання конфліктогенної ситуації, агресивних амбіцій потенційного агресора), санкції (примусові заходи, спрямовані проти держави, діяльність якої є потенційною загрозою національним інтересам), ультиматум (потреба до супротивника, з обмеженням часу на її виконання, включає погрозу застосування військової сили), «систему далекого відстеження» (розвідування, збирання інформації про потенційну загрозу, цілі супротивника), «співпрацю з іншими акторами міжнародних відносин» (співпраця з союзниками, міжнародними організаціями для здійснення колективної превентивної дипломатії) [5].

Військовими елементами автор концепції вважає елементи непрямого застосування, які передбачають побічне використання жорсткої сили. Серед них М. Лунд виокремлює демонстрацію сили (стримування супротивника від застосування військової сили завдяки міцному військовому потенціалу), «стратегічні сили» (ядерна зброя як фактор стримування агресора), систему ПРО (для захисту території держави від ракетно-ядерного удару). Своєю чергою, військові елементи прямого застосування передбачають безпосереднє застосування жорсткої сили. Вони включають «превентивне розгортання» сил (на території, від якої діє загроза національним інтересам), операції з примусу до миру», (за наявності загрози внутрішньополітичної кризи для союзників), «превентивну присутність» (військові бази в регіонах сфери інтересів), «сили швидкого реагування» (мобільні підрозділи для оперативного створення переваги над противником) [5].

Вчений застосовує два критерії визначення ефективності превентивної дипломатії у зовнішній політиці будь-якої великої держави. Перший критерій – «ступінь реалізованості економічних, військових, політичних цілей» – дає змогу співвіднести досягнуті результати від застосування превентивної дипломатії з поставленими цілями. Такий критерій дає змогу кількісно співвіднести реалізовані та нереалізовані цілі держави. Співвідношення здійснюється за конкретними перемінними. Ними виступають результати досягнутих цілей.

Другий критерій – «ступінь відповідності реалізованих цілей ціні здійснення превентивної дипломатії» – визначення ступеня ефективності її застосування шляхом порівняння відповідності результатів досягнутих цілей з завданими витратами. Перемінними відповідності є результати реалізованих цілей, а також ціна застосування превентивної дипломатії. Результати названих цілей включають прибутки в у.о., а також ступінь реалізованості відповідних цілей [6].

Ще одним варіантом дипломатичної діяльності є *іміджева* дипломатія. Вона визначається як діяльність держави, спрямована на створення за допомогою засобів масової комунікації іміджу національних інтересів та роз'яснення мети й основних завдань зовнішньої політики країни, а також формування бажаної думки світової громадськості. Медіадипломатія передбачає провадження зовнішньої політики держави за допомогою використання ЗМК для впливу на зарубіжну громадську думку. Публічна дипломатія має на меті цілеспрямоване інформування міжнародної громадськості, спрямована на створення позитивної думки про країну, а також підтримку контактів з іншими народами в сфері освіти і культури [7].

Сьогодні існує такий термін, як «*віртуальна*» дипломатія – соціальні, економічні, політичні відносини, які здійснюються за допомогою електронних пристроїв і не передбачають прямого контакту. Застосування інформаційних технологій під час розв'язання різних питань може відіграти важливу роль.

Віртуальна дипломатія є зовнішньополітичною діяльністю, яка охоплює прийняття рішень, координацію, комунікацію, здійснювану за допомогою інформаційних та комунікаційних технологій. Це, насамперед, методи, технології та інструментарій інформаційного впливу на світову громадськість, що мають своєю передумо-

вою зміну пріоритетів у діяльності зовнішньополітичних дипломатичних установ.

Віртуальна дипломатія є порівняно новим явищем у сфері міжнародних відносин. Тому існує потреба у з'ясуванні законів та закономірностей у даній галузі знань, а це зумовлює теоретичне значення результатів проведеного дослідження.

У своїй науковій роботі «Віртуальна дипломатія. Дипломатія цифрової епохи» О.М.Греч зазначає, що «інформаційні системи підтримки переговорів можуть стати в нагоді на різних етапах переговорного процесу» [8].

Однією з форм віртуальної дипломатії є *твітер*-дипломатія. Вона спричинила революцію у царині дипломатичних відносин, забезпечивши доступ до ширшої аудиторії, а також охопивши всі три рівні дипломатії: найвищий рівень лідерства, який становлять військові та політичні керівники, а також офіційні дипломати; середній рівень – НУО, журналісти та представники академічних інституцій; нижчий рівень – пересічні громадяни та лідери місцевих громад.

Держдеп США окреслює Твітер-дипломатію як форму традиційної дипломатії, яка використовує технології та мережі ХХІ століття для розв'язання зовнішньополітичних завдань. Це визначення можна поділити на дві основні частини: по-перше, Твітер-дипломатія відрізняється від традиційної дипломатії переважно тим, що застосовує інші засоби – зокрема, соціальні медіа (Фейсбук та Твітер), програмне забезпечення для інтернет-телефонії (Skype), відеоканали (на сьогодні найпопулярнішим є Youtube). По-друге, Твітер-дипломатія не відмежовується від традиційних форм дипломатичних відносин і не є їх заміником, а, скоріше, потужним і вагомим доповненням, здатним поліпшити та прискорити дипломатию відносин, а також розширити їх рамки [9].

Твітер-дипломатія суттєво поліпшує взаємозв'язки в усьому світі та надає дипломатам і міністерствам закордонних справ інструменти для побудови власних систем електронних комунікацій із закордонними підрозділами, а також посольств із консульствами. Її потенціал у побудові комплексу вертикальних та горизонтальних цифрових мереж достатньо ефективно використовується Державним департаментом США, що започаткував важливу ініціативу з поширенню е-дипломатії шляхом її інтеграції у роботу американських, посольств та консульств. Наочним прикладом

впровадження цієї ініціативи американськими дипломатами може слугувати проект посольства США у Туреччині, яке організувало цифрові відеоконференції з метою, об'єднання представників усіх чотирьох дипломатичних та консульських установ США у Туреччині та забезпечення координації їхньої роботи у країні. З метою формулювання єдиної політики посольство організує регулярні наради з військових, правозахисних та економічних питань [10].

Актуальним прикладом є веб-майданчик саміту «великої двадцятки» у Лондоні. Він відіграв важливу роль у формуванні громадської думки навколо вищезазначеної події в усьому світі. Британські дипломати стверджують, що їхня віртуальна присутність на саміті дозволила «урядові Великої Британії спостерігати за тим, як різноманітні спільноти реагують на ідеї, що виносяться на обговорення». Потенціал е-дипломатії в наданні інструментів для створення подібних віртуальних платформ може бути використаний Україною під час її головування в ОБСЄ з метою донесення певних ідей та сигналів як до громадян, так і до міжнародної спільноти, а також для розробки офіційної позиції та її формування за участі широкої аудиторії. І в цьому контексті створення офіційної сторінки головування України в ОБСЄ у Фейсбук було б кроком у правильному напрямі [9].

Інший прагматичний підхід – використання Твітер-дипломатії як платформи для здійснення міжнародної політики країни та побудови міцних дипломатичних відносин. Важливість та корисність інструментів електронної дипломатії для сприяння міждержавної співпраці можна побачити на прикладах проектів Державного департаменту. Так, вони об'єдналися з мексиканськими чиновниками та створили анонімну мобільну гарячу лінію у Хуаресі – місті, спустошеному конфліктами між наркобаронами. Крім того, Вашингтон спільно з Боготою розробив онлайн-мапу протипіхотних мінних полів на територіях, які найбільше постраждали від громадянської війни. Нарешті, чимало зусиль було докладено до запровадження мобільних платіжних систем у охопленій голодом Східній Африці. Отже, електронна дипломатія забезпечує учасників корисними інструментами для провадження міжнародної політики в сучасному, динамічному та взаємопов'язаному світі. Тому ігнорування цієї нової форми дипломатичних відносин означає відмову від їх модернізації та створює загрозу міжнародної ізоляції країн.

Ця загроза постає ще більш актуальною саме тому, що сьогодні практично всі країни втягнуті в процес формування ефективної моделі майбутньої архітектури світу, пов'язаної, своєю чергою, зі становленням нового багатопольярного світового порядку. Йдеться про актуальне завдання зі створення такої системи міжнародних відносин, яка здатна підвищити керованість процесами світового розвитку в цілому й одночасно гарантувати надійну безпеку кожному члену міжнародної спільноти. Тому немає іншого вибору, крім як змінити геополітичну структуру світу, щоб охопити цими змінами більшу кількість сучасних демократичних держав і відтак відкрити шляхи широкому міжнародному співробітництву [11].

Саме на це кількома роками раніше звертав увагу і Г.Кіссінджер. Вчений писав: «Сьогодні вестфальський порядок переживає системну кризу. Його принципи оскаржуються, хоча прийнятну альтернативу ще належить відшукати. Не тільки Сполучені Штати, а й багато європейських держав відкидають принцип невтручання у внутрішні справи інших країн на користь ідей гуманітарної інтервенції або втручання на основі всесвітньої юрисдикції. У вересні 2000 р. на саміті ООН цей підхід був схвалений і підтриманий багатьма іншими державами» [12].

На думку А.Куліджанішвілі, «основною характеристикою процесу глобалізації, що відбувається в сучасному світі, є екстраполяція ліберально-демократичних цінностей на всі регіони без винятку. Це означає, що політичні, економічні, правові та ін. системи всіх країн світу стають ідентичними і взаємозалежність держав досягає небувалих масштабів. До цього часу народи та культури ніколи не були такі залежні один від одного. Проблеми, що виникають у будь-якій точці світу, миттєво позначаються на всьому світі. Процес глобалізації та гомогенізації сприяє створенню єдиного світового співтовариства, в якому формуються єдині норми, інститути та культурні цінності» [13].

Основною тенденцією сучасного типу суспільного історичного розвитку, який відповідає умовам глобалізації, є об'єднання окремих країн, регіонів та континентів у нову загальнопланетарну реальність. Згідно з цим, увесь світ розглядається як «глобальна загальнолюдська реальність, яка базується на збереженні спадкоємності цивілізаційного розвитку, шляхом постійного здійснення унікально-одиночного, регіонально-особливого, попри безпосереднє породження

цивілізацією багатоманітних, суперечливих диференцій, відмінностей, за умов їх протистояння, в яких гинули окремі цивілізаційні форми і водночас виживали цілі цивілізації» [14].

«Глобалізація – попри всю її неминучість, – продовжує таке розуміння ситуації Г. Кіссінджер, – може призвести і до посилення гнітючого відчуття безсилля, оскільки рішення, що впливають на долі мільйонів, виходять з-під контролю місцевої влади. Виникає небезпека того, що сучасні політики можуть не впоратися з витонченим характером економіки і технології» [12].

При цьому жодна із держав світу сьогодні не може залишитись осторонь глобальних інтеграційних процесів, оскільки ритм сучасної геополітики зобов'язує кожну з них синхронізуватись із сучасними умовами розвитку. Такими сучасними умовами є глобальна інтеграція, яка вимагає від держав включатись у загальнопланетарний простір на умовах реалізації спільних геополітичних потреб та інтересів. Відповідно до цього, основною метою глобальної інтеграції має бути реалізація спільних інтересів шляхом досягнення геостратегічного консенсусу та збереження національної ідентичності [15].

Отже сутність глобальної інтеграції якраз і полягає в тому, щоб спільними зусиллями забезпечити формування та розвиток єдиного соціально-економічного, політичного та культурного простору.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Гуменюк Б.* Дипломатія доби глобалізації: нові виклики та завдання. – Світогляд. – 2009. – №1. – С. 23–33.
2. *Фліссак К.А.* Глобалізація і нові виклики економічної дипломатії [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу : <http://soskin.info/ea/2012/1-2/20124.html>
3. «Щодо шляхів вдосконалення організації роботи в галузі економічної дипломатії: стратегічні аспекти». Аналітична записка [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу : <http://www.niss.gov.ua/articles/975/>
4. *Галі Б.* Порядок денний для миру. Превентивна дипломатія, миротворчість і підтримання миру. – Нью-Йорк, ООН, 1992. – 500 с.
5. *Lunde M.* Undertaking preventive diplomacy [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.foreignaffairs.com/articles/51214/michael-s-lunde/undertaking-preventive-diplomacy>
6. *Кухалейшвілі Г.Р.* Критерії ефективності превентивної демократії в

- сучасній системі міжнародних відносин [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу : <http://istfak.org.ua/tendantsii-rozvytku-suchasnoi-systemy-mizhnarodnykh-vidnosyn-ta-svitovoho-politychnoho-protsesu/183-protsesy-rehionalizatsii/577-kryteriyi-efektyvnosti-preventynoyi-dyplomatiyi-v-suchasniy-systemi-mizhnarodnykh-vidnosyn>
7. *Швець О.* Формування політичного іміджу України у міжнародному інформаційному просторі [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу : http://search.ukr.net/cache/?q=cache:nd0nN-xsKJ4J:http://irbis-nbuv.gov.ua/bin/irbis64r_8l/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=ARD&P21DBN=ARD&Z21ID=&Image_file_name=DOC/2006/06sovmip.zip&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1
 8. *Grech O.* Virtual Diplomacy. Diplomacy of the Digital Age. – University of Malta, 2006. – P. 37. – [Cited 2-Apr-2012] – Режим доступу до ресурсу : <http://uscpublicdiplomacy.org/pdfs/Grech.pdf>
 9. *Лімба Л.* Твітер-дипломатія: Як новітні технології можуть посилити міжнародні позиції України? [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: http://iwp.org.ua/img/policy_brif_1_0.1_23_ok.pdf
 10. Leading Through Civilian Power: Quadrennial Diplomacy and Development Review (2010). The State Department of the United States of America [Online]. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.state.gov/documents/organization/153108.pdf>
 11. *Зленко А.* Переосмислюючи зовнішню політику України: важкий шлях до досягнення консенсусу [Електронний ресурс] // Дзеркало тижня. Україна. – №6. – 19 лютого 2010. – Режим доступу до ресурсу : http://gazeta.dt.ua/POLITICS/pereosmislyuyuchi_zovnishnyu_politiku_ukrayini_vazhkiy_shlyah_do_dosyagnennya_konsensusu.html
 12. *Киссинджер Г.* Нужна ли Америке внешняя политика? [Електронний ресурс]. – М., 2002. – С. 1–17, 235–261. – Режим доступу до ресурсу : <http://lib.chdu.edu.ua/pdf/posibnuku/307/43.pdf>
 13. Человек: соотношение национального и общечеловеческого : Сб. материалов междунар. симпозиума (г.Зугдиди, Грузия, 19–20 мая 2004 г.), вып. 2 / Под ред. В.В.Парцвания. – СПб., 2004. – Режим доступа : http://anthropology.ru/ru/texts/kvarats_va/mannt_14.html
 14. *Соловьев В.* Сочинения : В 2 т. – М., 1988. – Т. 1. – 563 с.
 15. *Войтович Р.В.* Глобальна інтеграція як нова форма суспільного розвитку [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: http://www.academy.gov.ua/ej/ej_12/txts/10vrvfsr.pdf

Григор О. Багатостороння дипломатія як чинник урегулювання міжнародних конфліктів і кризових ситуацій.

Сучасні міжнародні відносини переживають глибокі трансформації, тому тісно пов'язана з ними дипломатія також зазнає ґрунтовних змін. Її функції, які раніше були фактично прерогативою зовнішньополітичних відомств і здійснювалися переважно посольствами, нині реалізуються через численні державні та недержавні канали. Отже, пов'язана з процесами глобалізації перебудова міжнародних відносин, вихід на світову арену недержавних учасників міжнародних стосунків ставлять перед дипломатією завдання її активного залучення в процес створення нового світового порядку. Водночас силові розв'язання міжнародних проблем виявляються все більш недовірними та небезпечними. В цих умовах саме багатостороння дипломатія є ефективним механізмом урегулювання міжнародних конфліктів і кризових ситуацій.

Ключові слова: людина, політика, культура, глобалізація, міжнародні відносини, багатостороння дипломатія.

Григор О. Многосторонняя дипломатия как фактор урегулирования международных конфликтов и кризисных ситуаций.

Современные международные отношения переживают глубокие трансформации, поэтому тесно связанная с ними дипломатия также испытывает глубокие изменения. Ее функции, которые ранее были фактически прерогативой внешнеполитических ведомств и осуществлялись преимущественно посольствами, сейчас реализуются через многочисленные государственные и негосударственные каналы. Итак, связанная с процессами глобализации перестройка международных отношений, выход на мировую арену негосударственных участников международных отношений ставят перед дипломатией задачу ее активного вовлечения в процесс создания нового мирового порядка. Одновременно силовые решения международных проблем оказываются все более недейственными и опасными. В этих условиях именно многосторонняя дипломатия является эффективным механизмом урегулирования международных конфликтов и кризисных ситуаций.

Ключевые слова: человек, политика, культура, глобализация, международные отношения, многосторонняя дипломатия.

Grygor O. Multilateral diplomacy as a factor of settlement of international conflicts and crises.

Modern international relations are going through a profound transformation, so closely related to them diplomacy is also undergoing profound changes. Its functions that previously were actually the prerogative of foreign ministries and embassies, now are implemented through multiple public and private

channels. Thus, globalization, associated with the processes of restructuring of international relations, access to the world stage non-state actors of international relations diplomacy objectives set a goal of its active involvement in the process of creating a new world order. At the same time solution of international problems with force is increasingly ineffective and dangerous. In these circumstances, multilateral diplomacy is an effective mechanism for settling international conflicts and crisis situations.

Key words: human being, politics, culture, globalization, international relations, multilateral diplomacy.

ІНФОРМАЦІЙНІ ТЕХНОЛОГІЇ В СИСТЕМІ МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН: ПРОБЛЕМА ВПРОВАДЖЕННЯ

Інформаційно-аналітичне забезпечення зовнішньої політики держави має важливе значення для формування громадської думки різних країн світу, що пов'язане з діяльністю державних установ та зовнішньополітичних відомств з роз'яснення міжнародній громадськості та урядам зарубіжних країн мети та основних завдань державної політики країни, її позиції щодо значущих подій міжнародного життя. Майже вся інформаційно-аналітична діяльність пов'язана з тим, щоб передбачити певні тенденції і зробити завчасні дії до виникнення тієї чи іншої ситуації. Мета такої діяльності полягає в тому, щоб забезпечити національні інтереси країни у міжнародному співробітництві, захистити інформаційні зв'язки з іншими державами, заявити про свою позицію у світі, здобути інформацію про будь-яку іншу країну. Зовнішньополітичні комунікації охоплюють процес обміну міжнародною інформацією у системі міжнародних відносин між окремими її суб'єктами, між державами, суспільними групами та індивідами [1].

Кожна із інформаційних технологій збирання та використання інформації має свою специфіку щодо її змісту. Глобальна мережа Інтернет – це можливість швидко отримувати різноманітну інформацію довідково-фактологічного характеру. Телебачення і радіомовлення є, насамперед, оперативним джерелом повідомлень подієвої спрямованості. Періодичний друк, у свою чергу, поширює інформацію, що більшою мірою містить елементи аналітики, оцінки подій, які відбуваються (особливо це стосується журналів). Видання неперіодичного друку – книги (монографії, дослідження) – можуть дати уявлення про історію тих або інших важливих міжнародних проблем. Пряме спілкування з людьми – носіями інформації – забезпечує здобуття таких відомостей, які практично неможливо отримати за названими вище каналами [2].

Необхідність оволодіння комплексом інформаційних технологій

збирання та використання інформації впливає із сутності й характеру головних завдань, що постають перед інформаційно-аналітичною роботою дипломатичної служби, оскільки вона зобов'язана постійно забезпечувати державне і політичне керівництво країни якісною інформацією. Насамперед, це стосується аналітичних матеріалів. Якість останніх визначається такими характеристиками, як «достовірність», «повнота», «актуальність». Практична цінність використання інформаційних технологій збирання інформації аналітичних матеріалів дипломатичної служби особливо зростає в тих випадках, коли в них містяться елементи випереджальної інформації, тобто такої, яка дає можливість правильно передбачити або спрогнозувати подальший розвиток політичних подій в певній країні чи цілому регіоні світу. Досвід доводить, що для розуміння нових явищ в різних країнах світу, що мають соціальне, релігійне, національно-етнічне забарвлення, варто вступати в безпосередній контакт з представниками відповідних рухів. Саме пряме спілкування здатне не лише дати реальну картину того, якими є плани і цілі таких груп, а й отримати їх вірогідний соціально-політичний, психологічний портрет.

Об'єктивна потреба ефективно працювати з оптимально широким набором інформаційних технологій збирання та використання інформації у сучасних міжнародних відносинах робить вкрай актуальним підвищення рівня професійної підготовки співробітників дипломатичної служби. Йдеться як про загальні знання (проблеми сучасної світової економіки, міжнародні відносини у сфері безпеки), так і про більш спеціалізовані предмети, серед яких варто виокремити навички роботи в Інтернеті, а також психологію в її соціальному й індивідуальному ракурсах [2].

Крім того, нові інформаційні технології збору та використання міжнародної інформації певною мірою зумовлюють загальну трансформацію ролі держави у міжнародних відносинах і впливають на головні форми міжнародних конфліктів. Інформаційна революція призвела до корінного перегляду ролі державного суверенітету і держав у сучасних міжнародних відносинах. Нові реалії інформаційного суспільства вносять зміни не тільки у внутрішню політику різних за рівнем розвитку країн, а й у відносини між ними, у діяльність міжнародних організацій, суспільних рухів, фінансових груп, злочинних угруповань, окремих осіб. Змінюється предмет міжнародних відносин та методи їхньої реалізації, і часто осмислення сучасних

міжнародних відносин без урахування ролі інформаційних технологій є просто неможливим. Такі якісні зміни повинні мати своє відображення в процесах прийняття зовнішньополітичних рішень.

Новітні інформаційні технології збирання та використання міжнародної інформації роблять міжнародні відносини більш динамічними та непередбачуваними, а національні економіки – більш чутливими до глобальних процесів, що суттєво знижує можливість урядів контролювати інформаційні потоки. Уряди більшості країн нині шукають механізми, які даватимуть змогу пристосовуватися до нових реалій. США, наприклад, переконані в тому, що інформаційне суспільство вже настало, тому необхідно повною мірою скористатися наслідками інформаційної революції як у внутрішній політиці, так і в глобальних масштабах. Країни Західної Європи орієнтовані передусім на здобуття економічної вигоди за умови збереження існуючих культурних та суспільних цінностей. В Азійсько-Тихоокеанському регіоні цінність інформаційної революції вбачають, насамперед, у можливості економічного зростання та виході на світові ринки в інформаційно-технологічному сегменті. На Близькому Сході правлячі еліти стурбовані можливим впливом інформаційного суспільства на населення і, як свідчать останні роки, небезпідставно [3, 22]. Реалізація кожної із зазначених стратегій потребує застосування не окремої інформаційної технології, а комплексу технологій збирання та використання міжнародної інформації.

У зв'язку з поширенням інформаційних технологій збору та використання інформації в сучасному суспільстві все більшої актуальності набуває проблема захисту інформації в системі міжнародних відносин. Нинішній етап розвитку інформаційних технологій характеризується можливістю масованого інформаційного впливу на індивідуальну та суспільну свідомість аж до проведення великомасштабних інформаційних воєн, в результаті чого неминуchoю протипагою принципу свободи інформації стає принцип інформаційної безпеки. Останній зумовлений глобальною інформаційною революцією, стрімким розвитком і повсюдним впровадженням новітніх інформаційних технологій, глобальних телекомунікаційних засобів.

Як складова розвитку усіх сфер життєдіяльності держав, інформаційна революція розширює можливості розвитку міжнародного співробітництва, формує планетарний інформаційний простір, в якому інформація стає найціннішим елементом національного надбання,

його стратегічним ресурсом. У сучасному суспільстві інформаційні ресурси, які є основою майже всіх управлінських, економічних та соціальних процесів, набувають домінуючого значення. Постає завдання практичного створення реальних механізмів міждержавної координації і кооперації, комплексу заходів раціонального впровадження сучасних інформаційних технологій, систем та побудови на їх основі міждержавної взаємодії у світовому інформаційному просторі [4, 257].

Інформатизація, що формує єдиний світовий інформаційний простір, створюючи глобальне мережеве суспільство, з одного боку, відкриває громадянам охоплених нею країн доступ до всіх матеріальних та духовних благ, множить інтелектуальний ресурс, а, отже, і всі інші ресурси, сприяючи сталому розвитку, досягненню благополуччя, безпеки особистості й суспільства. З іншого, – інформаційні технології не є абсолютним благом: вони створюють нові можливості для контролю й маніпуляції масовою свідомістю у внутрішній політиці, нові ефективні засоби міждержавного протиборства, а, отже, і нові загрози для національної безпеки [5, 8]. За таких умов загострюється проблема захисту інформації в системі міжнародних відносин.

Інформатизація нині є наймогутнішим інструментом глобалізації. За допомогою інформатизації можна не тільки прискорити розвиток кожної країни, а й перетворити її на суто маріонеткове утворення. Хоча участь усіх країн світу в процесі інформатизації є безперечним фактом, втім за своїм рівнем інформаційно-технічного розвитку їх можна поділити на інформаційно багаті та інформаційно бідні. Лідери багатьох держав добре усвідомлюють, що відставання у інформаційних та комунікаційних технологіях може призвести до катастрофічних наслідків. Таким чином, неправильно обрана стратегія інформатизації або її недостатній динамізм і мобільність можуть призвести до суттєвих, подекуди драматичних, змін в усіх сферах життєдіяльності країни. Ті, хто вчасно не підготувався для інтеграції у світовий інформаційний простір, ризикують залишитися на периферії історичного розвитку. Отже, поряд з позитивними моментами інформатизації виникає реальна загроза використання досягнень в інформаційній сфері для досягнення цілей, несумісних з завданнями підтримки світової стабільності й безпеки, дотримання принципів суверенної рівності держав, мирного врегулювання суперечностей і конфліктів, незастосування сили, не-

втручання у внутрішні справи, поваги прав та свобод людини [6, 1].

Головний зміст проблеми захисту інформації в системі міжнародних відносин визначається тим, що в сучасному багатополлярному світі інформаційне протистояння є основним засобом забезпечення геополітичного балансу. Мета інформаційного протиборства – забезпечення національних інтересів в інформаційно-психологічній сфері, що охоплює: забезпечення геополітичної і інформаційно-психологічної безпеки держави; досягнення військово-політичної переваги і безперечного лідерства у сфері міжнародних відносин; забезпечення досягнення цілей національної економічної, ідеологічної, культурної, інформаційно-психологічної експансії; створення сприятливих умов для переходу власної національної системи соціально-політичних відносин на новий, більш високорозвинутий і високотехнологічний рівень еволюційного розвитку; трансформація структури національних економічного, політичного, соціально-культурного, інформаційно-психологічного просторів відповідно до власних принципів формування інформаційної картини світу [7].

Дедалі більше дослідників доходить висновку, що національна безпека окремої країни, побудована на принципах закритих систем, стає неефективною, оскільки глобальні загрози вимагають спільних зусиль, співробітництва, а не конкуренції, на принципах якої побудовано більшість національних систем безпеки. Використання нових інформаційних технологій і засобів впливу високорозвинутих країн на менш технологічні країни світу призвело до зміни глобального та регіонального балансів сили, зумовило нові сфери конфронтації між традиційними й новими центрами глобального протистояння, уможливило досягнення переваг в інформаційних технологіях, у засобах маніпулювання суспільною свідомістю для широкомасштабної експансії із застосуванням не обмежених міжнародним правом видів озброєнь. Водночас до нових інформаційних видів зброї виявляють інтерес як політичні угруповання, так і терористичні та кримінальні організації, що загрожує новим витком гонки озброєнь, втратою міжнародних ресурсів для вирішення глобальних проблем бідності, стихійних лих, техногенних катастроф, голоду, епідемій тощо [8, 652].

Усвідомлення загрози через названі вище виклики створює засади теоретичного та практичного обґрунтування системи глобальної інформаційної безпеки, побудованої на відкритості і широкому

співробітництві. Поняття інформаційної безпеки позначає складову загальної системи безпеки особистості, суспільства і держави в інформаційній сфері.

Інформаційна безпека охоплює такі основні проблеми:

- гуманітарного характеру, пов'язані з неправомірним використанням персональних даних громадян, втручанням у приватне життя, дезінформацією;

- економічного та правового характеру, пов'язані з крадіжкою, викривленням інформації, неправомірним використанням інтелектуальної власності, промисловим шпигунством, інформаційними кампаніями, спрямованими на заподіяння шкоди гуманітарного характеру, пов'язані з неправомірним використанням персональних даних громадян, втручанням у приватне життя, дезінформацією;

- політичного характеру, пов'язані з інформаційними війнами, електронною розвідкою, націленою на розкриття державної таємниці, доступом до автоматичних систем управління важливими об'єктами держави, спотворенням інформації, дезінформацією керівників різного рівня державної влади [9, 64–65].

Отже, проблема інформаційної безпеки фактично охоплює всі сфери суспільного та державного життя, оскільки від її вирішення залежить реалізація національних інтересів будь-якої країни. Відповідно, зазначені вище загальні характеристики інформаційної безпеки зберігають актуальність і для сфери міжнародної інформаційної безпеки. Міжнародна інформаційна безпека найчастіше визначається як взаємодія акторів міжнародних відносин з операцій підтримання сталого миру на основі захисту міжнародної інформаційної сфери, глобальної інфраструктури та суспільної свідомості світової спільноти від реальних і потенціальних інформаційних загроз. Таке визначення охоплює всі напрями й усіх суб'єктів міжнародних інформаційних відносин і, таким чином, є повним та логічним у загальнополітичному плані.

Водночас, як зазначає О.Кісілевич-Чорнойван, з позицій юриспруденції, міжнародну інформаційну безпеку доцільніше визначати як стан та умови захищеності міжнародного інформаційного середовища, які забезпечують його формування, використання, розвиток в інтересах акторів міжнародних відносин, включених в це інформаційне середовище, за яких підтримується сталий мир на основі захисту міжнародної інформаційної сфери, глобальної інфраструктури,

суспільної свідомості світової спільноти від інформаційних загроз. Відповідно, дотримання міжнародної інформаційної безпеки передбачає недопущення (чи мінімізацію) завдання шкоди їхнім інтересам через незаконні дії з інформаційними ресурсами, через негативний інформаційний вплив та негативні наслідки функціонування інформаційних технологій [10].

ЛІТЕРАТУРА

1. *Шевченко О.В.* PR-технології формування міжнародного іміджу держави [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://megalib.com.ua/content/4182_Shevchenko_OV_PR_tehnologii_formuyannya_mijnarodnogo_imidjy_derjavi_.html.
2. *Извеков Н.Н.* Информация и дипломатия [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://evartist.narod.ru/text10/81.htm#з_03.
3. *Вовк Р.* Вплив інформаційного суспільства на міжнародні відносини // Вісник Львівського університету. – Серія міжнародні відносини. – 2012. – Вип. 30. – С.18–23.
4. *Брижко В.М.* До питання упорядкування діяльності в інформаційній сфері // Открытые информационные и компьютерные интегрированные технологии. – 2009. – №42. – С.252–259.
5. *Брожек Л.Л.* Вплив інформатизації на національну ідентичність під час всесвітньої глобалізації // Модернізація та суспільний розвиток економіки країни: Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції (м. Сімферополь, 25–26 січня 2013 року). – Сімферополь, 2013. – С.7–9.
6. *Крылов Г.О.* Международный опыт правового регулирования информационной безопасности и его применение в Российской Федерации : автореф. дисс. ... к.ю.н. : 05.13.19; Московский инженерно-физический институт. –М., 2007. –32 с.
7. *Набільська Є.М.* Інформаційне протистояння як феномен політичної боротьби [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.rusnauka.com/16_ADEN_2010/Politologia/68579.doc.htm.
8. *Макаренко Є.А.* Міжнародна інформаційна безпека: Сучасні виклики та загрози. – К., 2006. – 916 с.
9. *Тамицкий А.М.* Информационная безопасность как фактор международных отношений в Арктическом регионе // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. – Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2013. – Вып. 6. – С. 63–70.
10. *Кісілевич-Чорноivan О.М.* Інформаційна безпека та міжнародна інфор-

маційна безпека: проблема визначення понять [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pravnik.info/2013-12-27-15-12-23/120-informacijna-bezpeka-ta-mizhnarodna-informacijna-bezpeka-problema-viznachennya-ponyat.html>.

Король А. Інформаційні технології в системі міжнародних відносин: проблема впровадження.

В статті аналізуються зміни в системі інформаційного забезпечення міжнародних відносин, зумовлені глобалізацією та інформаційною революцією. Автор обґрунтовує необхідність впровадження в цю систему новітніх інформаційних технологій, пропонує заходи щодо захисту інформації, забезпечення інформаційної безпеки. Підкреслюється, що міжнародна інформаційна безпека визначається як взаємодія акторів міжнародних відносин з операцій підтримання сталого миру на основі захисту міжнародної інформаційної сфери, глобальної інфраструктури та суспільної свідомості світової спільноти від реальних і потенціальних інформаційних загроз. Проблема інформаційної безпеки фактично охоплює всі сфери суспільного та державного життя, оскільки від її вирішення залежить реалізація національних інтересів будь-якої країни.

Ключові слова: людина, політика, міжнародні відносини, культура, інформаційні ресурси, демократія.

Король А. Информационные технологии в системе международных отношений: проблема внедрения.

В статье анализируются изменения в системе информационного обеспечения международных отношений, обусловленные глобализацией и информационной революцией. Автор обосновывает необходимость внедрения в эту систему новейших информационных технологий, предлагает меры по защите информации, обеспечения информационной безопасности. Отмечается, что международная информационная безопасность определяется как взаимодействие акторов международных отношений по операциям поддержания устойчивого мира на основе защиты международной информационной сферы, глобальной инфраструктуры и общественного сознания мирового сообщества от реальных и потенциальных информационных угроз. Проблема информационной безопасности фактически охватывает все сферы общественной и государственной жизни, поскольку от ее решения зависит реализация национальных интересов любой страны.

Ключевые слова: человек, политика, международные отношения, культура, информационные ресурсы, демократия.

Korol A. Information technology in the system of international relations: problem of implementation.

Changes in the system of information support of international relations caused by globalization and the information revolution were analyzed; author justifies the need to introduce in this system new information technologies, offers measures for information security, ensuring information security; emphasizes that international information security is defined as the interaction of actors of international relations of the operations of sustainable peace based on international information protection sphere, global infrastructure and social consciousness of the international community of real and potential threats to information; information security problem actually covers all areas of social and public life because its solution depends on the realization of national interests of any country.

Key words: human being, politics, international relations, culture, information resources, democracy.

*Н.П. Поліщук,
доктор філософських наук,
провідний науковий співробітник Інституту
філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

ДО ПИТАННЯ ПРО ІНТЕРПРЕТАЦІЮ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ (В. ПЕТРОВ І Д. ЧИЖЕВСЬКИЙ ПРО ТВОРЧІСТЬ П. КУЛІША)

У розумінні і застосуванні терміна «інтерпретація» в контексті інтелектуальної історії, та історії філософії зокрема, вартим дослідницької уваги є твердження, висловлене І. Франком у праці «Мислі о еволюції в історії людськості», написаній на початку 80-х років XIX ст.: «Історія навзасіди останеться таким будинком, котрий кожне нове покоління в більшій чи меншій часті перебудовує і переписує відповідно до власних потреб, до власних поглядів» [1, 77]. Не залежно від подальших уточнень і змін у поглядах І. Франка, це твердження цікаве суголосністю з новітніми філософськими підходами до питання про роль інтерпретації в історії філософії, зокрема тими із них, які перебувають у межах зони між семіотикою Умберто Еко і неопрагматизмом Річарда Рорті. Ці підходи спрямовані на пошук можливого (чи неможливого) розкодування автентичних смислів текстів, які ми читаємо¹. Якщо простежити розгортання інтелектуальних пошуків Умберто Еко у «Маятнику Фуко»² та водночас їх позитивне та критичне сприйняття Р. Рорті³, то виникають підстави для переконання, що перетин обох підходів відбувається там,

¹ Поняття «читання» вживається у філософсько-метафоричному сенсі, як спосіб ставлення людини до світу як тексту в його різноманітті, асиметрії й тотальності. Це питання докладно розглядається у праці: Блюменберг Ганс. Світ як книга : пер. з нім., передмова, коментарі Володимира Єрмоленка. – Київ, 2005. – 544 с.

² Еко Умберто. Маятник Фуко / З італійської переклала Мар'яна Прокопович. – Львів, 2004. – 650 с.

³ Richard Rorty. The Pragmatist's Progress: Umberto Eco on Interpretation // Richard Rorty. Philosophy and Social Hope. – Penguin Books, 1999. – P. 131–14.

де загострюється питання про буттєвий, або соціально-практичний¹, вимір цього розкодування. З огляду на висловлене І. Франком твердження, йдеться про адаптивність цього розкодування до «власних потреб, до власних поглядів» читача, розглянутих у контексті історичного процесу соціальних практик, зокрема інтелектуальних.

Мовою сучасної філософії, близької до згаданих теоретиків, інтерпретація – це процес реконтекстуалізації тексту, тобто реалізація можливостей його прочитання в різних контекстах, зокрема «використання» відповідно до інтелектуальної позиції, що вже сформувалася у інтерпретатора, або тієї, в процесі пошуку якої він перебуває. Наразі йтиметься про «читання-використання» (інтерпретацію) В.Петровим і Д.Чижевським текстів П.Куліша, взаємне «читання-використання» ними тих текстів, якими вони цікавились один у одного (зокрема стосовно творчості П.Куліша), та про спробу реконтекстуалізувати наявну сукупність підходів зусиллями одного зі сучасних читачів-дослідників. Таке розуміння інтерпретації переводить її у площину змагальності різних підходів на теренах інтелектуальної історії як більш широкого й динамічного поняття, ніж історія філософії. Важливим моментом у співвідношенні інтелектуальної історії та історії філософії є те, що ця змагальність не обмежується лише теоретичною переконливістю обґрунтувань та їх оновленням для вирішення певної, вже визначеної проблеми. Змагальність на теренах історії філософії, як сегменту інтелектуальної історії, неодмінно містить у собі відкритість до віднаходження нових, заздалегідь чітко не означених проблем, своєрідних «проблемних зон», які заряджені потенціалом плюральності як у формулюваннях самих проблем, так і можливих висновках, що впливають у процесі їх розгляду. Відбувається розімкнення цих «проблемних зон» через втягування їх у процес, близький до герменевтичного кола дослідження, коли частини (окремі філософські та історико-філософські проблеми) інтерпретуються в контексті цілості (інтелектуальної історії), а цілість, своєю чергою, змінюється завдяки новим або по-новому інтерпретованим філософським проблемам.

¹ Характерне для сучасної філософії, особливо американської (Р.Брендом, Р.Порті, Г.Патнем, Н.Гудмен), тлумачення буття як історично змінюваної сукупності соціальних практик стосується також інтелектуальної історії, яка охоплює надбання інтелектуалів (текстові й дискурсивно-комунікативні) у певні історичні періоди не залежно від дисциплінарних розмежувань.

Ідеї герменевтики Ганса Георга Гадамера про естетико-ігровий характер історії, семіотики Умберто Еко про текст як змінюваний об'єкт інтерпретації з огляду на її можливий результат, неопрагматизму Річарда Рорті про реконтекстуалізацію історії філософії та інтелектуальної історії у їх динамічному (і завжди неостаточному) взаємозв'язку перетинаються і взаємодоповнюють одна одну в інтерпретації текстів з різних галузей культури. Зрештою, ці ідеї слугують не тільки інструментом наповнення й удосконалення усталених світоглядних канонів, але й їх зміни й заміни. Пліуральний спектр «проблемних зон» припускає наявність наперед непередбачуваних контекстів і відповідних проблем, які можуть цілком змінити ланд-шафт та осяжність цих «зон», відкривши їх назустріч новим шляхам інтелектуального, у тому числі – історико-філософського, осмислення.

Для творчості В.Петрова, особливо в наповненні бурхливими політико-культурними дискусіями в 20-ті роки XX ст. та впродовж хронологічно короткого (1945 – 1948 рр.), але надзвичайно плідного періоду перебування за кордоном (головно, у Німеччині), характерний виразний синкретизм інтерпретацій, який оприявнювався у «читанні-використанні» дослідником праць як загальноновизнано видатних, так і канонічно периферійних, але цікавих нестандартністю висловлених ними думок представників української та західної інтелектуальної культури. Цей синкретизм виходив за просторово-часові межі, охоплюючи інтерпретації творчого доробку інтелектуалів минулого та сучасності в їх різноманітних, часом несподіваних поєднаннях. У підсумку виникали досить «химерні цілості». До цього влучного вислову Ю.Шевельова слід додати, що «химерність» не була порожнім витвором фантазування, а, радше, новотвором уяви, яка відіграє в пізнавальному процесі функцію ризику, прориву в невідоме, поза межі узвичаєних норм і стандартів та спроможна не тільки рухатися в річищі традиції, у тому числі й пізнавальної, але й протистояти їй, утворюючи ґрунт для нових починань. Застосовуючи ширшу думку Б.Р.Шеллі про взаємозв'язок поезії і знання, можна стверджувати, що уява є «водночас центром і периферією знання». З погляду розгортання інтелектуальної історії постає питання про колообіг ідей між «центром» і «периферією», насамперед про засоби та понятійний інструментарій цього колообігу. Сам стиль творчості В.Петрова дає часткову відповідь на це пи-

тання, а саме засвідчує його есеїстичність. У буквальному розумінні слова «есей» – це спроба, експеримент, вправа власної думки над собою. Але якщо структураліст М.Фуко застосовував поняття «есею» в розумінні вправи власної думки як «аскези», її звільнення від спокуси «думати інакше», то в творах В.Петрова, який висловлював схвальні оцінки ідей про структурні підвалини суспільства, філософської «аскези» не спостерігається. Стиль його думок обертається у межевому й тому вкрай різноманітному просторі філософських, історіософських, літературознавчих, мовознавчих, політичних, естетико-культурних, етнографічних міркувань. Есеїзм надає змогу дослідникові бути експериментатором в оперуванні власними думками, зокрема, поєднувати поривання до структуралізму як мети упорядкування матеріалу з множинністю і несистемністю «цілостей», що були наслідком такого упорядкування. У Ю.Шевельова (Юрія Шереха) є усі підстави для висновку: «Твори Петрова – це завжди частка істини. Наукові розвідки, есеї, романи, оповідання – це в суті справи все есеї. Якби мене запитали, що таке есеї, я сказав би: есей – це такий літературний жанр, який бачить у дійсності те, чого люди в ній звичайно не бачать, і цю одну сторону унаочнює і уопуклює так, що стає вона нібито цілою дійсністю. *З цього постає думка і нове, більше наближення до дійсності*» (курсив додано. – Н.П.) [2, 95]. Отже, новизна «цілості» породжується творчою наснагою, ерудицією та сміливістю автора інтерпретувати предмет дослідження з точки зору, яка є переконливою для нього і може йти врозріз із загальноприйнятою.

Якщо есеїзм можна схарактеризувати як інтелектуальний засіб для реалізації внутрішньої інтенції творчого новаторства, то зовнішнім його боком є синкретизм. Одним із виявів синкретизму в творах В.Петрова було те, що він щедро цитував залучених до власних міркувань авторів, не завжди вважаючи за потрібне чітко відмежовувати власні думки від висловлених іншим автором. Крім того, він не боявся суперечливості й несистемності в аргументації, підпорядковуючи їх потужній енергетиці інтерпретації як «використання» тексту для увиразнення власних думок. Тому синкретизм у творах В.Петрова – це вияв індивідуального творчого інструментарію інтелектуала, який шанує автора обраного ним тексту як «спільника» в осмисленні близької обом проблеми, незалежно від його професійної належності. У цьому розумінні характерними є думки,

висловлені В.Петровим у 1946 р. щодо статті американського есеїста Нормана Казнса «Несучасність сучасної людини». Одна з них сто-сується тлумачення В.Петровим відповіді на Гамлетове питання «Бути чи не бути?» людству у зв'язку з актуальною загрозою вико-ристання атомних енергії та зброї у повоєнні часи й надалі. В.Петров наголошує, що суто технічне питання несподівано стає прологом можливого самознищення людства, на шляхи і засоби запобігання якому нема й натяку в минулому, і тому погляди дослідників мають бути спрямовані в майбутнє. «З нашого особистого досвіду ми пе-реконалися, що не завжди минуле керує майбутнім. Не завжди сьо-годні визначає завтра. Сьогодні може бути висновком не з того, що сталося вчора, а з того, що здійсниться лише завтра. Замість бути підсумком подій, які вже сталися, сьогодні виконується завдання, що їх поставить і розв'яже завтрашній день» [3, 815].

Розмірковуючи над варіантами відповіді на питання про при-чини й наслідки цілком вірогідної цивілізаційно-гуманітарної ката-строфи в «атомову добу», В.Петров не обирає з них напевне якийсь один. Здійснюючи текстуальну інтерпретацію різних фрагментів із статті Казнса, він пропонує читачеві доволі розлогий спектр влас-них уявлень про ці шляхи, крайніми відтинками яких є історіософ-ський і антропологічно-біологічний. Поміж ними розташовуються цивілізаційно-технічний, морально-етичний, ідеологічний, еконо-мічний, політичний та їх поєднання. Як есеїст в означеному Ю.Ше-вельовим сенсі, В.Петров, не відкидаючи можливості будь-якого з цих шляхів (вірогідно, більш реалістичних), зосереджується на ан-тропологічно-біологічному й тим самим досягає ефекту трагічного відчуття читачем «немодерності модерної людини» та необхідності «антитехнічної перебудови самого себе», праці «не над речами, а над біологічною зміною себе» [3, 824].

Для поглядів В.Петрова на інтелектуальну історію, особливо на її перехідні й кризові періоди, багато в чому відправними є його підходи до розуміння «епохи», «доби». Їх специфіка, порівняно з осмисленням схожої проблематики Д.Чижевським, може слугувати певним тлом для порівняння особливостей інтерпретації творчості П.Куліша обома видатними українськими інтелектуалами. У працях В.Петрова ця специфіка сконцентрована в ідеї перервності, розривів, осібності «епох», хоч він визнає важливість ідеї історико-культурної цілісності й неодноразово це підкреслює. Особливо схвальною в

такому контексті є оцінювання ним системності й прагнення до структуралізму в аналізі Д.Чижевським комплексу понять, пов'язаних з «епохою». «Чижевський воліє організувати матеріал... Він виходить від образу епохи. Для нього важать не факти в їх множинній роздрібненості, а система фактів в їх взаємопідпорядкованості центральному поняттю епохи» [4, 808].

Дослідницький інтерес до питання цілісності й системності історико-інтелектуального процесу спирається на ідею вкоріненості в національних традиціях та їх взаємовпливах. Це не означає, що питання розділення і змішування властивостей «епох» не привертало увагу Д.Чижевського. Навпаки, він прискіпливо й докладно його висвітлює, але головним чином – в контексті центральної ідеї системних зв'язків «епох». На цьому шляху ним обґрунтовані й донині є актуальними твердження про небезпеки, які чатують на науковців, якщо вони захоплюються морфологією загальних схем та прагнуть «усхематизувати дійсність». Розкриваючи зміст теорії чередування «епох», побудованої на метафорі хвилеподібної зміни культурно-естетичних стилів, Д.Чижевський зауважує про її «головні труднощі»: «це неясність кордонів, меж окремих періодів та факт існування якихось «переходових» форм, стилів, які в цю схему не вкладаються або змусили б її в основі змінити» [5, 32]. Аби зрозуміти «епоху», потрібно усунути незрозумілості, породжувані хронологічним розмежуванням та спробами їх здолати знову ж таки на хронологічному ґрунті. Схвально ставлячись до ідеї М.Вебера про «ідеальні типи», Д.Чижевський залучає її до тлумачення ним «епохи». Останні є не хронологічно обмеженими урізками часу, а «надчасовими» цілостями, типові риси яких формуються під впливом «центральної з'яви цих цілостей». «Не шукання за пересічними, «нормальними», середніми та «сірими», безбарвними з'явищами є передумовою історичної синтези, а, навпаки, встановлення найяскравіших, репрезентативних, непересічних, «типових» з'явищ» [5, 33].

У контексті наведених поглядів Д.Чижевського постать П.Куліша інтерпретується як одне з найяскравіших інтелектуальних явищ, яке може становити центральну ланку «епохи», осередок її цілісності. Цілісність, репрезентативність, типовість функціонально ототожнюються щодо творення «історичної синтези», яка розкривається в творах П.Куліша, інтерпретованих («прочитаних-використаних») Д.Чижевським. Він – філософ серця, «одна з цен-

тральних постатей українського національного руху XIX століття» [6, 206]. У його творчості акцентується цілісність, що має коріння у минулому України та української культури. «Отож майбутнє України повинно бути її «воскресінням»! [6, 212]. Культуру слід шукати також у минулому в тому сенсі, щоб повернутися «на стару дорогу», до ідилії української природи та її соціального уособлення в хуторянстві. В інтерпретації Д. Чижевським історико-філософського світогляду П. Куліша переважають аргументи на користь увиразнення в ньому українського варіанту романтизму. Цей підхід був підтвердженням однієї з основоположних ідей світогляду самого Д. Чижевського про «український дух», втілений у філософії серця, як найбільш характерному напрямі в історії філософії України. Вихід у простір інтелектуальної історії відбувався з оглядом на історію філософії як її осередкової ланки. Рецензуючи книгу В.Петрова «П. Куліш у п'ятдесяті роки. Життя. Ідеології. Твори» одразу після її опублікування у 1929 р., Д. Чижевський називає її «однією з найцікавіших публікацій на терені історії української літератури та українського духу в останні роки» [7]. Акцент зроблено на тому, що увесь матеріал розглянуто «з точки зору історії духу». Критичні зауваження щодо висвітлення В.Петровим особистості і творів П. Куліша мають відбиток зацікавленостей Д. Чижевського в дослідженні народного характеру та культурних традицій. У рецензії відзначено такі моменти, як перебільшена увага до романтизму, зокрема тлумачення Гегеля в дусі романтичної історіософії або ж включення до романтизму християнського світогляду. У зв'язку з чим зауважено, що «моменти, так тісно пов'язані з українським народним характером та з певними культурними та літературними традиціями... не можуть бути охарактеризовані просто як романтичні» [7].

Насправді В.Петров вільніше осмислював проблеми інтелектуальної історії та дотичність до неї історії філософії. Він не стільки зосереджується на ідеях тяглості історичного процесу, як на моментах його розмежувань, розривів, неузгодженостей. Як і Д. Чижевський, він багато уваги приділяє проблемі цілісності «епох», але більшою мірою – як інтенції, меті, наміру, тоді як її аналіз та обґрунтування занурені в проблематику плюралізму. Ця зануреність виявляється насамперед в негативному оцінюванні, в критиці механістичного, релятивістичного, індивідуалістичного плюралізму, який в епоху Нового часу прийшов на зміну Середньовіччю. Критика супроводжу-

ється пошуком цілісності, у чому й вбачається завдання наступної епохи – Нашого часу. Висвітлення «механістичного раціоналізму» й супровідного йому механістичного плюралізму спирається на здобутки класичної фізики й математики та ідею самодостатнього розуму людини як суб'єкта пізнання. У дусі тогочасної західної філософії було висловлено думку про ототожнення філософа-раціоналіста з ірраціоналістом, адже раціоналізм Нового часу, претендуючи на обґрунтування єдиної істини, покладається лише на себе й тому породжує роз'єднаність, плюралістичний партикуляризм. Коли ж постає наступне нагальне питання: як подолати цей партикуляризм? – то відповідь на нього, висловлену В. Петровим, можна умовно поділити на дві частини. Перша декларативна та не позбавлена впливів міфу про цілющість плановості й організованості (не виключено – соціалістичної) для повернення людству «істин монументальних, сталості в істині» [8, 925]. Друга частина прихована й побудована на сумнівах щодо однозначності першої та на власних індивідуальних передбаченнях розгортання історичного процесу. Саме в осмисленні цієї другої частини оприявнюються оригінальність та далекоглядність В.Петрова як одного з провідних українських інтелектуалів ХХ ст. Історіософський сенс цього осмислення полягає в тому, що ідея структурності модернізується такою мірою, що перестає бути «плановою». Звертаючись до досягнень новочасної фізики (теорій Рентгена, Кюрі, Макса Планка) або прикладів із мистецтва, незалежно від їх хронологічної належності (картин Альбрехта Дюрера у XVI ст. або Пабло Пікассо у ХХ-му), В.Петров надає перевагу у візіях майбутньої цілісності ідеї несталості структури та можливостей її голістичного переструктурування.

У цій площині становлять інтерес питання про перехід від однієї епохи до іншої, або «рух епох», а також зміна окремих відтинків всередині кожної епохи. В.Петров не просто апелював до відомих теорій (Гегелевої філософії історії, теорії циклічного розвитку Шпенглера, екзистенціалізму Сартра та ін.), а осмислював представлені в них ідеї по-новому, завдяки чому видозмінювалися й самі проблеми. Так, властива гегелівській філософії ідея тріади (заперечення і його «зняття» в запереченні заперечення) була осмислена як «схема діяди і діядного розчленування». Ця остання тлумачилася як «пряме заперечення» й у застосуванні до історичного процесу розглядалася як рух історії через антитези. Чіткого

визначення поняттю «прямого заперечення» В.Петров не дає, але наголошення ним на його взаємозв'язок із антитетичністю вносить у це поняття несподіваний смисловий поворот. Пряме заперечення, або антитетичність, не відкидає, не знищує заперечуване, а є засобом його ствердження. А останнє дає підстави розглядати його як часткове ототожнення певних ознак у цілком відокремлених часових відтинках історії – епохах або в їх внутрішніх поділах. Наскрізні, позаепохальні категорії не є ні онтологічно трансцендентними, ні довічними логіко-пізнавальними структурами, ні такими, що виходять з «образу-ідеї єдиної і загальної цивілізації», яка розвивається за універсальним принципом лінійного поступу. Вони є такими, що фактично вмонтовані в дійсність, є її часткою і можуть продовжувати своє існування поза гранями доби, в якій вони початково виникли. «Такі естетичні вартості: бізон, намальований рукою палеолітичної людини, «трипільський» орнамент, поеми Гомера, поезії Горация, картини Перуджіно, драми Шекспіра. Релігійні істини. Етноси, що виникають за певної доби й продовжують існувати в інших. Технічні винаходи людства...» [9, 1000].

Отже, критикуючи механістичний плюралізм і партикуляризм епохи Нового часу (XVI–XIX ст.), В.Петров припускав в інтелектуальній історії існування плюральності істин. Є істини, що перестають бути істинами поза межами даної епохи, а є такі, що пронизують наскрізно кілька епох. Наприклад, концепція космічної безмежності Джордано Бруно задовольняла лише одну епоху, а відкриття Коперніка репрезентувало світогляд обох діб, Ренесансу і Нового часу. Наступне зауваження звучить цілком суголосно із філософськими дискусіями щодо істини кінця XX й початку XXI ст. Йдеться про те, що з плином часу істини «можуть зазнати ревізії й виступити в зовсім іншій, новій, для нас зовсім несподіваній рецепції» [8, 932]. Уявлення В.Петрова про структуралізм («структуральну методу») як найбільш актуальний спосіб «пошукування синтези» й подолання роздрібненості в усіх сферах буття людства не подаються ним як щось остаточно істинне. Надбанням цього видатного українського інтелектуала була здатність до постійної критичної саморефлексії на інтелектуальному ґрунті. Він вважав, що «нова метода ще не розроблена.., і завдання її творення є творчим завданням нашого часу» [10, 967].

Інтелектуал різнобічних, суперечливих, часом межових заці-

кавлень, В. Петров у своїх есеях тяжів також до пошуку персоналій відповідного гатунку. Посеред них був П. Куліш. У тлумаченні його творчості відтворюються перипетії інтелектуальних пошуків, сумнівів, відступів і проривів, що характеризували самого інтерпретатора. Це виявлялося і в «читанні-використанні» ним тих текстів, які жили – спрямовували або блокували – його власні міркування. З огляду на це стає зрозумілим закид Д. Чижевського щодо зайвого соціологізму у підходах В. Петрова до П. Куліша. Але якщо врахувати, що Д. Чижевський обґрунтовував свій коментар 1929 р., перебуваючи за кордоном (Рьомерштадт, Моравія), то В. Петров у ці самі роки перебував у цілком конкретних соціально-культурних обставинах підрадянської України і, як зауважує В. Брюховецький, «можливо, навіть підсвідомо позиціонував своє місце в суспільному середовищі, в якому він прожив чверть століття і, звичайно, не міг не підпадати під вплив брутально насадженої і вже на той час панівної комуністичної ідеології в СРСР» [11, 22]. «Соціологізм» – свідомий чи підсвідомий – надавав П. Петрову можливість відтворити власну саморефлексію щодо тогочасних нагальних і «небезпечних» проблем крізь призму поглядів П. Куліша. До таких можна віднести проблему співвідношення культурно-мистецької діяльності і державотворення. У праці «Теорія «культурництва» в Кулішовому листуванні р.1856 – 7» (1926 р.) виразно відчувається відгомін настроїв, спричинених літературною дискусією 1924–25 рр., коли українське культурне відродження не могло відкрито спиратися на ідеї національної державності та громадянську активність у цьому напрямі, а водночас мало ще певні можливості (невдовзі заблоковані політичним терором) для самоздійснення. Це самоздійснення виразно відбувалося у модерністських тенденціях у галузі літератури й мистецтва (т.зв. «чистому мистецтві»), що з боку більшовицької ідеології оцінювалося як «ліквідаторство», бо відволікало від пропаганди державності виключно як втілення тоталітарної влади більшовизму.

А з боку самих діячів культури, в даному разі – В. Петрова, то для них момент негативності в ставленні до «культурництва» корінився в тому, що воно виправдовувало «антидержавництво національного ідеалу». Цю думку можна було висловити, критикуючи слов'янофільське моралізаторство й аполітизм П. Куліша 1850-х років. Разом з тим теорію «чистого культурництва» розглядали тоді як ідеологізоване «духовне підпілля», необхідне, «щоб жити, щоб рухатись,

щоб сподіватись і не збожеволіти» [12, 253]. Цю оцінку можна однаковою мірою адресувати як П.Кулішу середини ХІХ століття, так і В.Петрову (кінець 20-х років ХХ ст.), який «прочитував» його твори, також перебуваючи в «духовному підпіллі». Майже через два десятиліття (середина 1940-х років), вже в умовах еміграції в Німеччині й безпосередніх контактів із культурою Західного світу, В.Петров звертається до інших аспектів творчості П.Куліша, суголосних його власному світобаченню цього періоду, а можливо, й наступного, післяеміграційного. «...Куліш не дає остаточного синтезу, не доходить до вищого поєднання, не оформлює хистких хвилювань у зрілих і свідомих, чітких і ясних визначеннях. Правда, він намагається поєднати, знайти вихід, але або ж цього виходу Куліш зовсім не знаходить, або ж знаходить їх надто багато» [13, 269]. Маємо знову «занурення» в плюралізм, але вже в позитивній площині, як можливий дороговказ із «духовного підпілля».

Інтелектуальна історія створює необмежене поле для інтерпретації та реконтекстуалізації текстів у різних історичних умовах незалежно від того, хто є автором інтерпретації – письменник, учений, поет, філософ. У процесі накладання однієї на одну різних інтерпретацій текстів відбувається не просто їх зіставлення на користь передбачуваного висновку (з корективами «збагачення», «розширення» тощо), а таке, яке допускає зміну початкових припущень та вихідних позицій читача-інтерпретатора й, відповідно, інноваційні висновки. Під таким кутом зору втрачає свою значущість питання пріоритетності професійної класифікації на шляху наближення до істини. Його заступає питання про злет творчої уяви, спроможної вийти за межі усталеного річища традиційного канону в будь-якій професійній галузі і вплинути на інтелектуальні орієнтації спільноти, змінивши їх або принаймні переконавши в можливості їх зміни чи замінювання.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Франко І.* Мислі о еволюції в історії людськості [1881–1882] // *Франко І.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – Т.45. – К., 1986. – С.76–139.
2. *Шерех Ю.* Віктор Петров, як я його бачив // *Шерех Ю.* Пороги й заборіжжя. Література. Мистецтво. Ідеології. – Т.ІІІ. – Харків, 2012. – С.87–97.

3. *Петров В.* Наш час, як він є // *Петров В.* Розвідки. Упорядник, автор передмови та приміток В'ячеслав Брюховецький. – Т.2. – К., 2013. – С.810–825.
4. *Петров В.* Проблеми літературознавства за останнє 25-ліття (1920–1945) // Там само. – С.800–810.
5. *Чижевський Д.* Культурно-історичні епохи // *Чижевський Д.* Філософські твори у чотирьох томах. Під загальною редакцією В.Лісового. – Т.2. – К., 2005. – С.24–36.
6. *Чижевський Д.* П.О.Куліш – український філософ серця. – Там само. – С.206–2017.
7. *Чижевський Д.* Нові праці про П.Куліша. Петров В. Пантелеймон Куліш у п'ятдесяті роки. Життя. Ідеологія. Творчість. – Т.1. – К., 1929. – 572 с. Рьомерштадт у Моравії. Коментарі Д.Чижевського надані В.Валявко із її власних архівів.
8. *Петров В.* Історіософічні етюди // *Петров В.* Розвідки. – Т.2. – К., 2013. – С.914–936.
9. *Петров В.* Проблеми епохи. // Там само. – С.992–1001.
10. *Петров В.* В пошукуванні синтези. // Там само. – С.965–968.
11. *Брюховецький В.* Знедійснення дійсности, або *via dolorosa* навспак // *Петров В.* Розвідки. Упорядник, автор передмови і приміток В'ячеслав Брюховецький. – Т.1. – К., 2013. – С.6–92.
12. *Петров В.* Теорія «культурництва» в Кулішовому листуванні р.1856–7. // Там само. – С.240–262.
13. *Петров В.* «Чорна Рада» як роман соціальний. // Там само. – С.262–272.

Поліщук Н. До питання про інтерпретацію в історії філософії (В.Петров та Д.Чижевський про творчість П.Куліша).

У статті розглядається такий аспект інтерпретації, як «читання – використання» тексту для підтвердження точки зору читача-дослідника. У цьому контексті вирізняються відмінності між інтерпретаціями В.Петровим та Д.Чижевським творчості П.Куліша. Зазначено, що для підходів Д.Чижевського характерне зосередження на історико-філософській традиції, тоді як В.Петров більш відкритий у тлумаченні історико-філософських канонів, особливо щодо їх залежності від змінюваного процесу інтелектуальної історії.

Ключові слова: інтерпретація, інтелектуальна історія, історія філософії, істина, есей, цілість, епоха.

Полищук Н. К вопросу об интерпретации в истории философии (В.Петров и Д.Чижевский о творчестве П.Кулиша).

В статье рассматривается такой аспект интерпретации, как «чтение-использование» текста для подтверждения точки зрения читателя-исследователя. В этом контексте обращено внимание на отличия между интер-

претациями В.Петровым и Д.Чижевским творчества П.Кулиша. Отмечено, что для подходов Д.Чижевского характерна сосредоточенность на историко-философской традиции, в то время как В.Петров склоняется к открытости в толковании историко-философских канонов, особенно их зависимости от изменчивого процесса интеллектуальной истории.

Ключевые слова: интерпретация, интеллектуальная история, история философии, истина, эссе, целостность, эпоха.

Polishchuk N. Concerning the Question of Interpretation in the History of Philosophy (V.Petrov and D.Chyzhevsky on the Works of P.Kulish).

The article gives an account of such an aspect of interpretation as «reading-using» the text to endorse the point of view of the reader-researcher. In this context the focus is on the divergence between the interpretations of the P.Kulish's works by V.Petrov and D.Chyzhevsky. It is noticed that the D.Chyzhevsky's approach mainly is attributed to the historical-philosophical tradition while Petrov's stance is more open-minded with regard to the historical-philosophical canons, in particular to their dependence on the changing process of the intellectual history.

Key words: interpretation, intellectual history, history of philosophy, truth, essay, wholeness, epoch.

МІСЦЕ І ФУНКЦІЇ ІДЕЙ-МОДУСІВ ТА АБСТРАКТНИХ ІДЕЙ У ФІЛОСОФІЇ МОВИ ДЖ.ЛОККА

Згідно з історико-філософською традицією, базовою одиницею філософії мови вважалося слово, що виконувало основну функцію природної мови – транслювання інформації за допомогою знака. Натомість в Англії традиційно домінував такий підхід до філософії мови, предметом дослідження якого була природна мова, котрій властива функціонально-прикладна предметність. Англійські філософи у своїх пошуках спиралися головним чином на побутову мову – саме ту мову, яка оточує людину повсюди. Безперечно, подібний підхід англійських учених до мовної проблематики позначився на розвитку сучасної філософії мови.

Залучення до сфери дослідження побутової мови дало змогу і філософам виявити відсутність тотожності між знаком, який міг набирати форми слова або словесного вираження, з одного боку, і його значенням – з іншого боку. Ця обставина спричинила переосмислення такого феномена, яким є людська мова, а також поставила під сумнів її здатність виконувати свої функції. Мовна реальність, яка являє собою сукупність мовних знаків, що оточують людину в тих чи інших обставинах, і складається доволі часто із знаків різних природних мов, як це відбувається в полілінгвістичному середовищі, далеко не завжди забезпечує правильну трансляцію інформації.

Одним із характерних гасел філософії мови Дж.Локка є те, що потрібно наполегливо боротися за чіткість мови, плутаність якої часто стає джерелом теоретичного безладу. Найбільша частина суперечок, що спантеличують людство, залежить від сумнівних і невпевнених застосувань слів.

На погляд Дж.Локка, безладдя у словах не є результатом звичайної недбалості в бесіді, а виникає від помилкових припущень про значення загальних термінів. Припущення треба замінити більш точними значеннями імен, особливо загальних термінів. На основі своєї теорії Дж.Локк пропонує усунути хиби у вживанні мови, які

є вродженими через неправильне використання слів. «Прийшов час, і ми побачили, що у звичайній описовій мові вкраплюється безліч заплутаних слів зовсім не для того, щоб додати якусь нову властивість до описуваної реальності» [4, 15].

Мислитель намагався усунути також філософські суперечки, які виникають через помилкове уявлення про мову.

На думку Дж. Локка, різними є не способи тлумачення слова, а філософські роздуми щодо них. Втім пояснення різнорідних утруднень у науці і думках недосконалістю мови є аргумент, що має ключове значення в його філософії. «Згідно з Локком, і мова вчених легко може перетворитися на жонглювання абстрактними і нечіткими словами і фразами, які на вигляд містять глибоку мудрість, але насправді є тільки зловживаннями мови» [6, 347].

Проблематика філософії мови Дж. Локка нерозривно пов'язана з очищенням існуючої людської мови або з побудовою абсолютно нової мови згідно з певним ідеалом. Здійснюючи тлумачення мови, потрібно, на його думку, відповісти на питання, що таке абстрактні і загальні поняття і як вони виникають. Адже слова набирають загального характеру, будучи використовувані як знаки загальних ідей. Загальним стає також слово, складаючись з багатьох простих ідей, які мають спільні якості. Розмовляючи, ми ділимо все протяжне, справді маючи на увазі загальну протяжність, але не якусь абстрактну ідею, яка не є ні лінією, ні поверхнею, ні великою, ні малою. Має бути якась конкретна протяжність, ідея якої виникла в розумі.

При цьому істотно полягає в тому, що, на відміну від одиничних ідей-модусів, які охоплюють річ і риси, якими її наділено (первинні або вторинні), загальна ідея є результатом операції абстрагування, а саме – розрізнення окремих рис і подальшого їх збирання в одну ідею. Щоб докладніше показати, що має на увазі Локк, кажучи про загальні ідеї, можна розглянути вимоги до загальної ідеї трикутника, наведені в його «Досвіді про людське розуміння». Дж. Локк говорить про поняття трикутника в сенсі розумового висновку від здобутих під час сприйняття відчуттів. Загальна ідея є ідея, здобута не внаслідок процесу сприйняття, а завдяки рефлексії розуму. Загальне і універсальне – це творіння розуму. Відзначаючи недосконалість абстрактної загальної ідеї, Локк стверджує, що загальна ідея не може існувати. Так само, як складна ідея не може бути наслідком лише сприйняття. За Локком, якщо підняти завісу і подивитися на те, що

за нею ховається і залишити осторонь словесні звороти, поставити собі завдання уважно розглянути самі явища, котрі позначалися певними вислованими, виникнуть величезна порожнеча, темрява, плутанина, прямі суперечності щодо явищ і висловів, якими вони позначаються.

Звідси наступний висновок – про необхідність кращого розуміння слів. Як достовірний аспект знання Дж. Локк сприймає відчуття помилок і труднощів, з якими зіткнулася наука і котрі були викликані, насамперед, недосконалістю мови. Отже, ім'я є певний знак. Воно не завжди збігається з ідеєю, а тому може ввести в оману. Але не варто виправляти вже наявну живу мову, через те, що застосування мови як інструменту науки – не єдине і основне її застосування. У повсякденному досвіді метою мови може бути і пробудження до дії, і способи вживання слів, в якому ім'я за самою своєю суттю викликає в розумі більше, ніж просто ідею, якій воно безпосередньо відповідає. Крім того, мова несе в собі занадто багато випадковостей і помилок, що й не дивно. Дж. Локк критикує припущення щодо тих якостей об'єктів, які є найбільш помітними в нашому сприйнятті (вторинні якості).

Водночас Дж. Локк стверджує, що сприйняття таких характерних особливостей ідей об'єктів може не мати ніякої схожості з особливостями самих об'єктів, які викликають наші уявлення про них. Колір, смак, запах тощо не мають ніякої схожості. Тим часом первинні якості (протяжність, форма, рух) відображають істинну суть речей, навіть якщо вторинні якості найбільш помітні в фактичному досвіді. Щоб можна було утворити абстрактні поняття, значення слів мають бути утворені певними модусами абстрактних ідей.

Філософія мови Дж. Локка вимагає не тільки здатності мовлення до безлічі повторюваних модусів звуків, а й того, що людина має бути в змозі використати ці звуки як ознаки внутрішньої концепції, а також як знаки для ідей в розумі, внаслідок чого вони можуть бути доведені до інших. Якщо визнати, що ідеї є необхідною умовою конструктивного застосування модусів звуків, то це буде неправильно. Як правило, ідеї стосуються слів, які позначають речі. Дж. Локк підкреслює важливість спілкування між людьми, що встановлює передумови для його аргументів про мову. Він наполягає на тому, що комфорт і існування суспільства не можуть бути без комунікацій. Слова можуть використовуватися також або для записування і нагадування нам наших ідей, або для спілкування.

На думку Дж. Локка, конструктивне застосування термінів має завжди супроводжуватися потоком ідей. Цілком зрозуміло, що він не хоче сказати, що наші слова стосуються тільки модусів ідей, а не речей. Останнє характерне для емпіричної філософії. «Думка про те, що речі, відмінні від ідей, призводить до скептицизму, оскільки знання і розмірковування організуються лише нашими ідеями» [1, 46].

За Локком, ми сприймаємо речі за допомогою ідей, які асоціюємо з нашими іменами. Адже слова стосуються і об'єктів, а не тільки ідей. Отже, значення ідей є первинним, а речей – вторинним, у тому сенсі, що перше є засобом для останнього. За теорією ідей, загальні ідеї, модуси ідей завжди є безпосередніми об'єктами нашого мислення. Хоча в аргументах Локка щодо комунікації не мається на увазі те, що слова стосуються тільки, або навіть передусім, ідей. Але теорія ідей Дж. Локка насправді передбачає, що ідеї є завжди безпосередніми об'єктами нашого мислення.

«Локк доводить, що всі прості ідеї повинні відповідати речам, оскільки... розум аж ніяк не може виробити будь-яких простих ідей, усі вони породжені речами, що діють на душу природним способом. Що ж до складних ідей субстанцій, то «всі наші складні ідеї субстанцій повинні бути такими і тільки такими, немов вони складені з тих простих ідей, котрі, як з'ясовано, співіснують у природі. Знову повторюємо, що ми пізнаємо: 1) інтуїцією; 2) розумом, зважуючи відповідність чи невідповідність двох ідей; 3) відчуттями, сприймаючи існування окремих речей» [5, 511].

Взагалі вчення Дж. Локка про репрезентативність ідей має такі аспекти:

1. Світ ніколи не постає перед нами безпосередньо, а тільки за допомогою втручання ідеї.
2. Ідеї являють речі по собі, які мають найбільш важливі якості про природу цих речей.
3. Розум не знає про речі безпосередньо, а тільки через втручання ідей.

Отже, уявлення про речі завжди непрямі. Але водночас ідеї за своєю суттю репрезентують речі, відмінні від себе. Тож ідеї-модуси є знаками речей, а модуси-слова є умовними знаками ідей.

Але наші ідеї не розкривають нам усього про властивості предметів, непомітними є деталі, непомітними є частинки. Безперечно, ідеї – це ефекти об'єктів, а не їх причини. Теорія ідей Дж. Локка передбачає, що ідеями-модусами виступають ознаки об'єктів, але

при цьому – як знаки ідей, а не обов'язково як ознаки об'єктів. Водночас ця теорія виправдовує застосування слів як знаків речей.

Зауважимо, що Дж. Локк мав на увазі те, що нічого не можна сказати про речі без ідеї про них. Речі визначаються тими ідеями, які ми можемо сприйняти від них.

У ширшому сенсі це означає, що ідеї є основою значення слів і що речі тільки вторинні. Отже, уявлення про речі є непрямим. Ідеї модусів становлять властивості субстанцій та можуть бути простими і змішаними. Прості модуси – різновиди простих ідей, такі, як різні ступені основних ідей запахів, смаків, кольорів, емоцій (з простих ідей задоволення і страждання утворюються прості модуси радості і печалі, любові і ненависті, надії і відчаю, бажання і страху), а також різноманітні комбінації різнорідних модусів (з простої ідеї єдності може бути виведений простий модус нескінченності шляхом повторення ідеї числа). Змішані модуси складаються розумом з простих ідей різних видів і не мають точних зразків, що існують в дійсності. «Оскільки всі імена, за винятком власних, є загальними, й заступають не ту чи іншу поодинокую річ, а певні ґатунки, класи речей, то треба з'ясувати, що таке ґатунки і роди» [2, 9].

Дж. Локк надає використанню мови подвійного значення, зауважуючи, що, коли людина застосовує слова, просто записуючи свої думки, це сприяє правильному розумінню. Водночас комунікативне використання мови за своєю суттю схильне до помилок, тому що слова лише умовно підключені до нашої ідеї, а також мають непрямий зв'язок з речами. З'єднання між словами, з одного боку, і речей, а також ідей про них, з іншого боку, – це недосконалість мови. Ця недосконалість, на думку Локка, виникає тоді, коли ідеї, висловлені словами, є занадто складними і складаються з багатьох простих ідей, поєднаних разом, коли ідеї не складаються в природний зв'язок між собою, коли вони стосуються недоступного нам предмета, коли значення слова не відповідає сутності предмета. Мета мови у спілкуванні полягає в тому, щоб бути зрозумілою, тим часом слова часто не прояснюють суті – ні в звичайному, ні в філософському дискурсі. «Слова постають як чуттєві знаки, необхідні для сповіщення ідей» [2, 11].

Оскільки модуси звуків не мають ніякого зв'язку з ідеями, слова також не мають жодних природних стосунків до речей. Щоправда, мова є єдиним інструментом для зв'язку ідей, але вона не

може дати прямого доступу до чужих ідей.

Завдяки використанню лише одних імен ніхто не має можливості спілкуватися, сприймати нову інформацію про конкретні речі і, таким чином, використовувати мову для поліпшення знань. Для того, щоб виконати свої функції записування та передання, мову потрібно застосовувати в цілому, а також з конкретними іменами. Це впливає із концепції Дж. Локка про значення імені або терміна, які повинні позначати свої об'єкти через модифікації ідей, які пов'язані з ними.

Зловживання мовою залежить також від різних причин: від вживання слів, з якими не пов'язано чіткого уявлення від засвоєння слова раніше, ніж стає зрозумілим його значення, від вживання одного і того самого слова в різних значеннях, від застосування їх щодо предметів неіснуючих або малодоступних.

Ознаки загальних ідей, на думку Локка, формуються шляхом вилучення з дуже складної ідеї, з простих ідей, з конкретних особливостей (модусів) об'єкта, які визначають його суть. Дж. Локк вважає, що у формуванні абстрактних ідей ми відокремлюємо від наших ідей частковості всі види, особливості речей, які залежать від них, первинні і вторинні якості. Кілька схожостей між окремими об'єктами включаються в будь-яку абстрактну ідею. Процес абстрагування обмежений тільки кінцевими межами простих модусів, які не можна поділити. Виникає запитання: на які результати попередньої діяльності спирається розум, коли він узагальнює ідеї, здобуті від окремих різних об'єктів. Так як ідеї окремих об'єктів, за Локком, людина отримує через поєднання ідей, то загальній ідеї (наприклад, слона) має передаватися виникнення ідей емпіричним шляхом, спостереження за багатьма різними слонами. Зібрання таких простих ідей до купи важливе для побудови загальної ідеї субстанції. Емпірично фіксуються окремі речі і їх якості. Це – сума ідей плюс ідея самої субстанції.

Отже, абстрактні ідеї і загальні ідеї можуть бути створені з будь-яких подібних ідей, які можна знайти серед відомих ідей і згрупувати їх в класи, які проявляють ці подібності. Але, що ще важливіше, абстрактна ідея має бути відображенням інтелектуального вибору подібностей між окремими об'єктами. Природа пропонує нам схожі речі, але не може сказати нам, які з них ми побачимо, коли буде утворено абстрактні ідеї. Останні ідеї визначають

класи окремих об'єктів, які мають схожість. Ці схожості включено до абстрактної ідеї та позначені, зокрема, іменем, тобто загальним терміном, який показує, що він має властивості, які входять в абстрактну ідею. Такі абстрактні ідеї пов'язані з загальними умовами, котрі визначають класи речей. Це означає, що існують природні схожості між певними видами, ідеями. Можна ігнорувати всі відмінності розміру, форми, кольору серед дорослих чоловіків і жінок, хлопчиків і дівчаток, коли кажемо слово «людина». Не може йти мова про сутність речей без посилання на будь-яку класифікацію, до якої вони належать. «Для утворення загальних ідей, що обіймають собою багато окремих предметів, розум виключає ідеї часу, місця і подібні до них інші, які не дали б такої загальній ідеї охопити більше однієї особини, так само і для утворення інших, ще більш загальних ідей, що обіймають собою різні види, розум виключає їх розрізнявальні якості. Досягається це шляхом виключення тих якостей, які властиві лише окремим видом, і шляхом збереження тих спільних для кожного виду якостей, які й складають складну ідею» [3, 517].

Загальні імена, за Локком, є знаками загальних ідей. Щоправда, водночас цього мислителя не можна назвати абсолютним номіналістом, бо для нього загальні ідеї не тільки імена, а дійсні продукти мислення, зафіксовані у термінах. Вживання імен, за Дж.Локком, зумовлене необхідністю не тільки для спілкування людей, але й для вдосконалення знання, його розширення. Істина у власному розумінні слова означає лише поєднання або роз'єднання знаків відповідно або невідповідно до позначуваних ними речей, знаків та слів. Вона зумовлена зв'язком ідей, і буквально значення цього зводиться до того, що істина – поєднання і роз'єднання ідей, відповідно або невідповідно до позначуваних ними речей. Якою мірою ця істина забезпечить якість, глибину об'єктивного знання світу або, в сучасній термінології, глибину пізнання об'єктивної істини? Для Локка це питання не з легких. Для нього безперечно, що істина – це зв'язок ідей, що відтворює зв'язок речей, дає об'єктивну картину світу. Крім цього визначення істини, у Локка є ще два інших: істина – зміст похідних ідей, чинних через відношення, і істина – зміст простих ідей, але в особливості ідей первинних якостей.

Отже, Дж. Локк розуміє мову як сукупність знаків, які, згідно з певним зв'язком, вказують на загальні ідеї і їхні модуси. Також з

цього впливає, що для речі не має значення, яким словом вона названа, оскільки між знаком і означуваним зникають відповідність та подоба. З погляду Локка, сплутаність свідомості виникає не від звичайного нехлюйства в дискурсі, а від помилкових припущень про значення. Проект Дж. Локка полягає в заміні припущень на точнішу інформацію про значення імен, особливо на класифікаційні ознаки понять і суджень. Мислитель обстоює свою концепцію, що сутність кожного роду не має бути не чим іншим, ніж абстрактною ідею. Під сутністю він розуміє реальну сутність. Адже існують реальні і номінальні сутності. Особливості речей інколи самі по собі не дають змоги однозначно їх класифікувати за одним чи іншим видом, оскільки інколи набір якостей здається заплутаним.

На основі цієї теорії Дж. Локк фіксує недосконалості у використанні мови, притаманні філософії. Стратегія його є комплексною: він хоче унеможливити філософську плутанину, що виникає з помилкового застосування мови, але не виключає в ідеалі досконалої комунікації за допомогою мови, адже у нас немає ніякого іншого носія для спілкування.

ЛІТЕРАТУРА

1. Беркли Дж. Сочинения. – М., 1978. – 556 с.
2. Локк Дж. Розвідка про людське розуміння. У 4-х кн. Кн. 3. Про слова. – Х., 2002. – 236 с.
3. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Соч. в 3 т. – М., 1985. – Т.1. – 621 с.
4. Остин Дж. Как совершать действия при помощи слов // Остин Джон. Избранное. Перевод с англ. Макеевой Л.Б., Руднева В.П. – М., 1999. – 332 с.
5. Рассел Б. История западной философии. – К., 1995. – 759 с.
6. Гилье Н. История философии: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М., 2003. – 800 с.

Петров Є.П. Місце і функції ідей-модусів та абстрактних ідей у філософії мови Дж. Локка.

Стаття присвячена розгляду мовної проблематики філософії Дж. Локка. Одним із гасел філософії мови Дж. Локка є те, що потрібно наполегливо боротися за зрозумілість мови, плутаність якої – часте джерело теоретичного безладу. Філософія мови Дж. Локка нерозривно пов'язана з його те-

орією ідей. Згідно з нею, тлумачення мови потребує відповіді на питання, що таке абстрактні ідеї. Досліджуються місце і функції ідей-модусів, які розглядаються як одне з джерел походження слів і мовних знаків. На думку Локка, кожна модифікація певної речі повинна мати своїм першоджерелом ідею. Розглянуто також абстрактні ідеї, їх стосунок до ідей-модусів, класифікаційні якості та відповідність певним мовним знакам.

Ключові слова: мова, знак, слова, ім'я, ідеї-модуси, речі, абстрактні ідеї.

Петров Е.П. Место и функции идей-модусов и абстрактных идей в философии языка Дж. Локка.

Статья посвящена исследованию языковых аспектов философии Дж. Локка. Философия языка Дж. Локка неразрывно связана с его теорией идей. Исследуется место и функции идей-модусов, которые рассматриваются как один из источников происхождения слов и речевых знаков. По мнению Локка, каждая модификация определенной вещи должна иметь своим первоисточником идею. Рассмотрены также абстрактные идеи, их отношение к идеям-модусам, классификационные качества и соответствие определенным языковым знакам.

Ключевые слова: язык, знак, слова, имя, идеи-модусы, вещи, абстрактные идеи.

Petrov E.P. Place and functions of ideas-modes and abstract ideas in language philosophy of John Locke.

The article describes the consideration of language problems of John Locke's philosophy. One of slogans of John Locke's language philosophy is that it is necessary to fight persistently for the language lucidity, because often language confusion is a source of theoretical disorderliness. John Locke's language philosophy is inseparably connected with his theory of ideas. According to the conception of John Locke for language interpretation it is necessary to answer the question, that meaning the abstract ideas have. It is examined place and functions of ideas-modes as one of origin sources of words and language signs. In opinion of Locke every modification of specified thing should have an idea as the original source. Also it is considered abstract ideas, their relation to ideas-modes, classification qualities and correspondence to the certain language signs.

Key words: language, sign, words, name, ideas-modes, things, abstract ideas.

*О.Ю. Шеремета,
молодий науковий співробітник Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України*

ЕТИЧНЕ ВЧЕННЯ АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО ПРО ПРИРОДНІ ЧЕСНОТИ

Митрополит Андрей Шептицький не лише видатний церковний діяч, а й талановитий мислитель. На основі етики Томи Аквінського йому вдалося створити етичну систему, структуру якої становлять, як у томізмі, етика закону та етика чеснот. Вчення про природні чесноти разом із вченням про надприродні чесноти [1] є важливою складовою останньої. Дослідження його дасть можливість скласти цілісне уявлення про етичну концепцію митрополита. Розгляд етичних ідей Шептицького у релігійно-філософському контексті майже цілком залишився поза увагою дослідників його творчої спадщини. Історіографія, присвячена життю та діяльності митрополита, є досить об'ємною, однак містить лише окремі дослідження, в яких дана проблема розглядається побіжно. Зокрема, це праці В.Ленцика, А.Кравчука, О.Гайової, М.Вавжонека, М.Зимомрі, А.Колодного, Ж.Ковби, Т.Чайки, М.Мариновича, Л.Гентош та ін. Тому історико-філософський аналіз етичного вчення митрополита Андрея в цілому та про природні чесноти, зокрема, залишається актуальним завданням для української історико-філософської науки.

Кожна людина змушена діяти як суб'єкт моральних відносин. В цих діях проявляються чотири основні здатності людської душі: розум, воля, емоційність, чуттєвість. Їм, за вченням Томи Аквінського, повинні відповідати чотири основні природні чесноти. Розум має власною довершеністю головну природну чесноту людини – розсудливість. Шептицький підкреслює, що розсудливість може бути мудрістю, якщо вона проявляється як інтуїтивне схоплення істини (теоретична мудрість) чи блага (практична мудрість). Ця теорія виникла в томізмі внаслідок перетлумачення вчення Арістотеля про два види мудрості – теоретичну («софія», власне мудрість) та практичну («фронесіс», розсудливість). Розсудливість є довершеним проявом здатності теоретичного чи практичного судження, в

якому із правильно встановлених засновків особистість робить правильні висновки. Без неї інші три природні чесноти неможливі. Чеснота розсудливості властива людині як істоті розумній, є проявом її головної характерної ознаки – розуму. Сама людська душа називається томістами «розумною душею», а не «духовною», «чуттєвою», «ірраціональною», «таємничою» і т.ін. Розумність душі є єдиною: вона проявляється однаково в інтуїтивному і дискурсивному мисленні, теоретичній і практичній розумній діяльності. До розсудливості розум схильний сам по собі, бо вона – це природна впорядкованість розуму. Коли людина діє в основному інтуїтивно, то проявляється вища форма розсудливості – мудрість. Навіть ті люди, що не мають розвинутої інтуїтивної розумності, можуть бути розсудливими, використовуючи розум дискурсивно. Тому для кожної людини, при певних зусиллях самопізнання та самоаналізу, стає очевидним, що розсудливість є її головною чеснотою. Бути розсудливою так само природно для людини, як бути розумною істотою.

За визначенням Томи, справедливість – це «накладання» (*circā*) «порядку розуму» (*ordo rationis*) на дії людини. Вона стає можливим завдяки рішенню та зусиллям волі [2, 667]. Мужність – це накладання порядку розуму на здатність емоційності, а стриманість – на здатність чуттєвості [2, 667]. Концепція чотирьох природних чеснот Томи походить від вчення Платона про чесноти. Згідно із Платоном, розсудливість є чеснотою розуму, мужність – «гніву», стриманість – «бажання», справедливість – всієї людської душі. Тома додає до трьох здатностей душі четверту – волю. Як християнський мислитель, він глибоко розумів роль свободи в житті людини та в історії людства. Виділення волі як інстанції свободи особистості було важливим кроком в розвитку антропології порівняно із вченням Платона. З іншого боку, Тома був згідний із тим, що справедливість належить до порядку дій людини з іншими, із зовнішньою щодо особистості реальністю [2, 667]. За логікою Платона, це означало, що справедливість повинна бути оцінена як чеснота всієї душі, яка діє назовні як єдине ціле. Тома, однак, розуміє, що душа не проявляється у зовнішній діяльності автоматично. Діяльність душі регулюється волею людини, а тому справедливість є чеснотою волі, а не всієї душі загалом [2, 667]. Якщо вже говорити про те, які чесноти є проявами душі загалом, то, насамперед, слід назвати розсудливість, а вже потім – справедливість [2, 666–667].

Ранній неотомізм характеризується поверненням до вчення Томи про природні чесноти. Ці чесноти приписуються людині подвійно: як розумній за сутністю і за діяльністю. Пафос раннього неотомізму був пов'язаний із утвердженням ідеалу метафізичного розуміння Бога, світу, людини. Ці три головні реальності розумілися як сутності, в пізнанні яких убачали останнє слово теології та філософії, віднайдену вічну істину. Тому в ранньому неотомізмі панувала тенденція до опису природних чеснот як довершених проявів людських здатностей – розуму, волі, емоційності, чуттєвості.

Після Першої світової війни під впливом прагматизму і екзистенціалізму розуміння людини як сутності сприймалося дещо анахронічно. Так, у Франції під впливом бергсонізму вважалося хорошим тоном розуміти людську природу як «динамічну». Тому розмови про стабільну «людську» природу не були переконливими навіть для самих неотомістів. Під тиском бергсонізму та екзистенціалізму вони звернули увагу на те, що у самого Томи вчення про чотири чесноти є вченням про чотири довершені стани діяльності людської душі. Перенесення акценту із статичного аспекту вчення Томи про чотири чесноти на динамічний і стало досягненням Ж.Марітена і Е.Жильсона.

Людина в межах екзистенціального томізму Ж.Марітена і Е.Жильсона розглядається як особисте існування (екзистенція), а не як розумна природа (сутність). Чотири моральні чесноти тлумачаться як головні властивості вільної діяльності розумної особистості. Важливим для екзистенціального неотомізму стає вчення про те, що вся людська діяльність спрямована на досягнення безконечного щастя, яке можливе лише в стані блаженного споглядання Бога. При розумінні чеснот як екзистенціалів втрачається метафізична очевидність чеснот як необхідних для людської природи станів. Самостійність етики чеснот при цьому ставиться під сумнів, адже аналіз спрямованості людської діяльності на загальне благо належить до компетенції етики приписів.

Шептицький виходить з того, що існують чотири природні чесноти людини: розважливість, мужність, стриманість і справедливість. Розважливість він визначає як правильний спосіб думання в усіх діях та у відношенні до всіх предметів людської волі [3, 305]. Вона потрібна для віри, бо не дає їй перетворитися на марновірство. Розважливість є тією чеснотою розуму, що дає змогу людині

знаходити найкращі шляхи для досягнення її власних цілей та особливо вищої мети – блаженного Богоспівкування [3, 304]. Слідом за I Ватиканським Собором (1870 р.) Шептицький вважав, що природний людський розум здатний пізнати істину про існування Бога і навіть пізнати властивості Бога. Зокрема, він пише: «Свята наша Мати католицька церква вірить і вчить, що Всевишнього Бога, творця й мету всякого створіння, можна напевно пізнати світлом природного розуму з Його діл, себто речей, Ним створених» [3, 161]. Це пізнання є справою розважливості, так само, як і прийняття розумом людини надприродного одкровення.

Мужність і стриманість є чеснотами людської чуттєвості, які притаманні їй настільки, наскільки вона підкоряється розуму взагалі та розважливості як першій чесноті людського розуму. Шептицький пише, що «мужністю треба назвати те загальне розположення душі, яким людина сильно тримається того, що розум велить, – проти всяких порушень пристрасті чи трудів праці» [3, 305]. Отже, мужність служить для захисту обраного розумом шляху морального розвитку і прагнення до довершеності. Мужність є силою збереження моральності.

Чеснота стриманості спрямована проти пристрастей та протистоїть аморальності. Християнство не проповідує повного знищення емоційного життя людини: така нечутливість вважалася ідеалом у філософії стоїків. У християнському аскетичному вченні вона є одним із гріховних станів людини – станом духовної смерті. Шептицький вважав, що емоційність має бути не знищеною, а перетвореною – через надання їй розумної міри. Тому дає їй таке визначення: «Здержаністю треба назвати те загальне розположення душі, яке приписує пристрастям і діям міру» [3, 305].

Четверта чеснота, справедливість, є і властивою для всієї розумної душі і проявом здатності розуму. Це робить її схожою на розважливість. Однак остання передує чеснотам мужності та стриманості як їх основа, а справедливість, як чеснота розуму, ґрунтується і на розважливості, і на мужності, і на стриманості. Адже, щоб бути справедливим, необхідна не лише розважливість (яка, зокрема, включає і знання, що є справедливим), але і мужність, і стриманість. Справедливість «полягає на віддаванні кожному того, що йому належить», що є моральним обов'язком, і тому вона є «певною правильністю сповнювання своїх обов'язків» [3, 305].

Чотири основні чесноти є природними, оскільки мають бути властивими людині, як істоті розумній. Однак вони виникають у особистостей не автоматично чи необхідно, а лише внаслідок систематичних зусиль щодо їх здобуття. Всі чесноти є певними звичками людини вчиняти моральним чином, згідно із нормами, які розумом визнані за природні. Набуття та закріплення звичок є справою практичною, що здійснюється зусиллями волі. Без пізнання можливості та необхідності вироблення чеснот людина їх мати не може, як у випадку хворих на певні розумові розлади. Але пізнання розумом того, що особистості природно властиві певні чесноти, ще не робить їх наявними у людській душі. Лише здійснення моральних вчинків і становлення позитивних моральних звичок чинити розважливо, мужньо, стримано, справедливо робить людину носієм чотирьох основних чеснот. Тому природні чесноти є різновидом «набутих чеснот». При цьому «набута чеснота не є чимось іншим, як вправою чи звичаєм, виробленим через повторювання якихсь добрих вчинків» [3, 309].

Вчення про чесноти як звички є класичним для томізму, однак самим Томою безпосередньо запозичене із творів Іоанна Дамаскіна. А останній спирався на вчення Максима Сповідника про чесноти як навички душі [4]. Тому етика чеснот Шептицького виявляється традиційною як для томізму, так і для духовності християнського Сходу. Але вона різко вирізняється на тлі сучасних етичних вчень – етики цінностей та етики обов'язку. Останні органічно увійшли у вчення про чесноти. Така традиція укорінена в етиці античності взагалі та Арістотеля зокрема.

Визнання певних чеснот за природні робить неможливим осудження нехристиян (приречених на зло), що корінилося в теології Августина та було поширене серед протестантів. Останні вважали, що всі чесноти можуть мати лише християни. Митрополит Андрей наголошує на правильності вчення Тридентського Собору, згідно із яким чесноти погані були дійсними. Таким чином, Шептицький визнає можливість і необхідність загальнолюдської моралі. Але вона не тотожна радикальній тезі II Ватиканського Собору про те, що всі добродієсні нехристияни є «анонімними католиками» і можуть спастися. Митрополит слідує за Томою, заявляючи, що для спасіння наявності цих справжніх чеснот ще недостатньо; для цього потрібне благодатне рішення Бога про дарування Царства Божого

нехристиянам, які мають означені чесноти. Та позитивна оцінка справжності моральних чеснот у нехристиян свідчить, що Шептицький був на шляху до вчення II Ватиканського собору про анонімне християнство всіх добродішних нехристиян. Він пише: «Треба також признати, що Бог може давати Свою благодать такими дорогами й способами, про які нам не сниться. Треба сказати, що коли невіруючий чоловік робить те, що може, Бог йому не відмовить Своєї благодаті» [3, 309]. Віра (як вірність Богові) обов'язково необхідна лише для набуття благодаті освячення. Тобто невіруючий праведник, на думку митрополита, може увійти в Царство Боже, але не може бути святим. Таке вчення дає можливість виправдати відкритість до праведності нехристиян та зберегти уявлення про специфічну цінність християнської праведності. Нехристиянами-праведниками можуть бути як представники інших релігій, так і зовсім невіруючі. Визнання цінності чеснот всіх людей є основою для діалогу не лише екуменічного, а й з представниками секуляризованого світогляду.

Розуміння чеснот як звичок (навичок) породжує вчення Шептицького про можливості розвитку та деградації чеснот. Згідно з ним, чесноти можуть розвиватися лише тоді, коли особистість докладає більше зусиль в здійсненні чесноти, ніж зазвичай. А при збереженні одного рівня зусиль вони «маліють» [3, 331]. Такі уявлення породжені християнською аскетичною традицією католицької церкви. Тому Шептицький вважає, що лише при постійному збільшенні зусиль для набуття чеснот може зростати моральність людської душі. Його уявлення є органічними для аскетичної католицької церкви, що передбачає постійне героїчне наростання жертвовності людини та трансценденцію особистості над собою. Але і західна, і східна традиції аскетизму погоджуються, що при зменшенні напруження для здійснення чеснот природні чесноти маліють «через те, що ростуть противні їм хиби й пороки» [3, 331]. Отже, згідно із Шептицьким, моральне життя всіх людей, що мають природні чесноти, є постійним героїзмом, а не механічним здійсненням обов'язку.

Етика природних чеснот у митрополита є етикою творчого процесу самотворення людини. Для цього їй необхідно, докладаючи постійних особистих зусиль, набути чотири природні чесноти. Самотворення моральної особистості є природним покликанням кожної людини, а отже, – родовим покликанням людства. Його здійснення

кожним має на меті кінцевий стан блаженства всіх – Царство Боже. Але ця далека і на землі недосяжна мета передбачає дві ближчі: моральність самої особи (самотворення кожного) та моральність всього людства. Людина відповідальна лише за власну моральність. Тому ідеал моральності всього людства здійснюється зусиллями окремих особистостей, які ставлять собі за мету служіння загальному благу. Його особистість вже тому повинна мати власну мету, що цього вимагає одна із природних чеснот – справедливість. Розважливість, як пізнання істини, підтверджує розумну обґрунтованість цієї вимоги справедливості. Мужність готова обстоювати те, що розважливість і справедливість визначили як загальне благо. Відповідно, стриманість є природною схильністю до відмови від усього, що суперечить загальному благу.

В ХХ ст. виникає «нова онтологія» Г.Гайдеггера, Н.Гартмана, яка виходить за межі альтернатив між ідеалізмом і матеріалізмом, об'єктивним і суб'єктивним ідеалізмами. В її межах розробляється нове розуміння чеснот як цінностей. Вони не мають ні об'єктивного, ні суб'єктивного статусу, але проявляються в людському житті – особистому та культурно-історичному. Для Н.Гартмана, природні цінності є центральним елементом «першої групи цінностей», до якої в середньовіччі додаються «цінності другої групи» (серед яких головні – любов, надія, віра). Поява природних цінностей є закономірним процесом для античної культури, а «християнських цінностей» – для середньовічної. Н.Гартман відмовляється обмежувати цінності «першої групи» класичними чотирма чеснотами і додає до них численні чесноти, виявлені Арістотелем. Оскільки для нього відмінність між суттєвим і несуттєвим є метафізичним забобоном, який він розкритикував в «Основних принципах онтології», то в «Етиці» [5] він описує всі чесноти античної людини. Своїм завданням Гартман вважав повноту феноменологічного опису, за якого всі чесноти розуміються як цінності. Антична теорія про те, що чотири чесноти є довершеностями різних здатностей душі, зовсім його не цікавить. Проте саме розгляд чеснот (античними і середньовічними етиками, Шептицьким та іншими неотомістами) як довершених проявів різних здатностей душі надавав їм об'єктивного статусу (в очах цих теоретиків). Інакше вони є саме цінностями, онтологічний статус яких оцінюється кожним філософом довільно. Також і до трьох християнських чеснот віри, надії та любові Гартман

приєднує інші численні християнські чесноти, про які відомо із аскетичної літератури. Він визнає, що середньовічні теоретики відносили християнські чесноти до досконалих виявів особистості і цим протиставляли їх природним чеснотам (які були виявами людської сутності). Але навіть при такому визнанні Гартман не аналізує віру, надію та любов як три визначальні для особистості екзистенціали. Він аналізує ці чесноти нарівні з іншими, намагаючись довести, що вони мають відносне, культурно-історичне значення. За Гартманом, в Новий час до античних та середньовічних цінностей додано нові (свободи, самотворення, персоналістичності тощо), а старі принципово переосмислено. Цей процес Гартман оцінює позитивно. І якщо М. Шелер пропонує від суспільства споживацтва і урівнювання повернутися до аскетичних цінностей давнини, оскільки людству загрожують різні кризи, то Гартман лише вважає бажаною роботу з відтворення наявних у людства цінностей. Учень Н. Гартмана Д. Гільдебранд намагався повернути аналіз цінностей в русло звичайної онтології, приписуючи цінності ідеальному суб'єкту, але визнаючи культурно-історичний характер їх прояву [6, 102–106]. Ця теорія Гільдебранда вплинула на етику сучасного неомізму, але не могла вплинути на етику Шептицького. Теорії чеснот як цінностей були невідомі митрополиту, а філософська позиція їх авторів – неприйнятною. Він був теїстичним та метафізичним об'єктивним ідеалістом. Його релігійно-філософська позиція мала консервативний характер, який був характерним для всього раннього неомізму, відмова від якого, і то не повністю, спостерігається у екзистенціалістських та трансцендентальних неомістів.

Отже, Андрей Шептицький цілком і повністю перебуває в межах етики чеснот раннього неомізму. В його творах творчо і різнобічно розкривається її потенціал як вчення про довершеності розумної природи людини. Митрополит знає вчення Томи про чесноти як властивості діяльності особистості, але дає цьому вченню не екзистенціальну, як у Ж. Марітена і Е. Жильсона інтерпретацію, а метафізичну. Згідно із Шептицьким, чесноти можуть розглядатися як властивості людської діяльності тільки тому, що вони, насамперед, є властивостями людської природи, довершеними станами людських здатностей. Людина є розумною і вільною істотою за своєю сутністю, а її діяльність – проявом людської розумності та свободи. Чесноти як властивості людської діяльності є проявами природної

схильності людини до добра. Шептицький вибудовує власну етику чеснот як цілісну систему, в якій чесноти послідовно аналізуються як прояви: природних здатностей людської душі, природних схильностей цих здатностей, природних дій особистості як реалізації схильностей. Така побудова етики чеснот найбільш близька до етики чеснот св. Томи Аквінського. Таким чином, Шептицький не перейшов від ранньонеотомістського до екзистенціального типу етики чеснот томізму.

Шептицький створив цілісне вчення про чотири чесноти: розсудливість як чесноту розуму, мужність як чесноту емоційності, стриманість як чесноту чуттєвості та справедливість як чесноту волі. Вони є природними, оскільки мають бути властивими людині як істоті розумній. Але чесноти виникають у особистостей не автоматично чи за необхідністю, а із набуттям людиною певних звичок вільно вчиняти моральним чином, згідно із нормами, які розумом визнані за природні. Етика природних чеснот у Шептицького є творчим процесом самотворення особистості, яскравим свідченням гуманізму митрополита. Розвиток вчення про чесноти як довершеності природних властивостей душі відрізняється власним консерватизмом від сучасного феноменологічного розуміння цих чеснот як цінностей (М.Шелер, Н.Гартман, Д.Гільдебранд). Шептицький максимально повно використав вчення Томи Аквінського про природні чесноти для обґрунтування загальноідеалістичного і християнського гуманізму.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Шеремета О.Ю.* Етичне вчення Андрея Шептицького про надприродні чесноти // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2010. – Вип. 4(92). – С.127–139.
2. *Фома Аквінський.* Сумма теології. – Ч. II–1: Вопросы 1–67. – М., 2008. – 750 с.
3. *Шептицький Андрей.* Християнська праведність // Митрополит Андрей Шептицький. Твори (аскетично-моральні). – Львів, 1994. – С.127–408.
4. *Чорноморець Ю., Левченко Т.* Віра як акт розуму (згідно із вченням Максима Сповідника і Томи Аквінського) // Колегія. Часопис Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві. – 2008. – № 3 (16). – С.137–153.

5. Гартман Н. Этика. – СПб., 2002. – 708 с.
6. Гільдебранд Дитріх фон. Етика. – Львів, 2002. – 445 с.

Шеремета О.Ю. Етичне вчення Андрея Шептицького про природні чесноти.

У статті висвітлюється етичне вчення митрополита Андрея Шептицького про природні чесноти, яке є важливою складовою його етичної системи. Природні чесноти митрополит розуміє як довершений вираз людської природи. Їх він нараховує чотири: розсудливість як чеснота розуму, мужність як чеснота емоційності, стриманість як чеснота чуттєвості та справедливість як чеснота волі. Вони є природними, оскільки мають бути властивими людині як істоті розумній. Але чесноти виникають у особистостей не автоматично чи за необхідністю, а з набуттям ними певних звичок вільно вчиняти моральним чином, згідно із нормами, які розумом визнані за природні. Етика природних чеснот у Шептицького є творчим процесом самотворення особистості. Вона побудована на основі етичного вчення Томи Аквінського та цілком перебуває у межах раннього неомізму. Шептицький дає їй не екзистенціальну, як у Ж.Марітена і Е.Жильсона інтерпретацію, а метафізичну. Таким чином, митрополит не переходить від ранньонеомістського до екзистенціального типу етики чеснот томізму. Його вчення про чесноти як довершеності природних властивостей душі суттєво відрізняється від сучасного феноменологічного розуміння цих чеснот як цінностей (М.Шелер, Н.Гартман, Д.Гільдебранд). Андрей Шептицький максимально повно використав вчення Томи Аквінського про природні чесноти для обґрунтування загальноїдеалістичного і християнського гуманізму.

Ключові слова: Андрей Шептицький, етика, природні чесноти, неомізм

Шеремета О.Ю. Этическое учение Андрея Шептицкого о естественных добродетелях.

В статье освещается этическое учение митрополита Андрея Шептицкого о естественных добродетелях, которое является важной составляющей его этической системы. Естественные добродетели митрополит понимает как совершенное выражение человеческой природы. Их он насчитывает четыре: рассудительность как добродетель ума, мужество как добродетель эмоциональности, сдержанность как добродетель чувственности и справедливость как добродетель воли. Они являются естественными, поскольку должны быть присущи человеку как существу разумному. Но добродетели появляются у личностей не автоматически или по необходимости, а с приобретением человеком определенных привычек: свободно

поступать моральным образом, согласно нормам, которые умом признаются естественными. Этика естественных добродетелей у Шептицкого является творческим процессом самосозидания личности. Она построена на основе этического учения Фомы Аквинского и целиком находится в рамках раннего неомизма. Шептицкий даёт ей не экзистенциальную интерпретацию, как у Ж. Маритена и Э. Жильсона, а метафизическую. Таким образом, митрополит не переходит от ранненеотомистского к экзистенциальному типу этики томизма. Его учение о добродетелях как совершенстве естественных свойств души у него существенно отличается от современного феноменологического понимания этих добродетелей как ценностей (М. Шелер, Н. Гартман, Д. Гильдебранд). Шептицкий максимально полно использовал учение Фомы Аквинского о естественных добродетелях для обоснования общеидеалистического и христианского гуманизма.

Ключевые слова: Шептицкий, этика, естественные добродетели, неомизм.

Sheremeta O. Ethical teaching Andrey Sheptytsky about the natural virtues.

The article highlights the ethical teachings of Metropolitan Andrey Sheptytsky on natural virtues which are an important part of his ethical system. Under natural virtues Metropolitan understands the perfections of human nature. These are the following: prudence as the virtue of mind, courage as the virtue of emotion, restraint as the virtue of sensuality, and justice as the virtue of will. These virtues are natural because they should be characteristic to the man of sense. But the virtues do not occur in individuals automatically or out of necessity. They emerge along with the acquisition of certain habits to freely behave in a moral way in accordance with the rules which the mind recognizes as natural.

By Sheptytsky, the ethics of the natural virtues is a creative process of self-identity. It is based on the ethical teachings of Thomas Aquinas and is entirely within the boundaries of the early neo-Thomism. Unlike Jacques Maritain and E. Gilson, Sheptytsky gives the ethics not an existential but a metaphysical interpretation. Thus, Metropolitan does not switch from early neo-Thomistic to existential type of the ethics of Thomism. The teachings on the virtues as the perfections of natural properties of the soul are essentially different from the modern phenomenological understanding of these virtues as values (Scheler, Hartmann, Hildebrand). Sheptytsky has fully used the teachings of St. Thomas Aquinas on the natural virtues to justify generally idealistic Christian humanism.

Key words: Sheptytsky, ethics, natural virtues, neo-Thomism.

*С.В. Сторожук,
доктор філософських наук, доцент*

*М.С. Дорма,
студентка НУБіП України*

МІСЦЕ РЕЛІГІЇ В ЖИТТІ ТА ТВОРЧОСТІ В. РОЗАНОВА

Утвердження посмодерністських цінностей в сучасному українському світогляді, яке тісно співвідноситься з відродженням та переосмисленням релігійної духовної спадщини українського народу, актуалізує питання, пов'язані з вивченням місця, сутності та значення релігії в житті суспільства й особистості. Цілком очевидно, що дана проблема неодноразово ставала предметом релігієзнавчих досліджень, які, користуючись описовим методом, зосереджують свою увагу, насамперед, на специфіці релігійної соціалізації людини, залишаючи осторонь проблему амбівалентного ставлення людини до релігії. Дана тенденція не тільки яскраво проявилася в житті та творчій спадщині відомого російського мислителя ідеаліста В. Розанова. Він одним із перших звернув увагу та теоретично осмислив ту ситуацію, яку сьогодні переживає велика кількість людей, які, прагнучи пізнати Бога, не можуть побачити його в церковному християнстві.

Проблема місця та значення релігії в житті суспільства неодноразово ставала предметом наукових розвідок таких відомих українських релігієзнавців, як А. Колодний, І. Кондратьєва, В. Лубський, О. Саган, О. Сарапін, Ю. Чорноморець, Л. Шугаєва та ін. Їхні дослідження спрямовані на те, щоб розкрити дійсне значення релігії в житті суспільства чи окремої людини. А відтак вони, як правило, дистанціюються від упереджених чи суб'єктивних оцінок, що простежуються у творчій спадщині В. Розанова. Остання, незважаючи на ряд продуктивних ідей, також тривалий час не могла належно вивчатись. Окремі аспекти його творчості вивчали Г. Кириленко, М. Лосський, Г. Муріков, О. Платонов, В. Фатєєв, І. Фролов та ін.

Дослідження окремих аспектів творчості мислителя не дає підстав вважати його творчість вивченою. Відповідаючи на одні питання, дослідники ставлять інші, висвітлюючи їх крізь призму малодоступних широкому загалу джерел, формуючи тим самим підстави

для переосмислення фундаментальних цінностей сучасного суспільства. Зважаючи на те, що в одній праці не можна висвітлити всі окреслені проблеми, метою нашої статті є висвітлення місця та ролі релігії в житті та творчості В. Розанова.

Отже, звернемо увагу на світоглядні засади формування творчості В. Розанова. Зокрема, на ті соціокультурні зміни, які відбувалися в релігійному світогляді кінці XIX–XX ст. й виявлялися у переосмисленні місця та значення релігійної віри, інституту церкви, Бога в житті суспільства та окремої людини. Ця тенденція яскраво була представлена такими визначними мислителями, як М. Бердяєв, С. Булгаков, Ф. Достоевський, Д. Мережковський, В. Розанов, С. Франк, В. Соловйов та ін. Теоретико-методологічні засади концепцій цих мислителів, будучи відмінними, супроводжувалися спільністю загальної мети – «пошук божої іскри» та розвиток філософії порятунку людства крізь призму концепту боголюдства. Як стверджує М. Лосський, саме ця ідея пронизує не тільки творчість, а й життя В. Розанова [2].

Попередньо дистанціюючись від оцінки релігійності мислителя, звернемо увагу на особливості оцінювання ним тогочасної доби. «Вся цивілізація XIX століття, – пише мислитель, – є повільне, нездоланне і, нарешті, непереборне просочування усюди шинку [рос. кабак. – С.С.]. Шинок просочився в політику... Шинок пройшов у друкарство... газети зайняли панівне становище у пресі, а література – майже зникла. Шинок просочився і в «миле господарство»... це банк, міністерство фінансів і соціалізм... Шинок просочився в працю: це фабрика і техніка... І сутність XIX століття полягає в залишенні Богом людини» [Цит. за: 1]. Саме ця гостра критика суспільного буття XIX ст. повинна стати відправною точкою суспільного оновлення, яке мало реалізуватися у відмові від традиційної християнської моралі, від культу Розуму та міщанства, що пронизує усю культуру XIX ст.

Наведені слова мислителя яскраво демонструють його ідейну спорідненість з тими світоглядними тенденціями, що виникнуть лише у другій половині XX ст. й будуть представлені творчістю Ж. Дерріда, Ж. Дельоза, Ж. Ліотара, М. Фуко та ін. Незважаючи на те, що у творчості згаданих мислителів Ratio набуває різних образів, – «індустріальний розум», «логоцентризм» тощо, – воно розглядається як елемент, який поглиблює негативні тенденції, насамперед

західної цивілізації – її тоталітаризм, лімітацію та репресивність.

Очевидно, що В.Розанов міг підійти до критики логоцентризму та раціоцентризму тогочасного суспільства лише з позицій християнського віровчення, яке, на думку мислителя, завдяки розвитку теоретико-методологічних засновків позитивізму, з одного боку, а становлення тоталітарних режимів, – з іншого, сплундрувалося та знецінилося. «Наука християнська», на думку мислителя, почала зводитися до нісенітничі та позитивізму. «Бачив, чув, але не розумію». «Дивлюся, але нічого не знатиму» і навіть «нічого не думаю» [4]. Дане зауваження мислителя є вкрай актуальним не тільки для характеристики ХІХ – поч. ХХ ст., а й сьогодення. Адже цілком очевидно, що популяризоване та «модне» сьогодні читання Святого Письма, відвідування храмів та церковних богослужінь досить часто не супроводжуються глибоким розумінням релігійних (християнських) істин. Така тенденція призводить до формування нового типу релігійності, а саме індивідуальної позацерковної релігійності.

Показовим у контексті нашого дослідження є те, що для В.Розанова Бог і Христос були двома різними образами, далекими один від одного. Тимчасом як Бог є началом позитивним, світлим, Христос дістає прямо протилежне значення. «Чому такий безбарвний, темний Його лик, – зазначає мислитель, –чому навколо Нього немає посмішок, радості?» [4]. Ще більшу увагу В.Розанова привертав розкішний одяг священиків, прикрашення ікон і храмів позолотою, пишні церковні богослужіння. Він доводив, що духовенство багато говорить про гріхи інших, однак мало акцентує увагу на своїх. Це, безумовно, сприяло знеціненню довіри не стільки до інституту церкви, скільки до її представників – духовенства, яке різко втрачає свій позитивний вплив на суспільство.

Загалом у творах В.Розанова критиці християнства приділяється значна увага. Мислитель розглядає світле християнство старця Зосими і Олексія Карамазова як вигадку М.Достоевського. Істинне історичне християнство, на його думку, є сумна релігія смерті, що проповідує безшлюбність, піст і аскетизм. Замість любові до людини вона присвячує себе теології; кінцевим результатом такої релігії є самопожертва старовірів шляхом самоспалення [9].

В.Розанов прагне до світлої релігії, але йому зовсім невідома духовна радість, оскільки він не знає християнства як релігії світла; він хоче язичницької, чуттєвої радості. Саме тому Старий Заповіт

привертає увагу мислителя набагато більше, ніж Новий. В.Розанов неодноразово показує, що покарання, про які розповідається у Старому Заповіті, короткочасні і фізичні. Саме тому, на думку мислителя, Ізраїль ніколи не відчував страху. Тут перебуває дух свободи і навіть непокори. Складається, таким чином, думка, начебто Єгови й пророкам подобається непокірність. Вони ведуть з нею боротьбу так, як мати зі своєю геніальною дитиною.

Іудейська релігія привертала увагу В.Розанова завдяки своїй турботі про людину, культу любові та сім'ї, які були органічною частиною релігійного культу. В дусі іудаїзму В.Розанов розглядає єдність Бога і світу, яка реалізується, насамперед, через процес народження. Саме воно, на думку мислителя, постає як щось таємниче та незбагненне, воно є тим, що йде від Бога, а відтак його можна вважати освяченим релігією. Більше того, народження, поряд з сім'єю та любов'ю, варто розглядати як головне джерело енергії особистості.

На протипагу іудаїзму, в християнській релігії все навпаки: «Оглядаючись навколо себе, Розанова проймає жах від того, що він бачить. Первісна чистота людини зникла; люди ніби соромляться того, чому вони зобов'язані життям і що дає їм можливість створювати нові життя. Дітовбивства частішають; проституція з кожним днем розквітає; замість того, щоб дивитися на сім'ю «як на вищу ступінь близькості до бога», її не шанують. Втративши те, що було найнадійнішим його релігійним принципом, людство перестало бути цікавим і прекрасним. Любов до природи і релігія впали одночасно. Коли ж це сталося? – запитує В.Розанов – і відповідає: від Христа» [8]. Отже, мислитель ставився до сім'ї та до процесу народження як до чогось таємничого та прекрасного, що й поєднує наш світ та Бога. Саме народження нового життя, яке творить Господь, для В.Розанова і є божеством, а не сам процес зачаття дитини.

Зазначимо, що розбіжність поглядів В.Розанова з позицією офіційної церкви яскраво виявилася тоді, коли через відмову першої дружини дати йому розлучення другий шлюб мислителя не був визнаний церквою. Це стало підставою, по-перше, для політичної діяльності, спрямованої на надання рівних прав дітям, народженим у шлюбі, та позашлюбним. По-друге, розвитку яскраво вираженого культу любові у творчій спадщині. Показово, що для В.Розанова, любов – це не тільки духовна симпатія, а й взаємне тяжіння, в тому

числі й статеве. «Любов, – пише він, – є взаємним пожиранням, поглинанням. Любов є завжди обміном душі і тіла. Тому коли нема чому обмінюватися, любов згасає» [6]. Коли любов скінчилася, шлюб втрачає свою релігійну основу. Любов – критерій моральності. Сім'я, на думку В.Розанова, закінчується не тоді, коли чоловік або дружина зраджує, а коли припиняється любов. Сім'я без любові – й, насамперед, статевої любові – аморальна, як аморальна і будь-яке статеве життя без любові. Душа жінки – чоловічого роду і тягнеться до рідного тіла відповідно, душа чоловіка – навпаки.

Показово, що проблеми, поставлені В.Розановим на зламі ХІХ–ХХ ст., досить часто зумовлювали не тільки різку критику, а й упереджену оцінку до постаті самого мислителя. Однак з позиції світогляду ХХІ ст. всі ці проблеми є не тільки актуальними, а й своєчасними, особливо у вихованні молоді, яка, як правило, скинувши пута репресивної школи (М.Фуко), реалізуючи власну свободу, випускає з уваги аксіологічний та етичний її бік. Така тенденція, часто зумовлює не тільки різке знецінення закладених сімейним та шкільним вихованням цінностей, а й різку їх критику. Власне саме це й спостерігалось у житті В.Розанова, який, розчарувавшись у церковній моралі, починає боротьбу з християнською церквою.

З часом сама сутність християнства стає ворожою мислителю. «Дякуй кожній миті буття і кожну мить буття увіковічуй. Смысл – не у Вічному; смысл в Миттевостях. Миті-то й вічні, а Вічне – тільки «обстановка» для них» [7]. Цими словами В.Розанов прагнув донести до людей думку про те, що вони повинні бути вдячні Богу за кожну хвилину нашого життя і ніколи не забувати, що колись, як і все інше на землі, воно закінчиться і все, що від нас залишиться – це або дещо, що запам'ятається наступним поколінням на століття, наші вчинки чи відкриття, або ж взагалі нічого, лише ім'я, яке буде забуто через декілька поколінь. Потрібно жити сьогоднішнім, однією миттю та не відкладати нічого на завтра. Можливо, сьогодні і буде той твій останній момент, коли ти матимеш змогу покаятись у своїх вчинках, сказати важливі слова коханій людині або ж здійснити мрію усього свого життя. Недарма Бенджамін Франклін говорив: «Не варто залишати на завтра те, що можна зробити сьогодні».

«Апокаліпсис нашого часу» – передсмертний, підсумковий, а тому й особливо значущий твір В.Розанова. Саме в цій праці особливо чітко проявляється творчий метод В.Розанова, властивий для

таких його книг, як «Відокремлене» і «Опале листя». В «Апокаліпсисі» порушені і пережиті всі «прокляті» питання, що багато років мучили і Росію, і В.Розанова. Сама дійсність, вражена революційною бурею, ніби робить крок назустріч думкам мислителя. «Я давно про себе вирішив, – загострює свою позицію В.Розанов, – що «домашнє вогнище», «свій дім», «своя сім'я» є єдино святе місце на землі, єдине чисте, безгрішне місце: вище Церкви, де була інквізиція, вище храмів, бо і в храмах проливалася кров» [5, 278]. Якщо згадати історію I–IX століть, тобто час, коли за Віру загинуло, напевно, найбільша кількість віруючих, період Христових Походів західноєвропейських лицарів за Гроб Господній. Саме тут виявляється абсурдність заповідей, яких закликає дотримуватися церква. Люди поколіннями помирали за Церкву, залишаючи свої сім'ї і віддаючи все своє життя боротьбі з іншими релігійними течіями. Лише повертаючись додому, лицарі могли відчувати себе потрібними та хоч на деякий час забути про боротьбу, смерть та втрату товаришів, яку спостерігали під час походів, майже щодня. Сім'я, люди, які дорожать тобою та щиро тебе люблять – лише там людина знайде спокій та забуття про повсякденні труднощі. В колі людей, на яких вона зможе покластися та які не покинуть її у скрутну хвилину. Так, пише В.Розанов, було раніше, так буде завжди.

Таким чином, поступово розуміння християнства як релігії радості змінюється у свідомості філософа уявленням про християнство як релігію смерті, страждання. В.Розанов зауважує, що «Ісус справді найпрекрасніше в світі і навіть самого світу. Світ взагалі і весь, хоч дуже загадковий, дуже цікавий, але саме в розумінні солодкого – поступається Ісусу. У Христі гіркне світ, і саме від його солодощів. До всього іншого страждання ідеальніше, естетичніше за щастя, сумніше, величніше, а смерть – це вища скорбота і вища солодкість, вона вінчає всі скорботи, і в цих скорботах вся знемога таємничої естетики, і тому Христос є трагічним обличчям, «вождем трун» [4]. Смерть виступає найвищим ідеалом християнства, церковний живопис і молитви, що ґрунтуються на цьому ідеалі, саме це відзначив для себе Розанов: «намальовані, власне, мошні з відкритими очима, а співають – точно лики покійних з дорогоцінних рак» [4]. Філософ не міг повірити в те, що людина, яка вже померла, здатна творити чудеса, допомагати в скрутних ситуаціях і взагалі не бачив смислу у поклонінні мощам святих, для нього це було щось абсурдне і зовсім

незрозуміле. Саме тому на запитання «що таке християнство» ми можемо метафізично і доказово сказати: «бо нам боляче від нашого незнання. Болісно» [4].

Отже, оцінка християнства у творчості мислителя була зумовлена, насамперед, обставинами особистого життя. Не менше значення мала й свідомість духовних вад тогочасного суспільства, яке поринуло у гріху. Проте найбільший і найтяжчий гріх, на думку В.Розанова, мало духовенство, яке, виступаючи духовним лідером народу, могло і мусило об'єднувати його навколо тих цінностей, які несуть і породжують життя, любов, відкриваючи для людини «ворота вічності».

ЛІТЕРАТУРА

1. Кириленко Г., Розанов В.В. [Електронний ресурс] / Г.Кириленко. Е.Шевцов // Краткий философский словарь. – М., 2010. – С.311–313. – Режим доступа: http://www.hrono.ru/biograf/bio_r/rozanov9vv.php
2. Лосский Н.О. История русской философии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vehi.net/nlossky/istoriya/23.html>
3. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени [Электронный ресурс] // Библиотека «Вехи». – Режим доступа: <http://www.vehi.net/rozanov/apokal.html>
4. Розанов В.В. Метафизика християнства. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/rozanov/rozav012.htm>
5. Розанов В. Когда начальство ушло. – СПб., 1905–1906 гг. – 421 с.
6. Розанов В.В. Около церковных стен // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30-ти тт. : Т.5. – М., 1995. – 550 с.
7. Розанов В.В. Опавшие листья [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/rozanov/rozav024.htm>
8. Северак Ж.-Б. Антихристианство г. Розанова [Электронный ресурс] // Lib.ru/Классика. – Режим доступа: http://az.lib.ru/s/sewerak_z/text_1908_antikhristianstvo_rozanova.shtml
9. <http://vehi.net/nlossky/istoriya/23.html>

Сторожук С.В., Дорма М.С. Місце релігії в житті та творчості В.Розанова.

У статті висвітлюються місце та значення релігії у житті та творчості В.Розанова та обґрунтовується думка про те, що творчість мислителя значною мірою зумовлена особливостями його особистого життя. На

цьому тлі показано, що критика християнства у творчості мислителя не тотожна критиці релігії загалом, оскільки у мислителя йдеться про поза-конфесійну релігійність. Виявлено ідейну спорідненість філософських поглядів В.Розанова, з одного боку, з віровченням іудаїзму, а з іншого – з ідеями постмодернізму.

Ключові слова: релігія, християнство, іудаїзм, любов, народження, життя.

Сторожук С.В., Дорма М.С. Место религии в жизни и творчестве В. Розанова.

В статье освещаются место и значение религии в жизни и творчестве В. Розанова и обосновывается мысль о том, что творчество мыслителя в значительной степени обусловлено особенностями его личной жизни. На этом фоне показано, что критика христианства в творчестве мыслителя не тождественна критике религии вообще, поскольку у мыслителя речь идет о внеконфессиональной религиозности. Вывявлено идейное родство философских взглядов В.Розанова с вероучением иудаизма, с одной стороны, а с другой – с идеями постмодернизма.

Ключевые слова: религия, христианство, иудаизм, любовь, рождение, жизнь.

Storozhuk S., Dorma M. The place of religion in the life and work of V. Rozanov.

The article highlights the place and importance of religion in the life and work of V. Rozanov and substantiates the view that the concept of the philosopher is largely due to the peculiarities of his personal life. Against this background, it is shown that the critique of Christianity in the works of a thinker not identical criticism of religion in general, as in the case of the thinker we are talking about a non-denominational religiosity. Along with the ideological kinship of the philosophical views of V. Rozanov. On the one hand-the creed of Judaism and on the other hand- ideas of postmodernism.

Key words: religion, Christianity, Judaism, love, birth, life.

В.Е. Туренко,
кандидат філософських наук,
молодший науковий співробітник
КНУ імені Тараса Шевченка

ПОГЛЯД НА ФЕНОМЕН ЛЮБОВІ АНТИЧНИХ СКЕПТИКІВ ТА ЕПІКУРЕЙЦІВ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

*«Коли немає можливості
бачитися та спілкуватися –
закінчується любовна пристрасть».
Епікур*

Тема любові завжди хвилювала людство. Споконвіку мислителі прагнули досягнути ті чи інші аспекти, що пов'язані з даним феноменом. Антична філософія любові є фундаментом рефлексій та сентенцій для європейської думки щодо неї. Однак здебільшого науковці акцентують увагу на аналізі платонівської та аристотелівської концепцій любові, тоді як дослідження її в елліністичних школах є досить побіжним. Дослідження Р.Крейтнера [6], О.Лосєва [3], К.Морана [7], У.Стівенса [8], В.Шестакова [4], Х.Яннараса [5] з даної проблематики стали теоретико-методологічною основою цієї статті.

Отже, *мета* нашого дослідження – здійснити компаративний аналіз погляду на любов античних скептиків та епікурейців.

Онтологія любові

Розглядаючи онтологію любові, як скептики, так і епікурейці приділяли увагу боротьбі з тілесними задоволеннями, пристрастю, що унеможлиблює ототожнення любові та «навкололюбовних» феноменів на онтологічному рівні. В цьому відношенні вони опонували Аристотелю, який дотримувався протилежної думки, а саме, що любов є пристрастю [Eth.Nic.1105b23]. Скептики, наприклад, апелювали до того, в Іліаді є такий вислів: «Люди несхожі; ті люблять одне, а інші – інше» [Od. XIV 228], а також «І коли погодились, що тілесне благородство існує, люди сперечаються про виховану і гарну

жінку, причому ефіоп віддасть перевагу найбільш кирпатій і чорній, перс схвалить найбільшу і горбоносу, інший же назве гарнішою за всіх середню за рисами обличчя і кольором шкіри» [Sext. Adv. math. XI 43]. В цій сентенції є багато латентних смислів. По-перше, думка про невизначеність універсальних феноменів, в тому числі і любові. Розуміння любові як таїни проходить червоною ниткою в історико-філософському дискурсі (східна та західна патристика, М.Шелер та ін.).

Адже досі людство не знає достеменно, що ж собою являє сама любов. Як відомо, серед тисяч визначень цього концепту не має єдино правильного, усталеного розуміння даного феномену, а отже, предметизації, з чим маємо справу, коли можна говорити, що ми аналізуємо саме любов, а не закоханість, пристрась, флірт. Таїна вона ще й тому, що не існує абсолютної об'єктивності стосовно неї. Дослідники зазначають, що кожен мислитель (кожна людина) у своїх поглядах на любов виходив, насамперед, не з раціональних розмислів, а від власного досвіду пережитих почуттів, які збереглися у пам'яті серця, або як «гіркота», або ж радість.

Окремо слід додати про мінливість та невизначеність любові як явища. В контексті співвідношення любові та ненависті Секст Емпірик говорить: «Деякі відчують надмірну огиду до свинячого м'яса, інші його вважають особливо приємним. Звідси і Менандр каже: «Яким він здається на погляд? Відколи він став таким? Яке чудовисько. Не здійснюючи ніякої несправедливості, ми й самі стаємо прекрасними. А багато хто, закохавшись у виродків, вважають їх чудовими красенями» [Sext. Pyrrh. I 108–109].

Скептики пов'язували любов з поняттям прекрасного. Тому ми можемо припустити думку про спільність поглядів цієї античної школи з платоніками [Symp. 204b].

О.Ф.Лосєв, роздумуючи про онтологічно тісний взаємозв'язок любові та прекрасного, підкреслює: «...Естетичне переживання – це любов. Любов є вічним прагненням коханого до коханої. Це прагнення завершується шлюбом як у чуттєвій, так і в духовній реальності. Результатом шлюбу є породження нового, в якому люблячий та любляча вже дані у вигляді стійкого досягнення, де обоє злиті до непізнанності. Ці досягнення є об'єктиваціями любові, і не важливо, де це відбувається – в просторі чуттєвості або духу. Таким чином, естетичне у своєму суб'єктивному аспекті є любовним прагненням

і у своєму змісті просякнута тими самими любовними прагненнями» [Цит. за: 4, 25].

Тому, за своєю сутністю, «любов – це, перш за все, досвід пориву чи прагнення до завершеності краси, якою є завжди недосяжна повнота життя... І чим правдивішою є любов, тим більше вона вільна від інстинктивної потреби фізичного увіковічення, підпорядкування іншого безособовій індивідуальній потребі і бажанню, тим більше вона прагне до спільного пережитого зв'язку і причетності до краси форми, живого спілкування зі стійким проявом особистої інакшості» [5, 389–390].

Любов, на думку сучасного грецького філософа Х. Яннараса, є там, де є істинне розуміння прекрасного та краси. Коли прекрасне у люблячих не обмежується лише тілесною, видимою, стороною, а є душевним та духовним – всією сутністю особистості. Проте не одразу ми до цього приходимо, і про це ще пише Платон [Phaedr. 73d].

Епікурейська школа в особі її засновника дотримувалась схожих думок зі скептиками про неприпустимість отождолення любові з пристрастю та насолодами: «Слід зазначити, що теорія пристрастей, що розвивалася епікуреїзмом, ґрунтувалася багато в чому на висновках і приписах медицини. У будь-якому разі медичні трактати досить багато уваги приділяли опису сексуальної фізіології. Правда, медицина того часу включала в себе і натурфілософські ідеї, і етичні приписи, і психологічні спостереження. Все це дає можливість розглядати античні медичні трактати в загальному контексті античного еросу» [4, 30]. Зокрема, до нас дійшли дві його думки щодо цього.

1) Якби те, що виробляє задоволення для розпусників, розсіювало страхи розуму щодо небесних явищ, смерті і її страждань, а також навчало, де межі пристрастей і страждань, то ми ніколи не мали б причини засуджувати їх, оскільки б вони звідусіль наповнювали себе задоволеннями і нізвідки не мали б ні страждання, ні печалі, що і є зло [Epic. KDox.X].

Доречним буде також сказати, що Епікур взагалі виділяв три типи задоволення: задоволення від їжі, від любові і задоволення зору і слуху, причому любов займає середнє положення між занадто грубими задоволеннями від їжі і досить одухотвореними задоволеннями від споглядання краси, у тому числі і творів мистецтва.

2) Я дізнався від тебе, що в тебе досить сильне жадання тіла

до любовних насолод. Коли ти не порушуєш законів, не змінюєш добрих звичаїв, не засмучуєш нікого з близьких людей, не шкодиш тілу, не витрачаєш надміру, задовольняй свої бажання, як хочеш. Однак неможливо не зіткнутися з будь-яким із вищезазначених явищ: адже любовні насолоди ніколи не приносять користі; досить того, якщо вони просто не зашкодять [Еріс. KDox.LI].

Отже, любов у Епікура зводиться до чуттєвих насолод, які не потрібні, але можуть бути терпимі, якщо вони не завдають шкоди. Він поділяв насолоди на три типи: природні і необхідні, природні, але не необхідні, і, нарешті, не природні і не необхідні. У цій класифікації любов належить до насолод другого типу: задоволення, пов'язані з любов'ю, природні, але вони не є потрібними. Тому найкраще уникати любовних пристрастей або, в усякому разі, дотримуватися помірності.

На думку У.Стівенса, «любов для Епікура підпадає під категорію бажань, які не є природними і не є потрібними. Це не що-небудь від природи, що створює в нас бажання мати одного сексуального партнера, а, швидше, диктат суспільства навколо нас – те, що Епікур називає «порожні думки» [8, 84].

Епікур вважав, що якщо людям ніхто не говорив про любов, то ніхто б не покохав. Любов – дитя цивілізації, суспільства, історії. Через це «розуміння любові в історії людства йде звивистими шляхами, схожими на шлях знання взагалі, де з кожним століттям люди відкривають для себе все нові і нові пласти світобудови, все нові і нові шари в їхньому духовному космосі. Людське пізнання швидко йде вперед, сума знань весь час збільшується, але ще швидше зростає сума невідомого. Чим більше ми пізнаємо любов, тим більше вона вислизає від нашого погляду. За своєю суттю і формами прояву любов амбівалентна: вона те, що наближає нас до тварин своїм непереборним інстинктом до розмноження і батьківства, але вона і те, що звеличує нас своїм творчим, духовним поривом. Вона те, що несе сильні насолоди і радості, але вона і те, що може ініціювати трагічний злам людської душі» [1, 7].

Задоволення самі по собі не були кінцевою метою для епікурейської школи. Ці задоволення мають цінність, коли вони звільняють нас від страждання, призводять до душевного спокою, тобто до того, що Епікур позначав терміном «атараксія».

Такий погляд на дану проблему, скоріш за все, пояснюється

тим, що епікурейці, як і скептики, чудово знали про плинність любовних насолод, пристрастей, втім, про безконечність любові як такої. Справді, якщо любовний порив раптом втілюється в кінцевій чесноті чи кінцевому стані, це свідчить про безрозсудну пристрасть – небезпечну, хоча вона і часто зустрічається, «руйнування» і «змішування» ієрархії любові (*ordo amoris*). Любов, яка дійсно гідна цього імені, ніколи не припиняється і ніколи не досягає задоволення [3, 84].

Антропологічний контекст любові

Людська любов, на думку скептиків, – це спрага [Sext. Adv. math. XI 82]. І цю спрагу може задовольнити лише кохана особистість.

Слід зазначити, що саме скептики вперше в історико-філософському дискурсі послідовно наполягали на нігілістичності феномену любові. Так, Секст Емпірик зазначав, що, «по-перше, всі насолоди і страждання життя для нього (філософа. – *В.Т.*) абсолютно байдужі. Всі твердження і заперечення ні прямо, ні в результаті процесу думки його не приваблюють. Вони теж для нього байдужі. І взагалі він прагне не до щастя чи насолоди, але просто до незворушності, яка, за його вченням, саме й полягає в тому, що людина ні до чого не прив'язана, нічого не любить, до всього байдужа і нічим не буває схвилювана [2, 42].

Ще більшою мірою засуджує любов представник епікурейської традиції Лукрецій Кар. У своїй філософській поемі «Про природу речей» він дає чисто фізіологічну інтерпретацію любові. За його словами, вона лише наслідок фізіологічних процесів, що відбуваються в організмі, пов'язаних з накопиченням соків, які вимагають виходу. В описі Лукреція любов має бездушний та ірраціональний характер: під впливом сліпої пристрасті коханці впливаються один в одного губами, змішують слину зі слиною, кусають і завдають одне одному біль. Але їх прагнення проникнути один в одного марне,

«Так от і спраглих любові постійно морочить Венера:

Тіло жадане очима їдять, насититись – не можуть,

Далі й руками по ньому блукають, але надаремно:

З ніжних опуклостей взяти для себе нічого не годні.

Врешті, завмерши в обіймах тісних, коли п'ють насолоду

Віку квітучого, й тіло віщує їм розкіш найвищу,

Й сім'ям сипнути вже має Венера по ниві жіночій,

Хочуть ще глибше тілами з'єднатись, із слиною – слину

Змішують; подих із уст їм в уста йде крізь зціплені зуби.
Та надаремно: нічого ні взяти для себе не можуть,
Ні своїм тілом усім в якесь інше пробитися тіло, –
Саме таке в них, здається, тоді виникає бажання:
Ось як їм любо в тісні потрапляти Венерині сіті»

[Lucr. 1090–1102].

Тому любовну пристрасть, говорить Лукрецій Кар, не можна наситити нічим, вона подібна спразі, яку людина відчуває у сні і яку він не може вгамувати. Іншими словами, любов – обман, природа створює ілюзії, прагнучи до яких, людина відчуває лютю і сліпе шаленство [7, 122].

Такі думки не є дивиною, адже філософія, як і література, є плодом культури. І в контексті цього В.Шестаков підкреслює: «Характеризуючи античну літературу про любов, не можна пройти повз ті твори, в яких відбився вульгарний гедонізм, характерний для пізньої римської культури. Щодо цього великий інтерес являє «Сатирикон» Петронія (І ст.), який малює картину римського життя епохи імператора Нерона і характерні для неї аморалізм, філософський песимізм, культ насолоди. Причому занепад моралі відбивається не стільки в описах продажної або протиприродної любові, скільки в загальній атмосфері абсолютного скептицизму, втраті будь-яких моральних цінностей. Щодо цього дуже характерною є новела про матрону Ефеську, в якій моральний нігілізм переростає в цинічний і похмурий гротеск». З приводу цього Діоген Лаертський наводить приклад з життя засновника античного скептицизму: коли одного разу Анаксарх потрапив у болото, то Піррон пройшов повз нього, не подавши руки; люди його ляли, але Анаксарх вихваляв – за байдужість і за те, що той не мав любові до ближнього» [Diog. Laert. IX 64].

Однак, як зауважує О.Лосєв, разом з цим можна зустріти думку і про те, що ніщо людське не чуже античним скептикам, не просто використання ними звичайних думок або вчинків, але й чітка проповідь любові до людей. У самому кінці «Пірронових положень» [Див: Sext.Pyrrh.III, 280] Секст рекомендує вибирати важкі або легкі докази і спростування у зв'язку саме зі своїм людинолюбним настроєм [2, 49].

У цьому контексті, за свідченням Ціцерона, Епікуру також «були притаманні такі моральні якості, як сувора помірність і самовладання,

мужність, дружелюбність, любов до батьків, ніжна дбайливість щодо друзів, гуманне поводження з рабами, повна згода життя з тим моральним ідеалом радісного і незворушного миру душевного, який він собі поставив...» [Cic. De fin. II, 25, 81].

Відзначимо також спільність їхніх поглядів щодо значення любові до мудрості (філософії, знання, істини):

1) Скептиком, на думку Секста Емпірика, є зовсім не та людина, яка не хоче жити, якій все набридло, що не дотримується жодних переконань, не любить ніякої філософії, заперечує все існуюче і ставиться до нього з гордовитим презирством і взагалі є якимось пустельником і відлюдником [2, 45].

2) Дослідження про критерії для всіх є предметом спору не тільки з огляду на те, що людина для скептиків є за природою жива істота, яка любить істину, а й через взаємну боротьбу найбагородніших філософських шкіл щодо найголовніших предметів думки [Sext. Adv. math. VII 27] [2, 65].

3) Епікур, за свідченням Порфірія, зауважує: «Істинною любов'ю до філософії знищується будь-яке бажання, тривожне та тяжке» [Porph. Ad Marc. fragm. 457].

Для розгляду антропологічного контексту любові у скептиків та епікурейців слід виділити ще одну спільну рису – це негативне ставлення цих філософських шкіл щодо любові до багатства (грошей), а також засуджуючі мотиви стосовно честоловства, любові до речей, їжі, яка дає насолоду [Sext. Adv. math. XI 120, 178–179]:

- А робити все для досягнення багатства – значить бути корисливим. Отже, той, хто вважає багатство найбільшим благом, прагне його, стає грошолобом. Так само і той, хто вважає славу гідною вибору, прагне до неї [Sext. Adv. math. XI 123].

- Любов до грошей, які придбані нечесним шляхом, нечестиві; до грошей, які придбані чесним шляхом, – ганебна, непристойна брудна скнарість навіть і за чесності [Epic. Sent. XLIII].

Тому в одній притчі про ієрархію цінностей для еллінського суспільства, яку переповідає Секст Емпірик [Sext. Adv. math. XI 52–58], розповідається про те, що перший приз віддали Мужності, другий – Здоров'ю, третій – Насолоді, і лише самий останній Багатству.

На наш погляд, дуже цікавою є думка Секста Емпірика про те, що причинами любові не можуть бути зло або щось погане, адже любов є сама по собі благо: те, що здатне створити благо, не може

бути за природою злом; біль же створює насолоду; ми ж і знання сприймаємо з важкістю, і таким же чином деякі опановують і багатство, і кохану, і болі ведуть до здоров'я» [Sext.Pyrrh.III, 195].

Отже, справжня міжособистісна любов не з'їдає себе в прихованій злобі. Її супроводжує спокій і сила, тепло і ясність. Любов ніколи не ображається, навіть якщо на перший погляд це здається образою, вона усуває непорозуміння, але і не закривається перед агресією. Грецьке визначення гніву походить від поняття «несвоечасно, передчасно, зопалу». Любов реагує належним чином. Вона не надмірно чутлива. Ображена ж людина знову і знову намагається покінчити з любов'ю, бо несправедливість викликає у неї сильне почуття гніву і невдоволення, що накопичилися всередині. Любов – про це знають і подвижники, і закохані – це стан максимальної зібраності людської особистості, яка відкрита і звернена до Іншого.

Якщо між людьми саме любов, то вони не злопам'ятні. В любові вони зла не помічають. Люди часто у відносинах між собою зводять рахунки. Вважається, що хороші відносини базуються на рівності: «коли інша особа мене образила, то я повинен образити її». Але в результаті рівності, любові не буде ніколи, а буде тільки постійне зведення рахунків, взаємних образ на адресу один одного. Постійно займається підрахунками тільки маргінальна особистість; кого «розширила» любов, у неї немає необхідності рахувати заподіяну йому шкоду. Любов фундаментально долає зло, а не підраховує його і не примножує.

На думку скептиків, благом є або само прагнення, або те, до чого ми прагнемо. Але прагнення за власним змістом не є благом, бо тоді ми не квапилися б досягти того, до чого ми прагнемо, щоб не вийти зі стану прагнення; так, наприклад, якби було благом прагнути до пиття, то ми не квапилися б досягти пиття, бо, насолодившись ним, ми позбавляємося прагнення до нього. І те саме можна сказати з приводу голоду, любові і всього іншого [Sext.Pyrrh.III, 183–184].

Таким чином, здійснивши компаративний аналіз погляду на любов античних скептиків та епікурейців, можна зробити наступні висновки:

- У поглядах на ті чи інші аспекти любові скептики та епікурейці не завжди погоджуються з класичною античною філософською традицією, певною мірою вони навіть їй протистоять.
- Розглядаючи онтологію любові, скептики та епікурейці,

хоча й іноді презирливо ставились до даного феномену, однак не заперечували її могутності та впливу на світ, на людське життя.

- Здебільшого обидві школи, як скептики, так і епікурейці, розглядали ті чи інші форми любові у людському житті. Якщо любов людей до насолод, багатства, грошей мислителі засуджували, то любов до філософії, знань вихваляли і заохочували.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Каньшьева О.А.* Духовные основания любви : Автореф дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – ; СПб. : [б. и.]1994. – 15 с.
2. *Лосев А.Ф.* Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. – Т. 1. – М., 1975. – С.5–60.
3. *Шелер М.* Ordo amoris / Трактаты о любви. – М., 1994. – С.77–100.
4. *Шестаков В.П.* Европейский эрос. Философия любви и европейское искусство. – М., 2011. – 224 с.
5. *Яннарас Х.* Краса. – Дух і Літера. – 2001. – №1–2. – С.389–392.
6. *Kreitner R.* The stoics and the epicureans on friendship, sex and love// R.Kreitner / The Montréal Review, 2012, January. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.themontrealreview.com/2009/The-Stoics-and-the-Epicureans-on-Friendship-Sex-and-Love.ph>
7. *Morana K.* L'atomisme antique face a l'amour // Revue philosophique en France et de l'etranger. – 1996. – №1. – P. 119–132.
8. *Stephens W.* «What's Love Got to Do with It? Epicureanism and Friends with Benefits» in *College Sex – Philosophy for Everyone: Philosophers with Benefits*, ed. M.Bruce & R.M.Stewart (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 82.

Туренко В.Е. Філософський погляд на любов античних скептиків та епікурейців: компаративний аналіз.

У статті на основі збережених фрагментів праць античних скептиків та епікурейців аналізується їхній погляд на любов. Автор доводить, що дані філософські школи мають як спільні, так і відмітні риси щодо їх розуміння природи любові, її праксеології, значення у людському житті.

Ключові слова: любов, філософія, любові, скептицизм, епікуреїзм, людина, життя.

Туренко В.Э. Философский взгляд на любовь античных скептиков и эпикурейцев: компаративный анализ.

В статье на основе сохранившихся фрагментов трудов античных скептиков и эпикурейцев анализируется их взгляд на любовь. Автор доказывает, что данные философские школы имеют как общие, так и отличительные черты относительно понимания природы любви, ее праксеологии, значения в человеческой жизни.

Ключевые слова: любовь, философия, любви, скептицизм, эпикуреизм, человек, жизнь.

Turenko V. The philosophical view on love ancient Epicureans and skeptics: comparative analysis.

On the basis of the surviving fragments of the works of the ancient Epicureans, skeptics and analyzes their view of love. The author argues that these schools of thought have both common and distinctive features with respect to their understanding of the nature of love and its praxeology, the value of human life.

Key words: love, philosophy, love, skepticism, Epicureanism, a person lives.

О.К. Сігов,
*аспірант Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України*

ПРАКТИЧНА МУДРІСТЬ ПРОЩЕННЯ ТА ОБЦЯНКИ АБО КІЛЬКА ДУМОК ЩОДО КРИЗИ ОСОБИСТОГО СУДЖЕННЯ

Дедалі частіше ми стаємо свідками того, як проблематика пам'яті, така відповідальна і здебільшого незручна, проривається кризь штучні бар'єри байдужості і заповнює собою сферу публічного дискурсу. Українське суспільство неодноразово виявляло свою неготовність до подібних «проривів», радо віддаючи будь-які натяки на роботу пригадування чи обов'язок пам'ятати на відкуп історикам (рідше) чи політикам (частіше). Сьогодні, коли українська державність зазнає випробувань війною, чимало меморіальних питань постають неусувними для кожного громадянина України. Головне з них можна сформулювати так: чи існує простір для спільної пам'яті, яка стала б основою для примирення та порозуміння між людьми, котрі вважають себе громадянами України і прагнуть жити в єдиній суверенній державі?

Проте, аби не зламатися під тиском подібного питання, варто зосередити увагу на тих феноменах, які потенційно становлять його смислове ядро. Одним із них є прощення та пов'язана з ним проблематика людської дії. Автором, який уміло актуалізує тему прощення і дозволяє підступитися до неї з урахуванням теперішньої української ситуації, є Г.Арендт. В есе «Особиста відповідальність під час диктатури», написаному нею у 1966 р., себто в останнє десятиліття її життя, Г.Арендт спробувала визначити ключову проблему сучасної західної людини – як кризу судження. Аналізуючи пертурбації, що їх зазнало протягом XX століття німецьке суспільство, вона з'ясувала критичні точки, коли масова відмова людей від здатності мислити критично й самостійно прирекла людство на найстрашнішу трагедію в його історії. Філософ зазначає, що перший подібний сигнал пролунав ще в 30-х роках, оскільки самий прихід А.Гітлера до влади став проявом кризи здатності судити. «Не беручи до уваги

майже повного краху не особистої відповідальності, а особистого судження, який відбувся на перших етапах нацистського режиму, неможливо зрозуміти, що насправді сталося. Справді, чимало людей швидко втратили зачарування; відомо, що більшість із тих, хто брав участь у замаху на Гітлера 20-го липня 1944-го р. і хто заплатив за це життям, в той чи інший момент були пов'язані з режимом. Однак я вважаю, що ранній моральний розпад німецького суспільства, який так важко було помітити зовнішньому глядачеві, став генеральною репетицією тотального краху, що стався в роки війни» [1, 24–25]. Думка, що твердження, в якому йдеться про німецьку ситуацію напередодні Другої світової війни, може бути релевантним у наш час, за зовсім інших обставин, може викликати подив. Проте, вважаємо, діагноз, що його ставить Г. Арендт, великою мірою передає не лише стан суспільства напередодні скочення в диктатуру, а і його стан на шляху звільнення від її пережитків. Саме тому здатність людини критично мислити є надзвичайно важливою для розуміння викликів пострадянської ситуації, яку, за термінологією В. Гавела, можна позначити як домінування стану «самототалітаризму», характерною ознакою якого є незахищеність людини «перед епідемією стадної безтурботності» [5, 236]. Якщо під час формування диктатури більшість людей відмовляється від здатності судити, то звільнення від останньої не означає автоматичного повернення цієї забутої здатності. Необхідним є наполегливий пошук тих практик, що повертають смак до судження.

Г. Арендт додає: «Ті, хто утрималися від участі [в діях диктаторського режиму], кого більшість назвала безвідповідальними, були єдиними, хто наважився самостійно судити; і вони виявилися здатними так чинити не тому, що мали кращу систему цінностей, і не тому, що усталені стандарти належного і неналежного міцніше трималися в їхніх розумі та совісті... Від участі утрималися ті, чия совість не працювала на автоматизмі – так, наче в нас є набір вивчених або вроджених правил, які ми застосовуємо за конкретних обставин... Я думаю, в них був інший критерій: вони запитували себе, де є та межа, перетнувши яку, вони більше не зможуть жити в мирі із самими собою» [1, 44]. По суті, на прикладі німецької ситуації Г. Арендт висловлює універсальний імператив людської дії, який бере за основу не відчуття відповідальності та обов'язку, а здатність критично судити власне життя: чини так, щоб ти міг жити

в мирі із самим собою. Безперечно, таке формулювання є радше викликом, аніж ствердженням, оскільки воно передбачає, що «мир із самим собою» – це мир людини, яка ні за що не відступить від своєї здатності продукувати судження.

Показово, що Г.Арендт не спиняється в своєму нарисі на історії 30-х років. Вона позначає й другу точку кризи, якою, на її думку, став післявоєнний період, коли масова відмова від судження і відповідального осмислення катастрофи погрожувала новою формою інтелектуального й соціального паралічу. Не одна Г.Арендт звернула увагу на цю загрозу. Ті самі застереження звучать у К.Ясперса, коли він, аналізуючи природу німецької провини, закликає інші європейські суспільства не ухилятися від відповідального судження про причини катастрофи: «Усвідомлення провини є водночас і усвідомленням нового життя та його можливостей. Воно породжує серйозність та рішучість» [7, 101].

Але звідки ж береться ця таємнича здатність жити в мирі із самим собою? Відповіді, що нею є совість або готовність до усвідомлення, недостатньо. Совість здатна скеровувати людську діяльність, підказувати шляхи її втілення. Так само й здатність іти проти совісті або просто не помічати її проявляється вже у момент конкретного вибору. Небажання або навіть нездатність відповісти за власні вчинки, незграбне ставлення до пам'яті і відмова вдивлятися у майбутнє – все це виявляється згодом, а в основі цього – втрата мужності, страх діяти тут і тепер, страх бути дієвим суб'єктом. У іншій своїй книзі саме браком мужності Г.Арендт пояснює кризу особистого судження. «Ця мужність зовсім не обов'язково пов'язана з прийняттям наслідків; мужність або навіть завзятість вже містяться в готовності вийти за межі власного укриття, показати себе, розкритися і вийти вперед» [2, 186–187]. Без такої мужності годі й думати про свободу вчинку чи слова. Здається, що заклик до мужності є надзвичайно актуальним і в наших обставинах. Він постає слушною філософською пропозицією, способом наведення орієнтирів в умовах зростаючої розгубленості перед напруженістю сьогодення.

Актуальність подібної настанови стрімко зростає для людини, яка відчуває себе підвищеною між минулим і майбутнім. Коли національна історія радше збентежує, ніж додає сил, а будь-які прогнози на майбутнє швидко перетворюються на нездоланні геополітичні ребуси, надію та натхнення варто шукати в актуальності теперіш-

нього моменту. В певному сенсі первинний заклик до мужності слугує прямим запрошенням до того, щоб повернути людині смак до дії, висловлення та свободи. Проте де ж її шукати? Де є ті щит та спис, що можуть стати в нагоді людині, яка нарешті наважилася вийти з укриття скепсису і байдужості? Адже вона потребує їх задля того, щоб завзятість не перетворилася на сліпу самовпевненість чи то навіть прояв відчаю. Г.Арендт стверджує, що подібні засоби є в кожної людини: це – наші здатності прощати та обіцяти. Прощення – щит, здатний обергти людину від хаотичних ударів пам'яті або від того, що Ц.Тодоров називає зловживанням пам'яттю. «Культ пам'яті, – зазначає Ц.Тодоров, – не завжди слугує справедливості; і він не завжди є сприятливим для самої пам'яті» [4, 58].

Якщо щитом є прощення, то обіцянка – це спис, кинутий твердою рукою в туман майбутнього; спис, за яким людина готова слідувати і який вона завжди може розпізнати як свій власний посеред виру подій, пов'язаних із життєвими історіями інших. Здатність прощати і здатність обіцяти – те, що дає змогу людині орієнтуватися на власному життєвому шляху, вибудовувати власний наратив та додавати до наративу нові фундаментальні елементи. Крім того, прощення та обіцянка розкривають нові властивості пам'яті (не випадково Ніцше назвав обіцянку «пам'яттю волі» [6, 224]). «Нове» тут є ключовим словом, адже його вжито в найсильнішому сенсі: як те, чого раніше не було, що не можна було передбачити і визначити. Нове як те, що не піддається прогнозу і розрахунку. Нове як неможливе в тому значенні, в якому розгортається філософія неможливого Ж.Дерріда. В цьому сенсі прощення завжди є не лише примиренням із минулим, а й творенням нової реальності. Як засіб проти необоротності скоєного вчинку воно пронизує історію і задає її новий горизонт. Воно не терпить передбачуваності і саме тому є неможливим. Адже, якби його можна було передбачити, воно втратило би свій характер безкорисливого, нічим не зумовленого, а тому абсолютного дару. «Прощення набуває значення (якщо в нього є якесь значення, а це ще треба довести), – зазначає Ж.Дерріда, – з'являється можливість для прощення лише там, де воно покликане здійснити неможливе і простити непростиме» [3, 27]. Отож, прощення видозмінює логіку розгортання певної історії, пов'язаної зі скоєною провинною.

Важливо зазначити, що і прощення, і обіцянка потребують часу,

щоб набувати своєї автентичності саме як перебігу певної історії. При цьому суттєвим є той факт, що, долаючи прірву між важким минулим та непевним майбутнім, обидва ці феномени вкорінені в теперішньому часі. Вони обидва мають подієвий характер і являють собою форму постійної актуалізації. Все це дає можливість Г.Арендт стверджувати: «Проти необоротності і непередбачуваності процесу, спричиненого дією, засобом є не щось зовнішнє, його закладено в самій потенції дії. Можливим виправленням необоротної ситуації... є здатність прощати. Проти непередбачуваності, проти хаотичної непевності майбутнього ліками є здатність давати та дотримуватися обіцянки. Ці дві здатності йдуть до купи: прощення дозволяє скасовувати минулі проступки, що нависають наче Дамоклів меч над кожним новим поколінням. А друга здатність полягає в тому, щоб пов'язати себе обіцянками, які дозволяють визначати в загальному океані непевності перед майбутнім надійні островки, без яких неможливими б стали будь-які людські взаємовідносини» [2, 236–237]. Стає зрозумілим, що окрім мужності покладати новий початок ідеться також про мужність виходу назустріч Іншому. Прощення та обіцянка є можливими виключно як відносини, вони потребують певної присутності. Крім того, обидві ці здатності не можуть бути абстрактними, вони завжди є вкоріненими в конкретику життєвого досвіду.

Прощенню притаманна практична мудрість, що долає будь-які намічені схеми. Саме тому можна, услід за Ж.Дерріда, вести мову про неможливість прощення, про неможливість як те, що перевертає хід наявного нарративу, оскільки прощення є безумовним. У який тоді спосіб може йтися про його практичну мудрість? Суть полягає в тому, що інакше, ніж практикуючи прощення, людина не може його пізнати. Можна дуже багато читати про прощення в художній або історичній літературі, але допоки феномен прощення не співвіднесено з персональним досвідом, його можна тлумачити в різний спосіб (як амністію, забуття, свідомий розрахунок, обмін тощо), проте воно втрачає сенс безкорисливого дарунку. Практична мудрість прощення полягає в тому, що зустріч із ним, його впізнання дається мені в конкретиці мого взаємозв'язку з іншою людиною. При цьому прощення є водночас досвідом унікального та універсального характеру. Воно є унікальним, тому що пов'язане із конкретною життєвою ситуацією і його не можна помислити поза нею.

Універсальним воно є тому, що несе на собі відбиток прагнення до абсолютної єдності життя та смислів.

Практична мудрість прощення полягає в готовності дотримуватися вертикальної вісі, на якій глибина провини протистоїть величчю та драмі самого прощення. Останнє не вкладається в систему координат, з якою працює пам'ять, воно радше є загальним горизонтом подібної роботи. В цьому сенсі може йти про те, що правда події та пам'ять про подію постійно потребують примирення, внутрішнім камертоном якого якраз і є прощення.

Якщо припустити, що феномен прощення дістає найбільш адекватну інтерпретацію саме в рамках філософії дарунку та теорії дієвого суб'єкта, то виникає такий парадокс: прощення як форма відповіді не можна співвіднести з провиною, воно не знає міри (натомість може йтися про міру покарання або помсти), це завжди прощення непростимого; яким чином тоді можна помислити прощення як певну практику, як пропозицію слідувати конкретним шляхом? Зауважимо, що дане питання слід ставити з урахуванням трагічного досвіду XX століття, яке зіштовхує прощення обличчям до обличчя з викликами непоправного на рівні наслідків, непростеного на рівні морального судження і з тим, що не погашається за давністю на рівні кримінальної відповідальності. Реальність, в якій знайшлося місце злочинам проти людяності, змушує по-новому проблематизувати прощення. І все ж таки: чи є можливою послідовна логіка такої дії?

Було б занадто безвідповідально стверджувати, що певна концепція моральної філософії здатна дати позитивну відповідь на це питання. Проте сама його постановка дає змогу намітити прагматику людської дії. Якщо повернутися до тлумачення прощення як людської здатності, що працює в тандемі з обіцянкою, і якщо додати до цього ідею прощення як певного горизонту самоствердження людини, то виникає можливість помислити цей феномен не лише як спосіб зміцнення пам'яті про події минулого, а й як певну перспективу обирання людиною свого майбутнього. Звичною є теза про те, що прощення потребує дистанції: потрібно, щоб подія завершилася, щоб минув час і з'явився простір для осмислення провини, для дарування та прийняття прощення. Так само важливо мати на увазі, що прощення не може підмінити собою факту судження та процедури встановлення справедливості. Проте, можливо,

разом із цим існує інший календар прощення, інша система координат, в якій прагнення до примирення може породжувати прямі форми дії, в тому числі і дії прощення. Не маючи власної генеалогії, останнє входить в історію як безмежна відкритість, але при цьому не відміняє самої історії, розкриваючи її в новому, досі невидимому світлі. Саме у вході в історію криється суть прощення: воно не може бути абстрактним, а сповнює собою смислові вузли теперішнього, входить у тло людської історії і тим самим набирає людського виміру, тобто його можна співвіднести з досвідом людського життя. В цьому сенсі всі дискусії про прощення – це суперечка про межі людського досвіду і про можливості їх розширення. Можливо, саме з позначення таких меж (перед ким і за що я готовий просити прощення) варто вибудовувати певну стратегію дії, в тому числі й громадської. Практичною мудрістю може стати визначення певного потенційного поля дії прощення, в межах якого суб'єкт відчуває себе здатним діяти мужньо. В якомусь базовому сенсі визначення подібного поля стається не завдяки надзусиллю, а завдяки простому дотику совісті. Тобто сам там, де я відчуваю, що совість страждає, варто шукати простір, відкритий для прощення. Будь-яке прощення – це звільнення майбутнього, це відкритість, визначена подарованою обіцянкою того, що пам'ять зцілено. Людина, якій даровано прощення, починає жити в світлі цієї обіцянки. Але водночас існує і зворотний зв'язок між прощенням та обіцянкою: будь-яке прощення – це також і спроба виправити порушення певної обіцянки в минулому. Відтак іманентний сенс здатності давати обіцянку та дотримуватися її полягає в тому, щоб покладати горизонт людського життя, лейтмотивом якого є здатність відповідально діяти та судити. Обіцянка – це не лише погляд у майбутнє, але й творення пам'яті, сповненої надії. Це і є точка перетину здатності обіцяти та здатності прощати.

Звідси випливає висновок, що подібна інтерпретація прощення має чималий потенціал у наших реаліях. Здатність обіцяти – єдиний шлях, який дає змогу діяти на випередження. Себто є певна можливість слідувати шляхом, на якому наші дії випереджають ситуацію відчаю, гніву, осудження, в певному сенсі – усе те, що відкриває в людині рани пам'яті. Якщо можна так висловитися, існує поле людської дії, яке робить нашу залежність від дарунку прощення менш нестерпною та не такою тотальною. Саме на цьому полі сьогодні в

Україні працює чимала кількість волонтерів та волонтерських спільнот. Вони відчайдушно борються не так за видимі простори конкретної держави, як за її внутрішній сенс, за те, аби горизонт майбутнього примирення був якомога ширшим. І саме тому їхньою головною справою є дарування людям надії. Не випадково саме слово «волонтер» апелює до людської волі. Воно немовби закликає повернутися до ніцшеанського визначення обіцянки, проте не вторить йому, а суттєвим чином видозмінює: обіцянка – це справді пам'ять волі. Але не в значенні спроби подолати недоліки забуття шляхом накидання штучних тенет на майбутнє. Вона є формою примирення минулого з майбутнім, своєрідним джерелом зцілення майбутньої пам'яті.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Arendt H. Personal Responsibility Under Dictatorship // Arendt H. Responsibility and Judgment. – New York: Schocken Books, 2003. – P. 17–48.*
2. *Arendt H. The Human Condition. – Chicago: The University of Chicago Press, 1998. – 350 p.*
3. *Derrida J. Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible. – Paris: Galilée, 2012. – 88 p.*
4. *Todorov T. Les abus de la mémoire. – Paris: Arléa, 1995. – 62 p.*
5. *Гавел В. Сила бессильных // Мораль в политике. Хрестоматия. М., 2004. – С. 215–311.*
6. *Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. – Львів, 2002. – 320 с. – стор. 224.*
7. *Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. – М., 1999. – 146 с.*

Сігов О.К. Практична мудрість прощення та обіцянки або кілька думок щодо кризи особистого судження.

У статті йдеться про кризу особистого судження, що в ній Г.Арендт побачила головний виклик для суспільства, яке дотримується демократичних принципів. Якими можуть бути механізми нового опанування цієї здатності в пострадянському суспільстві? На думку автора статті, ключовою є проблематика прощення та обіцянки, розглянута в рамках філософії дарунку.

Ключові слова: прощення, обіцянка, пам'ять, мужність, філософія дарунку, Г.Арендт.

Сигов А.К. Практическая мудрость прощения и обещания или несколько мыслей о кризисе личного суждения.

В статье речь идет о кризисе личного суждения, в котором Х.Арендт увидела главный вызов обществу, придерживающемуся демократических принципов. Какими могут быть механизмы нового овладения этой способностью в постсоветском обществе? По мнению автора, ключевой является проблематика прощения и обещания, рассмотренная в рамках философии дара.

Ключевые слова: прощение, обещание, память, мужество, философия дара.

Sigov O. The Practical Wisdom of Forgiveness and Promise. Some Thoughts on the Crisis of Personal Judgment.

The article deals with the crisis of personal judgment which is overseen by H. Arendt as the main challenge for a society built on democratic principles. What could be the mechanisms for rediscovering this capacity in a Post-Soviet society? According to the author of the article the key point is a strong necessity of specific attention to the notions of forgiveness and promise treated on the basis of a philosophy of the gift. The forgiveness along with the capacity to make promise are the two forces which permit to speak about the human condition in terms of a possibility to put into practice the *impossibility* of an event, so to speak its fundamental novelty. The crux of the matter is to assume a practical realization of both these phenomena in the light of a common need for reconciliation and with the help of another prominent human capacity, the capacity to be courageous.

Key words: forgiveness, promise, memory, courage, philosophy of the gift, H. Arendt.

О.М.Рубанець,
доктор філософських наук,
професор НТУ України «КПІ»

КОГНІТИВНІ ОСОБЛИВОСТІ ВІДТВОРЕННЯ ОБ'ЄКТА В ЗНАННІ

Відтворення об'єкта в знанні пов'язане зі здійсненням різноманітних детермінацій. Найважливішими з них є детермінації об'єкта й теорії, предметна область якої характеризує основні закономірності досліджуваних явищ. Детермінація досліджуваного об'єкта може реалізовуватись методологічно – через філософсько-категоріальні настанови, що передують здійсненню дослідження.

Онтогносеологізм Київської школи (А.Артюх, П.Копнін та ін.) виокремлює категоріальні передумови дослідження об'єкта, розкриваючи їх як категорії культури. Перехід від класичної до некласичної гносеології зумовив необхідність розгляду комунікативної взаємодії суб'єкта з об'єктом (І.Черникова). У філософію науки було уведено комунікативно-біхевіоральний аспект мовних взаємодій. Осягнення його як соціальних практик, що спотворюють гносеологічне відношення, спонукав В.Рорті відмовитися від Дзеркала природи.

Соціальний аспект комунікативної взаємодії у повному вигляді дебатів зафіксувала французька історична школа. Дослідження нею впливу соціально-лабораторних взаємодій на відтворення в знанні об'єкта стало основою визнання соціального як форми його (об'єкта) відтворення. Вплив соціального і культурного контексту на теоретичні конструкти та пізнавальну ситуацію загалом є рисою соціального конструктивізму.

Протиставленість детермінації об'єкта детермінації соціальних конструкцій та соціальних практик унагальнює питання про необхідність виявлення такої детермінації, у якій процеси відтворення об'єкта у знанні не були б класичними, дзеркальними і водночас утримували знання та розв'язання в ньому завдань адекватності його об'єкту в межах сучасної постнекласичної методологічної ситуації.

Постнекласика, як характеристика сучасної методологічної ситуації на рівні об'єкта, визначає специфіку об'єктів постнекласичної

науки. В.Стьопін, досліджуючи об'єкти постнекласичної науки як людиновимірні системи, наголошував на відмінності режимів функціонування та розвитку. Однак потрібно звернути увагу на те, що людиновимірність об'єктів постнекласичної науки є характеристикою всезагального: людиновимірними є не тільки соціальні та суспільні системи, а й технічні (технічні системи прийняття рішень, людино-машинні системи та людино-машинні середовища, соціотехнічні системи та соціотехнічні ландшафти тощо).

Постнекласичність природних систем дістає своє вираження у їх системних характеристиках теоретичної експлікації об'єкта в знанні, насамперед – в цілісності, нелінійності, самоорганізації, наявності хаотичних режимів та режимів загострень та ін.

Відтак на перше місце у розкритті об'єкта виходить не притаманна об'єкту властивість, а спосіб репрезентації об'єкта в знанні як системи або мережі. Впровадження в розгляд когнітивних особливостей відтворення об'єкта у знанні зумовлює необхідність досліджувати поряд із детермінацією об'єкта та соціальними комунікаціями особливо недосліджений вид знанневої детермінації способу відтворення об'єкта в знанні.

Знаннева детермінація відтворення об'єкта в знанні полягає насамперед у розкритті способу його представлення та застосування на цій основі ідеальної предметності знання.

Насправді те, що структура об'єкта в знанні не відповідає власній структурі об'єкта, було відомо в логіці наукового дослідження. Адекватними структурі об'єкта чинниками лишалися лише ті, які визначають зміст предметної області теорії, а – саме її закони. Така невідповідність змісту знання структурі об'єкта в природничонауковій теорії пояснювалась її, теорії, значною мірою формалізованою структурою – наявністю математичного апарату чи математичного формалізму. Розуміння якісної відмінності математичних формул і математичних рівнянь від структури досліджуваного об'єкта змушувало «відрізати» математичні теоретичні конструкти та загалом формалізовану частину природничонаукового знання від з'ясування адекватності знання об'єкту. Разом з тим зазначалося, що поняття предметної області теорії мають також формально-математичну складову (В.Кураєв, Ф.Лазарев), а математична частина природничонаукового знання є складовою ідеалізованого теоретичного об'єкта (В.Кузнецов).

Запровадження репрезентації з позицій соціального конструкціонізму (С.Московічі, П.Бурдье) призводить до втрати зв'язку пізнавальних відносин з автономною від суспільства сферою знання, а відмова від точних репрезентацій у постмодерністській традиції – до відмови автономності пізнавальних відносин від соціальних інтересів та суспільних практик, фактично – до заперечення можливості пізнання як єднання людини з буттям.

Відокремлення лінгвістичного повороту в науці від когнітивного часто пов'язують із розглядом ментальних репрезентацій. Цим досягається перехід від реконструкції науки у вигляді текстових утворень, насамперед дискурсів, до розгляду когнітивної активності людини. Однак дослідження ментальної репрезентації показують неможливість її безпосереднього застосування в методологічних реконструкціях еволюції систем об'єктивного знання.

Запровадження ментальної репрезентації в когнітивній психології пов'язане з переходом від дослідницького поля в межах співвідношення стимулу і реакції в перших моделях до ідеології, згідно з якою «психічне» розробляється в межах опису стимулу, і далі – до моделей другого покоління, в яких відбувається «ревізія вихідних когнітивістських припущень про примат змісту» [11, 27]. На перший план виходить «засвоєння суб'єктом цього психічного змісту» [11, 27]. З цим, згідно з Perner (1997), пов'язується внесок когнітивної психології в пояснення відмінностей між знанням, мисленням і запам'ятовуванням [11, 27].

Найссер, з'ясовуючи розвиток дослідження когнітивної активності [7, 71] як протилежностей, наводить розгляд Гібсона «в термінах структури середовища» [7, 72], в якому все, включаючи схему, уявляється «небезпечно менталістським» [7, 72], і погляди представників крайніх варіантів теорії перероблення інформації чи конструктивістських концепцій, яких «мало цікавить те, яку саме інформацію містить реальне середовище. Вони, так би мовити, лишають того, хто сприймає, таким, який заплутався у власній системі переробки інформації...» [7, 72]. В.Дем'янков, розглядаючи когнітивізм як такий, що досліджує людину як систему переробки інформації» [4, 17], вважає істотним відокремлення ментального від нейронного, протиставляючи його біхевіоризму та нейропсихології: «На відміну від цих підходів, когнітивісти прагнуть формулювати свої гіпотези в термінах самих ментальних процесів... в

абстракції від матеріальної реалізації в мозку» [4, 17–18]. Дослідження ментальної репрезентації як способів переробки інформації пов'язане з операціями в психологічному просторі. Перехід до узагальнених моделей відбувається «шляхом генералізації якоїсь когнітивної операції...» [11, 25]. Якби відтворення певної онтологічної природи ментальної репрезентації було провідною ідеєю, то встановлення зв'язку між моделями було б можливим. Але тільки окремі автори дійшли висновку, що теорії на семантичних ознаках можуть бути переведені в мережі (Д.Енгелькамп та ін., 1988).

У розгляді розробки ментальної репрезентації як формату зберігання інформації йдеться про те, що «ментальна репрезентація не є терміном, який описує зміст психічного відображення» [11, 28]. Так, Т.Ребеко, посилаючись на Д.Енгелькампа і М.Дені (1989), стверджує, що сьогодні існує точка зору, що ментальні репрезентації – це структурні елементи системи переробки інформації, до яких додаються деякі операції [11, 5]. У проєкті Стенфордського університету ментальна репрезентація розглядається як об'єкт із семантичними властивостями [17]. Пітт (Pitt), визнаючи важливість досягнень когнітивної науки, визнає різний ступінь обізнаності з цими досягненнями та включеності їх у філософські дослідження. Репрезентаційні теорії орієнтовані на пропозиційний зміст повсякденного мислення. Нерозв'язаною лишається проблема вираження змісту ментальних репрезентацій як такого, що складається з абстрактних об'єктів, оскільки останні не можна виразити в термінах, якими описуються мозок і центральна нервова система. Співвідношення репрезентаціонізму і феноменалізму пролягає через визнання чи заперечення можливості редукції ментальних станів до видів інтенціонального змісту [17].

Спираючись на ідеї знакового характеру репрезентації, її безсубстратного подання в когнітивізмі та коннекціонізмі, ми вважаємо, що розгляд репрезентації потрібно перевести з виміру технічної активації свідомості (комп'ютерної метафори, мережевої активації) на розгляд знання як форми ідеального. Визнання об'єктивного існування, не залежного від людини та усвідомлення нею світу в контексті досліджень репрезентації, має стати основою введення у внутрішній простір знання законів, як найважливіших складових ідеалізованої предметності.

Дослідження когнітивної активності людини переводиться з

рівня людини як інформаційної системи на рівень демонстрації цієї активності у вигляді трансформації способу представлення об'єкта у знанні. Виведення на рівень сфери – системних перетворень в об'єктивному знанні, викликаних трансформацією репрезентації та розвитком оперативної компоненти об'єктивного знання, дозволяє ввести в розгляд системні прояви когнітивності, пов'язані з дією колективного суб'єкта у сфері знання. Досі представлення не вводились у значенні конститутивних компонентів знання в методологічні реконструкції, хоча звернення до репрезентативних властивостей та структури систем знання відзначалось у структуралістських реконструкціях [6, 23].

Запровадження ідеальної предметності знання в еволюційному вимірі дає можливість дослідити генетичні зв'язки між різними способами представлення об'єкта і розкривати цей перехід (від геометричної форми – до аналітичної) як трансгресію сфери знання внаслідок зміни виду репрезентації.

Протилежність конструктивізму та репрезентативізму [1, 81] не враховує когнітивного змісту відтворення об'єкта у знанні, пов'язаною з ідеальною предметністю наукового знання. Еволюційний підхід до системних проявів когнітивності в науці дає змогу перейти від розгляду репрезентаторів як замісників об'єкта у знанні до розкриття репрезентації як способу подання об'єкта у знанні на основі методологічної реконструкції його ідеальної предметності.

Те, що заміщення об'єкта у знанні породжує ідеальну предметність знання, добре видно на перших вихідних теоретичних моделях дослідження об'єктів динаміки. У «Бесідах та математичних доках» Г.Галілея розглянуто цикл проблем, пов'язаних із рухом тіл по похилій площині. Кожна задача містить фіксований у тексті безпосередній перехід від матеріального об'єкта – похилої площини та руху тіл по ній – до його репрезентації у вигляді однієї зі сторін прямокутного трикутника. Геометричний відрізок стає представленням руху тіла по похилій площині. Він постає у всезагальній геометричній формі відрізка як такого, величина якого фіксована не емпіричними процедурами вимірювання і не конкретними числовими розмірами. Всезагальність надається самим способом представлення руху в знанні на основі математичної пропорції – спільної для будь-яких емпіричних відрізків. Особливість цієї математичної форми полягає в тому, що її введення у спосіб подання об'єкта у

знанні задає процесуальність знання, створює його внутрішній вимір, відмінний від природи об'єкта чи його прихованої сутності.

Ідеальна предметність знання є категорією, що розкриває об'єкт через спосіб його представлення у знанні. Вона виявляє внутрішній вимір знання, відмінний від об'єкта та його сутнісної, онтологічної (фізичної чи іншої) природи.

Онтологічний вимір репрезентації об'єкта у мисленні людини задає соціальний, правовий вимір, згідно з яким з об'єктом чинять так, яким він є представленим онтологічно. Яку онтологічну сутність має об'єкт, так з ним і вчиняють.

Інша річ – репрезентація як спосіб постання об'єкта у знанні, що постає у вигляді ідеальної предметності знання. Репрезентативність тут створює внутрішній вимір знання, його процесуальність. Спосіб постання об'єкта у знанні виявляє дії, які відбуваються над об'єктом у внутрішній площині знання. Об'єкт розкривається як об'єкт, як об'єктивна, предметна, не залежна від суб'єкта сутність саме через ці дії, які зумовлюють усі трансформації об'єкта в знанні.

Онтогносеологізм зумовлює структуралізацію об'єкта у знанні через філософсько-категоріальні структури і на їх основі. Він набрав розвитку як методологічна парадигма, яка виявляє філософсько-категоріальні передумови пізнання. Постановка питання про філософсько-категоріальні засади фізичної теорії (А.Артюх) створила передумови для переходу до розгляду соціальної зумовленості та соціокультурної детермінації наукового пізнання (Мамчур). Соціокультурна детермінація передбачала введення філософсько-категоріальних структур у внутрішній вимір теорії і теоретичного знання. Ототожнення методологізації з ідеологізацією сприяло науковому дискурсу відтворення філософсько-категоріальних структур «Капіталу» К.Маркса далеко за межами теоретичної політичної економії. Відбулося також уведення їх і у внутрішній вимір природничонаукової теорії. Однак наявність математичного апарату природничонаукової теорії стала фактором, що загальмував, а згодом і зупинив ідеологічне проникнення в глиб природничонаукового знання.

Розробка стандартної моделі наукового знання, яка відбулася на рівні мови наукової теорії, відобразила стандарт виробництва наукового знання – взаємодію емпіричного і теоретичного на рівні мови. Стандартна концепція наукового знання постає у вигляді мови теорії та мови спостереження. Структуралістський підхід до

природничонаукової, насамперед фізичної, теорії (Снід, Штегмюллер) створив передумови для розкриття формалізованих структур теорії у вигляді сукупності моделей та сфери їх застосувань. Т. Куп після концепції наукових революцій акцентує саме зміну формалізованих структур теорії, запроваджуючи їх розгляд застосувань різних моделей.

Запровадження ідеальної предметності знання дає змогу перейти до дослідження трансформації способу репрезентації об'єкта в знанні. Проблема зростання знання (К. Поппер) розкриває знання в площині взаємодії емпіричного і теоретичного. Перехід від старої теорії до нової через висунення великої кількості гіпотез, їх селекцію та елімінацію так само, як і перехід від старої проблеми до нової, відбувається в лінійній площині взаємодії нових теоретичних форм з емпіричними факторами.

Дослідження еволюції способів подання об'єкта в знанні дає змогу виявити загальні закономірності розвитку й трансформації репрезентації. Однак розгляд усієї сфери знання з точки зору розвитку певного способу подання об'єкта у знанні якісно змінює методологічну ситуацію. Відношення до об'єкта, опосередковане репрезентацією, втрачає свою безпосередність.

Детермінація об'єкта в знанні виявляє свою залежність від ступеня розвитку способу подання об'єкта у знанні. Це дає змогу в рамках одного й того самого типу репрезентації об'єкта у знанні виявити якісні рівні, які відповідають ступеню розвиненості способу подання об'єкта в знанні. Ці рівні відповідають різним ступеням розвитку теоретичної ідеалізації. Так, у Галілея репрезентація відбувається, як безпосереднє заміщення об'єкта чи його властивості певним геометричним репрезентатором.

У «Математичному годиннику» Х. Гюйгенса репрезентація опосередкована гіпотезами, зміст яких викладається у пропозиціях. У І. Ньютона в «Математичних началах натуральної філософії» репрезентація опосередкована впровадженням на початку всіх циклів задач в усіх видах об'єктів загальної онтології. Структура цієї онтології задається у введених на початку роботи онтологічних конструктів – абсолютного простору, абсолютного часу, абсолютної одночасності та ін.

Онтологічні конструкти виходять за межі детермінації об'єктом знання. Конкретних об'єктів у «Математичних началах натуральної

філософії» багато. Але й вони постають не безпосередньо, а через концептуальні моделі, які стають загальною формою об'єктної детермінації. Так, поряд із класичним «природним» об'єктом – вільним падінням тіл у порожнечі чи Місяцем з'являється «штучний» об'єкт, створений з теоретичних конструктів, – модель тіла, що складається з матеріальних точок.

На вищих щаблях геометричної репрезентації відбувається реалізація детермінації об'єкта на двох рівнях – концептуальних моделей та всезагальної онтологічної конструкції, яка відтворює будову природи «як такої». Всезагальність онтологічних конструктів І. Ньютона тривалий час давала підстави для розгляду їх поряд з філософськими категоріями, чи навіть як філософські категорії (простір, час та ін.).

Отже, когнітивні особливості відтворення об'єкта у знанні дають змогу, поряд із детермінацією об'єктом і соціальними комунікаціями, виокремити особливий вид детермінації – детермінацію знаннєвої, когнітивної форми, яка відкриває в значенні ідеальної предметності знання внутрішній вимір знання. Це дає змогу з'ясувати автономність внутрішнього виміру знання від внутрішньої структури та природної сутності об'єкта.

Як бачимо, впровадження у розгляд способу представлення об'єкта в знанні розкриває детермінацію об'єкта через ідеальну предметність знання. Дослідження еволюції способу представлення об'єктів у знанні виявляє розвиток теоретичних ідеалізацій – від безпосередньої репрезентації – заміщення природного об'єкта геометричним відрізком до застосування гіпотез, онтологічних конструктів та концептуальних моделей.

Розкриття способу представлення об'єкта у знанні як знаннєвої детермінації поглиблюється, коли враховується залежність чинників розвитку певного виду репрезентації об'єктів у знанні від сфери самого знання.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Ведмедєв М.М.* Культурні ресурси продуктивного мислення. – Суми, 2011. – 216 с.
2. *Галилей Г.* Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки // *Галилей Г.* Избр. труды : В 2-х т. – М., 1964. –

Т. 2. – С. 109–404.

3. *Гюйгенс Х.* Маятниковые часы // Гюйгенс Х. Три мемуара по механике : пер., ред. и примеч. К.К.Баумгарта. – М., 1951. – 378 с.
4. *Демьянков В.З.* Когнитивная лингвистика как разновидность интерпретирующего подхода // Вопросы языкознания. – 1994. – № 4. – С. 17–33.
5. *Князева Е.Н.* Эндофизика и временные шкалы виртуального восприятия // Вопросы философии. – 2007. – № 2. – С. 80–96.
6. *Кузнецов В.* Про стан і перспективи розвитку методологічних досліджень науки // Філософська думка. – 2005. – № 6. – С. 3–31.
7. *Найссер У.* Познание и реальность: Смысл и принципы когнитивной психологии : пер. с англ. В.В.Лучкова. Вступит. ст. и общ. ред. Б.М.Величковского. – М., 1981. – 230 с.
8. *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии : пер. с латин., примеч. и пояснения А.Н.Крылова // Крылов А.Н. Собрание трудов. – М.-Л., 1936. – Т. 7. – 696 с.
9. *Радионова С.А.* Репрезентация // Постмодернизм. Энциклопедия. Сост. А.А.Грицанов, М.А.Можейко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/represent.html>
10. *Ратников В.С.* О статусе понятия репрезентации в философии науки. // Філософські читання пам'яті Павла Копніна : міжнар. наук. конф. – Київ, 4–5 жовт. 1996 р. – К. – С. 118–122.
11. *Ребеко Т.А.* Ментальная репрезентация как формат хранения информации. // Ментальная репрезентация: динамика и структура. – М., 1998. – С. 25–54.
12. *Черникова И.В.* Современная наука и научное познание в зеркале философской рефлексии // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 7. Философия. – 2004. – № 6. – С. 94–103.
13. *Brachman R.J., Levesque H.J. and Reiter R.* Ed. Proceedings of the First International Conference on Principles of Knowledge Representation and Reasoning // Los Altos. CA : Morgan Kaufmann, 1989. – 520 p.
14. *Brachman R.J., Levesque H.J.* Knowledge Representation and Reasoning. – CA.: Morgan Kaufmann, 2004. – 381 p.
15. *Engelkamp J., Denis M.* Multimodal Approach to the Issue of Mental Representations // Centre d'Études de Psychologie Cognitive. – 1989. – Doc. No. 65. – P. 1–26.
16. *Engelkamp J., Pechman Th.* Kritische Anmerkungen zur Begriff der mentalen Repräsentation // Sprache & Kognition. – 1988. – Vol. 7. – P. 2–11.
17. *Pitt D.* Mental Representation // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2007 Edition), Edward N. Zalta(ed.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/mental-representation/>

Рубанець О.О. Когнітивні особливості відтворення об'єкта в знанні.

У статті розглядається застосування репрезентацій у методологічній реконструкції еволюції систем знання. Доведено, зокрема, що перехід від лінгвістичного до когнітивного повороту в науці зумовлений запровадженням ментальної репрезентації. Проаналізовано різні напрями в її дослідженні. З'ясовано, що вона постає як складова психічної реальності та її моделювання в науці. Перехід до методологічної реконструкції в еволюції систем знання вимагає розгляду репрезентації. Досліджено можливість застосування менталістських і феноменологічних розробок репрезентації у формах об'єктивного наукового знання. Показано, що в системах об'єктивного знання потрібно розглядати репрезентацію у вигляді ідеалізованої предметності знання. Вона являє собою результат когнітивної активності людини у вигляді способу постання об'єкта в знанні. Запровадження ідеалізованої предметності дає змогу ввести в розгляд новий вид детермінації. Досі приділяли увагу детермінації об'єкта у знанні та її філософсько-категоріальним засадам. Ідеалізована предметність виявляє внутрішній вимір знання. Це дає можливість глибше розкрити відмінність знання від об'єкта й від ментальних станів суб'єкта. Досліджено еволюцію систем способу подання, представлення об'єкта в знанні на різних етапах розвитку наукової теорії.

Ключові слова: ідеалізована предметність знання, репрезентація, ментальна репрезентація.

Рубанец А.М. Когнитивные особенности воссоздания объекта в знании.

В статье рассматривается применение репрезентаций в методологической реконструкции эволюции систем знания. Доказано, что переход от лингвистического к когнитивному повороту в науке обусловлен введением в рассмотрение ментальной репрезентации. Анализируются различные направления в ее исследовании. Выяснено, что она выступает как составляющая психической реальности и ее моделирования в науке. Переход к методологической реконструкции в эволюции систем знания требует рассмотрения репрезентации. Исследована возможность применения менталистских и феноменологических разработок репрезентации в формах объективного научного знания. Показано, что в системах объективного знания нужно рассматривать репрезентацию в виде идеализированной предметности знания. Она выступает как результат когнитивной активности человека в виде способа представления объекта в знании. Введение идеализированной предметности позволяет ввести в рассмотрение новый вид детерминации. До сих пор уделялось внимание детерминации объекта в знании и ее философско-категориальным основам. Идеализированная предметность обнаруживает внутреннее измерение знания. Это дает возможность более глубоко раскрыть отличие знания от объекта и от ментальных состояний

субъекта. Исследована эволюция систем способа представления объекта в знании на разных этапах развития научной теории.

Ключевые слова: идеализированная предметность знания, репрезентация, ментальная репрезентация.

Rubanets A. Cognitive features playback object in knowledge.

In the article the use of representations of methodological reconstruction of the evolution of knowledge. The transition from the linguistic turn to cognitive science due consideration of the introduction of mental representation. Different directions in the study of mental representation. It was found that mental representation appears as part of psychic reality and its simulation in science. Go to methodological reconstruction of the evolution of knowledge requires consideration of representation. The possibility of the use of Cognitive and Mentalist development and phenomenological representations in the forms of objective scientific knowledge. It is shown that systems should be considered objective knowledge representation in the form of idealized objectivity of knowledge. It appears as the result of human cognitive activity as a way of presenting the object in knowledge. Introduction idealized objectivity gives consideration to enter into a new kind of determination. Still considered in the determination of the object of knowledge and philosophical categorical principles. Idealized objectivity reveals the inner dimension of knowledge. It gives an in-depth knowledge to reveal the difference of the object and the subject of mental states. The evolution of mode of presentation in knowledge at different stages of development of scientific theory.

Key words: idealized objectivity of knowledge representation, mental representation.

*Мирослав Бак,
кандидат педагогічних наук,
здобувач НПУ імені М.П. Драгоманова*

ПОНЯТТЯ ЕКОНОМІКИ ОСВІТИ В СУЧАСНОМУ ПЕДАГОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

Сучасні дослідники ринкової ліберальної економіки вважають, що ринок є найбільшою інституціональною вигадкою людства і водночас складною інформаційною системою, яка в процесі еволюційного розвитку створила унікальний за простотою й ефективністю механізм передавання інформації усім учасникам ринку через ціни. При цьому приватна власність є найважливішим інструментом ринкової економіки і вирішальним фактором її успішного розвитку, впливаючи на економічний прогрес заохоченням розумного управління майном, підвищенням ефективності використання ресурсів, їх збереження, мінімізацією трансакційних витрат, охороною навколишнього природного середовища тощо. На думку А.Г. Мовсесяна [1, 106], уявлення про ринок базується на такій *моделі досконалої конкуренції*, за якою товар виробляють багато приблизно однакових за часткою ринку і можливостями фірм, які не пов'язані між собою, він цілком однорідним має одну стандартну якість, всі учасники ринку мають повну інформацію про те, коли виробникам стає відомою крива попиту споживачів, а споживачам – крива пропозиції виробників.

Якщо критично розглянути модельні припущення про ринки досконалої конкуренції за її складовими, стає зрозуміло, що: *припущення щодо приблизної рівності сил і можливостей учасників ринку* не виконується для більшості ринків. Навпаки, сучасним ринкам притаманна олігопольна структура, в якій лише 5–7 великих корпорацій контролюють 50–70% ринку; *припущення щодо однорідності продукту* також нереальне, тому що на ринку практично немає двох абсолютно ідентичних товарів. Досить серйозним є обмеження *вільного входження в ринок*, коли національні ринки захищаються імпортом митом, квотами, сертифікацією. *Обмін інформацією про ринок* між його учасниками не тільки не загальнодоступний, а й здебільшого унікальний.

Вища освіта є важливою складовою національної економіки та запорукою майбутніх успіхів у зміцненні й утвердженні авторитету України як суверенної, незалежної, демократичної, соціальної та правової держави світу XXI ст. стає основним фактором розвитку людського потенціалу та соціально-економічного прогресу. Її вагома роль у розвитку суспільства давно визнана, але в сучасному контексті актуальним стає сприйняття вищої освіти як важливого чинника побудови економіки знань та забезпечення конкурентоспроможності країни.

Конкурентоспроможність країни забезпечується ефективним функціонуванням освітнього, кадрового, інтелектуального, наукового і технічного потенціалів, зокрема – через високу якість освітніх послуг, потужне державне фінансування, доступність вищої освіти, високий рівень оплати праці викладацько-професорського персоналу, поширення інновацій.

В Україні система вищої освіти є високоцентралізованою. Держава, володіючи економічними та політичними важелями впливу на діяльність закладів вищої освіти, виступає в ролі жорсткого її організатора та контролера. Тому важливим інструментом забезпечення розвитку вищої освіти має стати реформування системи її державного управління, зокрема – удосконалення функцій та повноважень Міністерства освіти і науки України, систематичне оприлюднення рейтингів і результатів діяльності ВНЗ та запровадження державно-громадських форм управління їхньою діяльністю, розроблення науково обґрунтованих доказів необхідності надання ВНЗ державних коштів.

Більшість досліджень у вітчизняній науці присвячено проблемам управління вищою освітою в аспекті педагогічної діяльності. Водночас не менш важливими є розгляд проблем та вдосконалення практики державного управління нею в аспекті економічних відносин. Під організаційно-економічним механізмом управління вищою освітою ми розуміємо не тільки систему організаційних, економічних і соціальних блоків, що включають у себе відповідні елементи, а, насамперед, сукупність форм, методів, функцій та інструментів управління для забезпечення ефективного функціонування системи вищої освіти. При цьому слід вирізнити такі типи економіки освіти: адміністративний (властивий адміністративно-командній економіці, характерними рисами якого є повне фінансове

забезпечення державою, система кошторисного фінансування, жорсткий контроль за витрачанням коштів); постадміністративний (притаманний країнам із транзитивною економікою, базується на системі централізованого державного управління, допускає більшу автономію ВНЗ у розв'язанні господарських питань та у освітній діяльності) та ліберальний (характерний для країн із ринковою економікою, спирається на диверсифіковані фінансові ресурси, на систему громадсько-державного управління та передбачає розгалужену систему важелів впливу на діяльність ВНЗ, яким надається велика автономія).

Ефективність функціонування економіки освіти багато в чому залежить від її структури, взаємодії та узгодженості її елементів (методів, функцій та інструментів управління), які являють собою складний комплекс.

Важливим елементом організаційно-економічного механізму державного управління системою освіти є його фінансовий блок. До 1990-х рр. минулого століття державний бюджет виступав єдиним джерелом фінансування освіти, а перехід до ринкової економіки зумовив ускладнення порядку фінансування та диверсифікації його джерел. Фінансовий блок вищої освіти включає дві підсистеми: фінансове забезпечення і фінансове регулювання. Сутність дії фінансового забезпечення вищої освіти полягає у виділенні певної суми бюджетних коштів на її розвиток (зокрема, для ВНЗ як державної, так і приватної форми власності), а саме фінансове регулювання стає методом здійснення державою функцій управління економічними і соціальними процесами у використанні коштів.

Освіта (особливо – вища) багатьох країн світу розглядається як важливий інструмент національної економіки. Кожна країна світу має свої, особливі механізми управління вищою освітою. Це виявляється в тому, що фінансування її здійснюється з різних джерел. В одних країнах (зокрема – ЄС) історично переважало державне фінансування, а в таких, як США, Південна Корея, – головним чином з коштів приватних осіб та підприємств. Так, у Канаді частка держави у фінансуванні вищої освіти становить 70–85%, у Голландії – 90%, у Німеччині – 95%, у Великобританії – 62%. Однак останніми роками диверсифікація джерел фінансування стала характерною майже для всіх країн світу, що зумовлено зростанням потреби в освіті та недостатністю державних коштів навіть у най-

більш високорозвинених країнах.

На основі емпіричного дослідження світового досвіду [2] визначимо такі моделі економіки освіти: кошторисне фінансування; нормативне фінансування; фінансування за результатами діяльності; бюджетне фінансування, яке ґрунтується на диференційованому грантовому підтримуванні і на освітніх ваучерах.

Поряд із різними ознаками глобалізаційного процесу окреслимо утвердження засад *планетарного суспільства* як новий цикл глобалізації, в якому відбувається заміна територіального принципу організації суспільства *мережевим*, у якому соціальний організм сучасного глобального соціуму формується як планетарне суспільство мережових структур. Більше того, вважаємо, що *ключ до глобального суспільства слід шукати не в структурі соціально-економічних відносин, а насамперед – у системі інформаційних комунікацій, як однієї з фундаментальних форм самоорганізації живих систем, у тому числі й людського суспільства*.

На основі своїх досліджень змін умов і форм праці в умовах глобалізації ми дійшли висновків: інформаційна економіка спонукає процеси індустріальної реструктуризації, які, своєю чергою, призводять до скорочення робочих місць у системі зайнятості і формування когорти «зайвих»; новий капіталізм розплутує близькі зв'язки, які існували під час дії фордівської моделі економіки з відривом фінансів від індустріальної логіки, поширенням перенесення своїх виробничих об'єктів в інші регіони і поділом трудової спільноти на не пов'язані між собою частини. Усе це позначається на становищі потенціалу розвинутих країн.

Така трансформація капіталізму відбувається за допомогою широкого впровадження гнучкості, як головної складової глобалізації. При цьому ми вирізняємо три форми гнучкості: числову – скорочення штатів, функціональну – адаптування продуктивної поведінки стабільного складу фірми і фінансову – індивідуалізацією та коригуванням нагороди.

Відповідно до цього, пропонуємо своє розуміння кожної форми гнучкості:

– *числова* (зовнішня, кількісна) – забезпечується скороченням чи збільшенням штатів з використанням форм зайнятості і порушенням норм і дедалі більшими змінами периферійної маси тимчасових працівників;

– *часова* – забезпечується кількісними параметрами трудових відносин щодо варіацій робочого часу (зауважимо, що під час виконання завдання фірми вдома взагалі ніхто не контролює тривалість робочого часу, головне – здати роботу у встановлені строки);

– *виробнича* (зовнішня, якісна) – забезпечується стратегією зміни статусу праці (використання субпідряду, передання внутрішніх функцій стороннім організаціям чи незалежним працівникам);

– *функціональна* (внутрішня, якісна) – її заходи спрямовані на підвищення кваліфікації персоналу як центрального осередку, так і периферійних суб'єктів.

На цій основі констатуємо, що *глобальне інформаційне суспільство* – це суспільство, за своєю суттю віртуальне; відповідно до цього, глобальний простір набирає специфічних рис віртуального простору, як і глобальна економіка.

Водночас зазначимо, що планетарне суспільство органічно пов'язане з логікою ноосферизму, з утвердженням глобального Інтернету і планетарного Розуму, а утвердження такої цілісності розглядається ним як *логічний результат поетапної коеволуції людини і природи, позитивний відгук на суперечності між ними, які на етапі індустріально-економічної глобалізації досягли критичної межі*.

Розглядаючи основу постіндустріальної системи економічних відносин, зазначимо, що *ринок поступово втрачає свою традиційну самоутворювальну функцію*, поступаючись місцем новим альтернативним утворенням, які можна назвати метоекономічними формуваннями. Сама метоекономіка, на нашу думку, – це *основа дійсно постіндустріальних економічних відносин у їх системній зрілості, логічний продукт інформаційної революції, яка лише розгортає свої цінності*. Це – *економічна основа планетарного суспільства, економіка знань, економіка довіри, економіка епохи справжнього гуманізму*.

При цьому метоекономіка, залишаючись канонічною економікою, виходить за її межі, не вміщується у чинні для економіки не лише функціональні, а й сутнісні конструкції, набуваючи непізнаних (віртуальних) ознак. Тому віртуальна економіка, на нашу думку, – це рефлексорна економіка в її трансцендентному визначенні.

Водночас, якщо економіка доіндустріальної та індустріальної епох була матеріальною, то нова економіка – *економіка інформації та знань – перестає бути матеріальною*.

Слід нагадати, що у світі все матеріальне, навіть думки, а набуття

нових знань все більше й більше потребує матеріального забезпечення у вигляді мільярдів комп'ютерів і мережі наземних та космічних станцій для обміну знаннями між особистостями для розвитку у них нових знань. На нашу думку, поняття «нематеріальна економіка» слід застосовувати лише опосередковано і обов'язково в лапках, а не як пряме визначення. Водночас вважаємо, що, по-перше, віртуальність відтворює закономірність еволюції природи, сповнюючи її соціальним змістом, по-друге, віртуалізація економічних процесів пов'язана зі специфікою інформаційного поля; по-третє, аналізуючи механізми віртуалізації економічних процесів, слід враховувати залежність їх сутнісних визначень від швидкісних параметрів.

Зазначимо, що, на наше переконання, педагогіка і економічна наука поки що не визначилась у сутнісних характеристиках новітніх глобальних процесів і теорію економіки символів і теорію економіки знань поки що не створено. Тому далі розвиваючи економічну теорію, слід звернути увагу на дві базові позиції: 1) одиниці виміру новітніх метаекономічних процесів і 2) проблему формування їх системної цілісності. Трансформування сфери праці й зайнятості в цілому пов'язане не лише з крахом фордівського компромісу між працею, капіталом та споживанням. Нинішній процес являє собою історичну зміну капіталізму, яка є ні продовженням у нових формах попереднього способу капіталістичного накопичення, ні сходженням на вищу стадію капіталізму, а новим історичним періодом. Революція нових технологій – шлях інформаційної та глобальної економіки, в якій продуктивність і конкурентоспроможність дедалі більше залежать від здатності виробляти, опрацьовувати та застосовувати ефективну інформацію, що ґрунтується на знаннях науки. Наведемо думку відомого спеціаліста у сфері інформації М.Кастельса, згідно з якою вперше в історії поєднуються поява нової матеріальної бази, необхідної економіці, – інформаційні технології, а також планетарна експансія капіталізму, що створює нову виробничу парадигму, яка характеризується можливістю нечисленних зв'язків між різними сферами, а також між агентами цих видів діяльності [3, 494–505].

Виходячи з цього, окреслимо контури інформаційної економіки як глобальної насамперед через глобальність капіталу, який за кілька секунд може перекинути мільярди доларів з одного місця планети в інше, а підприємства можуть інвестувати куди завгодно,

наймаючи далеко за власними кордонами кваліфікованих працівників. Через швидке поширення інновацій глобалізуються також наука, технологія та інформація.

Це сприяє формуванню мережі підприємств, коли відбувається перехід від масового виробництва до гнучкої спеціалізації великого обсягу з поєднанням переваг масового виробництва і систем виробництва «на замовлення». Тобто вперше в історії базовою одиницею економічної організації є мережа, яка складається з різних суб'єктів і організацій, яка весь час змінюється мірою того, як вона пристосовується до середовища та структур.

Підводячи підсумки, зазначимо, що у сфері праці в умовах глобалізації створюється інформаційна економіка, або, в широкому плані, інформаційне суспільство.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Мовсесян А.Г.* Либерализм и экономика. – М., 2003. – 326 с.
2. *Зінченко В.В.* Соціальні філософія менеджменту і освіти в інституційному вимірі глобального розвитку (інтегративна концептологія). – К., 2011. – 664 с.
3. *Кастельс М.* Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М., 1999. – 640 с. – С.494–505.

Бак М. Поняття економіки освіти в сучасному педагогічному дискурсі.

Ефективність упровадження будь-яких освітніх інновацій не може бути повною без врахування їх вартості, витратності, віддачі тощо. У сучасному педагогічному дискурсі питання, які стосуються цих процесів, охоплюються поняттям «економіка освіти». В дослідженні економічних аспектів інформатизації освіти йдеться переважно про ефективність запровадження в освітній сфері комп'ютерної техніки, інформаційних і мультимедійних технологій, програмного забезпечення та ін. Автор пропонує системно-предметний розгляд формування й розвитку економіки освіти в світі, що глобалізується.

Ключові слова: людина, освіта, глобалізація, інновація, інформатизація освіти, економіка освіти.

Бак М. Понятие экономики образования в современном педагогическом дискурсе.

Эффективность внедрения любых образовательных инноваций не может быть полной без учета их стоимости, затратности, отдачи и т.п. В современном педагогическом дискурсе вопросы, касающиеся этих процессов, охватываются понятием «экономика образования». В исследовании экономических аспектов информатизации образования в основном речь идет об эффективности введения в образовательной сфере компьютерной техники, информационных и мультимедийных технологий, программного обеспечения и т.п. Автор предлагает системно-предметное рассмотрение формирования и развития экономики образования в глобализирующемся мире.

Ключевые слова: человек, образование, глобализация, инновация, информатизация образования, экономика образования.

Bak M. concept of economics of education in modern pedagogical discourse.

Effectiveness of implementation of any educational innovations can not be complete without considering their cost, expense, return and so on. In the modern pedagogical discourse issue concerning those processes is covered by the concept of economic of education. As for the economic aspects of education informatization it mainly refers to the introduction of efficiency in the educational sphere of computer technology, information and multimedia technologies, software and more. In the article the substantive examination review of forming and development of economy of education in a globalizing world is proposed.

Key words: human being, education, globalization, innovation, informatization of education, economics of education.

*І.В.Попова,
кандидат технічних наук,
доцент НУХТ*

ВПРОВАДЖЕННЯ СПЕЦІАЛЬНОЇ ЕКОЛОГІЧНОЇ ОСВІТИ – СОЦІАЛЬНЕ ЗАВДАННЯ МОДЕРНІЗАЦІЇ ОСВІТНЬОГО ПРОЦЕСУ

Упродовж тисячоліть з моменту появи *Homo sapiens* культивува-
лося споживацьке ставлення до природи, її природних ресурсів.
Вважали, що природна комора цих ресурсів невичерпна, а тому їх
можна необмежено споживати для задоволення всезростаючих по-
треб. Так тривало майже до наших днів. І тільки наприкінці XIX –
на початку XX ст., коли чисельність населення почала катастрофі-
чно зростати, а ресурси, які природа накопичувала мільйони й мі-
льярди років, почали стрімко вичерпуватись, людство збагнуло,
що природні ресурси в біосфері вичерпні, а деякі з них уже нині
перебувають на межі зникнення.

У науковому світі питаннями впровадження екологічної освіти,
модернізації освітнього процесу розглядали багато дослідників,
серед них З.Плохій, Д.Маркович, Г.Беленька та багато інших.

Стало очевидним, що «ресурси, які потрібні для підтримки
людського життя на землі, скорочуються з величезною швидкіс-
тю» [1, 2]. Тому найголовнішим завданням сучасної епохи вважа-
ється формування нової екологічної свідомості, «вищого психіч-
ного відображення природного, штучного і соціального середовища і
свого внутрішнього світу; рефлексія місця і ролі людини в еколо-
гічному світі, а також саморегуляція цього відображення» [1, 91].

Надзвичайно важливим і актуальним є вирішення проблеми
ефективного захисту навколишньої природи від забруднення техно-
генними розсіюваними й неутилізованими відходами та проблеми
раціонального використання природних ресурсів.

Для подолання екологічної кризи у кожній країні у Державній
програмі охорони навколишнього природного середовища, раціо-
нального використання природних ресурсів і екологічної безпеки
мас передбачатися запровадження загальної екологічної освіти та
виховання. Вона повинна охопити всі верстви населення, починаючи

від дитячого садка і закінчуючи вищою школою.

Основним завданням екологічної освіти та виховання в країні мають бути формування екологічної свідомості щодо гармонійного співіснування людського суспільства з навколишнім природним середовищем та охорона останнього від техногенних забруднень. На це повинні бути спрямовані вся структура, зміст і методи навчання. Освіта й виховання повинні організовуватись на чотирьох рівнях: загальна (для всього населення країни), дошкільна (для дітей дошкільного віку), шкільна і вища.

Метою загальної освіти, насамперед, має бути формування екологічного світогляду, прищеплення любові до рідного краю, розуміння необхідності охорони навколишнього природного середовища на роботі та в побуті, навичок бережливого й раціонального споживання природних ресурсів, прагнення до відтворення відновних природних ресурсів і обґрунтованого самообмеження використання невідновних, створення ефективної системи екологічної безпеки. Загальна освіта, таким чином, перетворюється на екологічну освіту, яка, за висловом І.В.Книш, являє собою «комплексний процес, який розглядається в літературі в різних аспектах: соціологічному, економічному, освітньому або як складова гуманістичного світогляду, де перш за все виокремлюється його екологічний компонент» [2, 109].

Дошкільна екологічна освіта має бути спрямована на прищеплення любові до Вітчизни та рідного краю, пізнання понять життя і смерті, формування навичок бережливого ставлення до навколишньої природи, прагнення зберегти рослинний і тваринний світ, зробити кращим навколишнє природне середовище. «Адже, на думку В.Сухомлинського, природа лежить в основі дитячого мислення, почуттів та творчості. Він вважав, що формувати в дитини дошкільного віку ставлення до рідного краю як частки природи слід починати з раннього віку» [3, 16].

Шкільна екологічна освіта повинна мати на меті вивчення основ загальної екології, раціонального використання природних ресурсів та екологічної безпеки біосфери на рівні викладання дисциплін біології, хімії, фізики та географії в середній школі.

Метою екологічної освіти у вищій школі має бути підготовка фахівців вищої кваліфікації (вчителів, викладачів, інженерів, магістрів, кандидатів і докторів наук) для організації суспільного життя

і виробництва, проведення наукових досліджень у галузі екології, тобто вирішення повсякденних екологічних завдань і глобальних екологічних проблем. Тут потрібно фундаментально вивчати загальну теоретичну та прикладну екологію (охорону природи, раціональне природокористування та екологічну безпеку біосфери).

Та ефективність національної екологічної освіти залежатиме від ряду факторів, серед яких одне з головних місць належить вибору педагогічних технологій, методів та окремих прийомів. Тому, як зазначає О.Н. Фомичев, «особливого значення має набути підготовка спеціалістів у сфері екології як проблемній та актуальній галузі сучасного знання» [4, 186–187].

Однією із перспективних і дієвих педагогічних технологій навчання основ екології є сопроєктивна. Стратегія даної технології полягає у співпраці учителя й учня на рівні проєктивної діяльності. Реалізація спільного проєкту формує в учнів уміння висувати екологічно обґрунтовані гіпотези, пропозиції, робити узагальнення, критично ставитись до екологічної інформації, в результаті чого школярі навчаються передбачати очікувані наслідки, усувати негативні причини, дотримуватись безпечної поведінки, приймати спільне рішення.

Сучасними засобами в реалізації екологічної освіти є застосування мультимедійних технологій, зокрема навчальних комп'ютерних технологій, що сприяє навчанню школярів моделюванню екологічних ситуацій, опрацюванню результатів спостереження, що значно розширюватиме кругозір, зближить навчання з життям, надасть інформацію про проблеми взаємодії між людьми й навколишнім середовищем.

Організаційно-діяльнісній педагогічній технології належить першорядне місце щодо чіткої, поетапної системи екологічної підготовки учнів. Стратегією цієї технології є формування емоційно-ціннісної сфери (мотивації екологічно-безпечної поведінки, зацікавленості у вивченні екології).

Впровадження особистісно орієнтованої педагогічної технології відіграє провідну роль у формуванні громадянської відповідальності школярів, гуманного і дбайливого ставлення до сусідів по планеті; виробляє наполегливість, стриманість у бажаннях, самооцінювання своїх вчинків. Методика такої технології ґрунтується на індивідуальному підході до кожного учня, урахуванні навчальних

можливостей, темпу навчання, здібностей. Основною ідеєю є розвивальний підхід, тобто не надання вчителем готових знань з екології, а навчання умінню її здобувати та переносити в реальні життєві ситуації.

Такі технології ґрунтуються на інтерактивному (діалоговому) навчанні, коли у процесі діалогу або полілогу вчитель спонукає учня до спільної діяльності.

Згідно з Національною доктриною розвитку освіти, «Україна визнала освіту однією з пріоритетних галузей, тобто держава взяла на себе обов'язок забезпечити її прискорений, випереджальний, інноваційний розвиток. Ці заходи включають істотне зміцнення навчально-матеріальної бази, здійснення комп'ютеризації навчальних закладів, впровадження освітніх інновацій, інформаційних технологій, органічне поєднання освіти і науки, інтеграцію їх до європейського та світового науково-освітнього простору. Національна доктрина розвитку освіти передбачає як основний шлях модернізацію української освіти на найближчі 25 років і головною метою державної політики в освіті проголошує створення необхідних умов для розвитку життя» [5, 2–3].

В доктрині сказано, що державна політика в галузі екологічної освіти повинна базуватися на таких принципах:

- поширення системи екологічної освіти і виховання на всі верстви населення з урахуванням індивідуальних інтересів, стимулів та особливостей соціальних, територіальних груп та професійних категорій;
- комплексність екологічної освіти і виховання;
- неперервність процесу екологічного навчання в системі освіти, в тому числі підвищення кваліфікації та перепідготовки.

Основною метою екологічної освіти є формування екологічної культури окремих осіб і суспільства в цілому, формування навичок, фундаментальних екологічних знань, екологічного мислення і свідомості, що ґрунтуються на ставленні до природи як універсальної, унікальної цінності. Екологічна освіта, з одного боку, повинна бути самостійним елементом загальної системи освіти, і з іншого, – виконує інтегративну роль в усій системі освіти.

Ця мета досягається поетапно шляхом вирішення освітніх і виховних завдань та вдосконалення практичної діяльності.

Найголовнішими завданнями екологічної освіти мають бути:

1. Формування екологічної культури всіх верств населення, що передбачає:

- виховання розуміння сучасних екологічних проблем держави й світу, усвідомлення їх важливості, актуальності і універсальності (зв'язку локальних з регіональними і глобальними);

- відродження кращих традицій українського народу у взаємовідносинах з навколишнім середовищем, «виховання любові до рідної природи» [6, 12];

- формування усвідомлення безперспективності технократичної ідеї розвитку й необхідності заміни її на екологічну, яка базується на розумінні єдності всього живого й неживого в складноорганізованій глобальній системі гармонійного співіснування й розвитку;

- формування розуміння необхідності узгодження стратегії розвитку природи і стратегії розвитку людини на основі ідеї універсальності природних зв'язків та самообмеженості, подолання споживацького ставлення до природи;

- розвиток особистої відповідальності за стан навколишнього середовища на місцевому регіональному, національному і глобальному рівнях, вміння прогнозувати особисту діяльність і діяльність інших людей та колективів;

- розвиток уміння приймати відповідальні рішення щодо проблем навколишнього середовища, оволодіння нормами екологічно грамотної поведінки; виховання глибокої поваги до власного здоров'я та вироблення навичок його збереження;

2. Підготовка фахівців-екологів для різних галузей народного господарства, в тому числі:

- для освітньої галузі □ вчителів, викладачів;

- для державних органів управління в галузі охорони навколишнього середовища та раціонального природокористування, а також громадських екологічних організацій.

3. Вдосконалення, узгодження і стандартизація термінології в галузі екологічних знань.

В основу екологічної освіти повинні бути покладені «принципи гуманізму» [7, 342], науковості, неперервності, наскрізності та систематичності.

Екологічна освіта повинна спрямовуватися на поєднання раціонального й емоційного у взаємовідносинах людини з природою

на базі принципів добра й краси, розуму й свідомості, патріотизму й універсалізму, наукових знань і дотримання екологічного права.

Екологічна освіта – це сукупність таких компонентів: екологічні знання – екологічне мислення – екологічний світогляд – екологічна етика – екологічна культура. Кожному компоненту відповідає певний рівень екологічної зрілості: від елементарних екологічних знань, уявлень дошкільного рівня до їх глибокого усвідомлення і практичної реалізації на вищих рівнях. Умовно можна виділити наступні узагальнені рівні екологічної зрілості: початковий (інформативно-підготовчий), основний (базово-світоглядний), вищий, профільно-фаховий (світоглядно-зрілий).

«Провідними методами екологічної освіти, на думку З.Плохія, мають бути: спостереження, експериментування, моделювання, продуктивна діяльність, розв’язання проблемних ситуацій, педагогічне спілкування» [8, 6–7].

Основними стратегічними напрямками розвитку екологічної освіти є:

- розробка наукових основ неперервної екологічної освіти на основі Національної доктрини розвитку освіти у XXI ст., здобутків української та зарубіжної педагогічної практики за участю Академії педагогічних наук України, провідних вчених і практиків освітньої галузі, Міністерства екології та природних ресурсів України, громадських екологічних організацій;
- поетапне реформування екологічної освіти та виховання особистості на наукових і духовних принципах з урахуванням національних традицій, надбань та світового досвіду;
- формування поколінь з новою екологічною культурою, новим екологічним світоглядом на принципах гуманізму, міждисциплінарної інтеграції, історизму та системності з метою збереження і відновлення природи України та її біологічного різноманіття;
- сприяння відновленню екологічної компетентності, яка «має діяльнісний характер і передбачає здатність мобілізувати знання, ставлення дитини, готовність реалізувати їх у конкретній екологічній ситуації» [9, 7].
- розвиток міжнародних зв’язків і співробітництва у галузі екологічної освіти і науки, охорони навколишнього середовища, раціонального використання природних ресурсів, збереження біосфери та цивілізації.

Головними тактичними завданнями мають бути:

- розробка й постійне вдосконалення державних стандартів професійної екологічної освіти та удосконалення діючих стандартів усіх рівнів і напрямів підготовки та виховання з урахуванням вимог щодо формування екологічної культури;

- підготовка, підвищення кваліфікації й перепідготовка викладачів екологічних дисциплін з врахуванням нових підходів, організація екологічних семінарів і курсів, організація центрів перепідготовки тощо;

- розробка й видання якісної навчальної літератури з екології (підручників, посібників, довідників, словників, методичних розробок) для шкіл, ПТУ, коледжів, технікумів і вищих навчальних закладів, розробка й видання екологічної літератури для дітей дошкільного віку;

- розробка екологічних радіо- і телепрограм, підготовка й організація систематичних показів по телебаченню навчальних, наукових і науково-популярних екологічних фільмів;

- залучення громадських екологічних організацій, просвітницьких товариств до поширення екологічних знань та елементів екологічної культури серед широких верств населення;

- започаткування програми підвищення кваліфікації та перепідготовки державних службовців, керівного складу підприємств, організацій, установ, підприємств, які мають право і можливість приймати екологічно значущі рішення у сфері практичної діяльності.

Реалізація даних напрямків екологічної освіти забезпечується шляхом вирішення конкретних завдань:

- термінова розробка Державного стандарту вищої освіти різних рівнів за напрямом «Екологія»;

- включення до Державних стандартів шкільної, професійно-технічної та вищої освіти різних рівнів за всіма напрямками, які забезпечують екологізацію навчальних програм, зокрема:

- включення до інваріативної частини шкільного компонента школи третього ступеня навчальної дисципліни «Основи екологічних знань»;

- включення до освітньо-професійних програм підготовки молодшого спеціаліста та бакалавра нормативної дисципліни «Основи екології»;

- введення спеціального розділу з охорони навколишнього

середовища та раціонального природокористування у дипломні (кваліфікаційні) роботи (проекти) випускників технічного, аграрного, військового та інших напрямів підготовки;

- створення при Міністерстві освіти і науки України та обласних органах державної влади Координаційних міжгалузевих рад з екологічної освіти із залученням зацікавлених міністерств та відомств, основною функцією яких є впровадження цієї концепції на державному та регіональному рівнях, координація формування державних стандартів екологічної освіти, навчальних програм та підготовка підручників, посібників з екології тощо; створення та впровадження системи дистанційного навчання за різними програмами екологічної освіти на базі провідних ВНЗ екологічного спрямування;

- організація за рішенням Координаційних рад обласних центрів підвищення рівня екологічної освіти працівників освіти та підготовка фахівців у даній галузі. Виконання даного завдання передбачає реалізацію в педагогічному процесі підходів, які «забезпечують формування «людини-культури», тобто такої, що поєднує в собі культуру мислення, мови, поведінки, праці, почуттів» [10, 159];

- розробка й видання на конкурсній основі навчальних програм, підручників, посібників з екології для різних ланок освіти, в тому числі в електронному вигляді. Забезпечення постійного перекладу кращих зарубіжних підручників, посібників і монографій з екології;

- створення банку аудіовізуальних програм, слайдотек та науково-популярних фільмів у галузі охорони навколишнього середовища з відповідним програмним забезпеченням;

- створення інформаційної служби, яка б постійно і оперативно доводила достовірну екологічну інформацію до населення;

- з метою обміну досвідом і оперативного поширення новин в галузі екологічної освіти створити спеціальний часопис «Екологічна освіта»;

- створення в навчальних закладах всіх рівнів освіти сучасних екологічних лабораторій;

- створення ВНЗ з питань екології і природокористування у м. Києві;

- впровадження системи професійної підготовки керівників і державних службовців з «Основ екологічної політики і управління»;

- розробка і тиражування екологічних комп'ютерних імітаційних ігор для різних ланок освіти;

- створення й реалізація в найближчі роки радіо- і телевізійних екологічних програм з основних екологічних проблем держави;
- видання популярної літератури, коміксів з екологічної та природоохоронної тематики для дітей;
- створення національного банку інформації з екологічної освіти і виховання, які мають колекціонувати типові і спеціальні навчальні і робочі навчальні плани з усіх екологічних дисциплін (як фундаментальних, так і вибіркових), програми, дані про посібники, методичні праці і підручники з екології, постанови Уряду і Міністерств, що стосуються розвитку екологічної освіти, міжнародні рішення і угоди, інформацію про конференції і семінари з екологічної освіти тощо.

Реалізація цих завдань покликана поліпшити рівень екологічної свідомості суспільства, сприяти переходу України до гармонійного розвитку національної системи і призвести до встановлення екологічно безпечного зв'язку між людиною та природою.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Мелманн Мерілін*. Якщо ми можемо мріяти про щось, можемо це здійснити // Освітні коментарі: щомісячник. – 2011. – №7/9. – С.2–4.
2. *Ковальчук М.А.* Формування екологічної свідомості фахівців через принцип неперервності екологічної освіти // Екологічна освіта і виховання: досвід та перспективи. – К., 2001. – С.109–111.
3. *Плохій З.* Екологічне світобачення дошкільнят // Дитячий садок. – Липень. Число – 2009. – №27(507). – С.15–18.
4. *Фомичев А.Н.* Экологические доминанты современной науки и проблема экологического образования // Экология, культура, образование. (материалы к конференции). – М., 1989. – С.184–188.
5. Національна доктрина розвитку освіти // Освіта. – 2002. – № 26 (24 квітня – 1 травня). – С.2–4.
6. *Марушевський Г.Б.* Етика збалансованого розвитку. – К., 2008. – 430 с.
7. *Маркович Данило.* Социальная экология и экономическое образование // Ученые записки. – М., 1998. – С.12–18.
8. *Плохій З.* Еколого-розвивальне середовище дошкільного навчального закладу (інноваційні підходи) // Дошкільне виховання. – 2010. – №7. – С.6–10.
9. *Беленька Г.* Дошкільнятам про світ природи: старший дошкільний вік. – К., 2013. – 112 с.

10. Мамедов Н.М. Основания экологического образования // Философия экологического образования. – М., 2003. – С. 72–88.

Попова І.В. Впровадження спеціальної екологічної освіти – соціальне завдання модернізації освітнього процесу.

Ще донедавна суспільний розвиток і регенерація навколишнього природного середовища перебували у динамічній рівновазі. Проте останніми роками, незважаючи на колосальні екологічні резерви біосфери та її самоочищу спроможність, інтенсивне зростання чисельності населення планети, бурхливе піднесення промисловості, сільського й комунального господарства та інші антропогенні чинники призвели до різкого негативного впливу на природу. Насамперед це стосується забруднення біосфери хімічними речовинами-ксенобіотиками, порушення природних геохімічних циклів, а також інтенсивного, нерационального використання природних ресурсів. Тому сьогодні надзвичайно актуальним є формування нової екологічної свідомості громадян. А запровадження спеціалізованої екологічної освіти має сприяти генеруванню їх екологічного світогляду, прищеплювати їм любов до рідного краю, виробляти навички бережливого й раціонального споживання природних ресурсів і спрямовувати на створення ефективної системи екологічної безпеки.

Ключові слова: модернізація освіти, екологічна освіта, педагогічні технології.

Попова И.В. Внедрение специального экологического образования – социальное задание модернизации образовательного процесса.

Еще недавно общественное развитие и регенерация окружающей среды находились в динамическом равновесии. Однако в последние годы, несмотря на колоссальные экологические резервы биосферы и ее самоочищающуюся способность, интенсивный рост численности населения планеты, бурный подъем промышленности, сельского и коммунального хозяйства и другие антропогенные факторы привели к резкому негативному влиянию на природу. Прежде всего, это касается загрязнения биосферы химическими веществами-ксенобиотиками, нарушения природных геохимических циклов, а также интенсивного, нерационального использования природных ресурсов. Поэтому сегодня чрезвычайно актуальным является формирование нового экологического сознания граждан. А введение специализированного экологического образования должно способствовать генерированию их экологического мировоззрения, привитию им любви к родному краю, выработке навыков бережного и рационального потребления природных ресурсов и созданию эффективной системы экологической безопасности.

Ключевые слова: модернизация образования, экологическое образование, педагогические технологии.

Popova I. Introduction of special environmental education – social task of modernization of the educational process.

Until recently, social development and regeneration of the environment were in dynamic equilibrium. However, in recent years, despite the enormous ecological reserves of biosphere and its self-cleaning ability, extensive growth of world population, rapid growth of industry, agriculture and municipal services and other anthropogenic factors have led to a dramatic negative impact on nature. First of all it concerns the pollution of the biosphere with chemicals xenobiotics, violation of natural geochemical cycles and intense, irrational use of natural resources. Today, therefore, extremely important is the formation of a new environmental consciousness of citizens. The introduction of specialized environmental education should promote to generation of environmental world-view, to instil in them a love for their land, produce lean skills and rational use of natural resources and lead to the creation of an effective system of environmental safety.

Key words: modernization of education, environmental education, pedagogical technologies.

Н.Г. Богданова,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії УПА

ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Розбудова української державності, проведення реформ, побудова громадянського суспільства неможливі без розвитку української духовності. Протягом років незалежності нашої держави основним завданням державного управління був розвиток економіки, тому вирішення проблем у духовній сфері суспільства відбувалося за залишковим принципом. Відсутність чіткої програми духовного відродження українського суспільства гальмувала здійснення будь-яких реформ в усіх сферах суспільного життя.

Головною метою статті є дослідження причин духовної кризи студентської молоді сучасної України та виявлення завдань вищих навчальних закладів з питання зростання рівня духовності за допомогою національного виховання і залучення молоді до відродження національної культури та оволодіння загальносвітовими цінностями.

У вітчизняному науковому світі різні аспекти щодо відродження національної сфери і вирішення проблем у духовній сфері суспільства розглядали багато дослідників. Важливими для аналізу сучасного стану розвитку цінностей суспільства є праці З.Огнев'юка, В.Скуратівського, Ю.Сурміна, В.Трощанського, С.Чукот. Заслужують уваги і дослідження Г.Ситника, а також праці В.Андрущенка, Л.Губерського та М.Михальченка.

Згідно з Законом України «Про освіту», освіта – це основа інтелектуального, культурного, духовного, соціального, економічного розвитку суспільства і держави. Україна визнає освіту пріоритетною сферою соціально-економічного, духовного і культурного розвитку суспільства. Одними з основних принципів її є гуманізм, демократизм, пріоритетність загальнолюдських духовних цінностей; органічний зв'язок із світовою та національною історією, культурою, традиціями [1]. Крім того, у цьому документі зазначається, що освіта утверджує національну ідею, сприяє національній самоідентифікації, розвитку культури українського народу, оволодінню цінностями

світової культури, загальнолюдськими надбаннями.

Одним із головних пріоритетів та органічною складовою освіти, згідно з Доктриною, є національне виховання, яке спрямовується на залучення громадян до глибинних пластів національної культури і духовності, формування у дітей та молоді національних світоглядних позицій, ідей, поглядів і переконань на основі цінностей вітчизняної та світової культури [2].

Розвиток теорії управління освітою викликав безліч нетрадиційних трактувань цього явища, а внаслідок цього й у практичній діяльності з керування освітнім процесом виникли такі поняття, як «педагогічний менеджмент», «дидактичний менеджмент», «менеджери освіти, навчально-пізнавального, навчально-виховного процесів». Педагогічний і дидактичний менеджмент, що розвиваються в межах освітнього менеджменту, мають свою специфіку у зв'язку з виконанням особливої функції – створення систем управління педагогічними і дидактичними процесами. Дослідники цих феноменів дають різні їх визначення.

«Педагогічний менеджмент – це комплекс принципів, методів, організаційних форм і технологічних прийомів управління освітнім процесом, спрямований на підвищення його ефективності» [3] – таке визначення дає В.П.Симонов. Під освітнім процесом він розуміє сукупність трьох складових: навчально-пізнавального, навчально-виховного, самоосвітнього процесів.

Підкреслимо, що об'єктом управління педагога є не учень, а його пізнавальна діяльність. Ось чому у В.П.Симонова логічно звучить словосполучення «педагог-менеджер» або «менеджер навчально-пізнавального процесу». Ось чому викладачеві потрібні управлінські знання, знання законів і закономірностей розвитку системи освіти і системи управління нею [4]. В рамках дидактичного управління особливе місце і значення має управління духовними процесами. Крім того, робляться спроби розв'язати це питання на рівні державного управління.

Для розуміння й вирішення проблем, які склалися в духовній сфері, потрібно здійснити ґрунтовний аналіз діяльності органів державної влади з формування та розвитку духовних цінностей українського суспільства як однієї із складових духовно-інтелектуального розвитку нації.

У вітчизняному науковому світі різні аспекти управління роз-

витком духовної сфери суспільства розглядали багато дослідників. Зокрема, важливою для аналізу сучасного стану управління щодо розвитку цінностей суспільства є праця Ю.П. Сурміна «Ціннісні процеси пострадянського суспільства: методологічний аспект» [5], у якій автор розглядає проблеми ціннісного розвитку після розпаду Радянського Союзу, а відповідно – і зміни ролі держави у ціннісному виробництві. Заслуговує уваги і дослідження Г. Ситника «Національні цінності як основа прогресивного розвитку особистості, суспільства і держави». Автор наголошує, що розвиток духовності народу і його перспективи, становлення державності України має базуватися «на гармонійному поєднанні «загальнолюдських» та специфічних національних цінностей України» [6].

Фундаментальною працею для висвітлення та розуміння проблем розвитку духовної культури в Україні є праця В. Андрущенка, Л. Губерського та М. Михальченка «Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз» [7], у якій висвітлюються та аналізуються проблеми взаємозв'язку культури, ідеології та особистості як суспільних феноменів.

Авторами розглядаються також необхідність та важливість формування державницької ідеології як необхідної умови українського державотворення та розвитку культури. Для аналізу сучасного стану управління у сфері освіти цікавою є монографія В.О. Огнев'юка «Освіта в системі цінностей сталого людського розвитку» [8]. У ній автор пропонує нову модель сучасної освіти, яка формується в умовах трансформації українського суспільства та глобальних змін у світі. Вирізняються також праці В.А. Скуратівського, В.П. Трощинського та С.А. Чукут «Гуманітарна політика в Україні» [9]. У ній аналізується сучасний стан гуманітарної політики в Україні, визначено її сутність, мету та завдання, напрями та пріоритети її розвитку.

Духовність – це інтенція людини до вічних цінностей; це – спосіб людського існування, системоутворювальна функція якого є визначальною в єдиній структурі психофізіологічного і соціокультурного життя індивіда; це – основа наступності поколінь, підтримки людського способу життя. У педагогічному аспекті духовність – конкретний сенс життя людини; емоційно-когнітивна сфера, що цілеспрямовано впливає на результат формування духовності студента. Вона є специфічною людською якістю, що характеризує

мотивацію й сенс поведінки особистості. Як позиція ціннісної свідомості, вона належна всім її формам – моральній, політичній, релігійній, естетичній, художній, але особливо значуща в сфері моральних відносин. Виховання духовності – це формування насамперед моральної свідомості, моральних норм, принципів, ідеалів, понять [10].

Тому духовна криза особистості спричинює втрату сенсу життя. І хоча гострота вічних питань не залежить від віку, у молодих людей їх нерозв'язаність найчастіше призводить до глибокої психологічної кризи.

Сучасну ситуацію в Україні можна охарактеризувати як трагічну для більшості людей з погляду економічних і соціокультурних умов існування. Однак системною є, на нашу думку, саме криза духовна. Вона виявляється у величезній кількості людей відчуттям безглуздості їхнього життя. Воно ускладнюється тим, що в ньому важко знайти позитивний зміст через руйнування старих і дискредитацію «нових» цінностей.

Дослідження психологів (зокрема, В. Франкла) показують, що відстороненість від повноти життя є однією з головних причин суїцидів. Е. Еріксон, наприклад, визначає духовну кризу вісімнадцятирічних як конфлікт між відчуттям повноти життя і розпачем. Адже звичайний достаток не є умовою подолання духовної кризи людини в будь-якому віці. Ця проблема, у вирішенні якої багато чого зроблено західною психологією, відсутність ціннісних орієнтирів стала «надбанням» не певної країни чи групи країн, а поширилася практично на всі континенти земної кулі. Особливо глибоко вона проникає туди, де загострюються соціально-культурні і політичні суперечності, що характерно і для сучасної України.

Онтогенез сучасного студента-юнака необхідно співвіднести з філогенетичними процесами становлення людини. Про це пишуть дослідники А.А. Венгер, В.І. Слободчиков, Б.Д. Ельконін, І.Д. Фурмін, наголошуючи, що для сучасного суспільства характерний розрив між поколіннями, або, інакше кажучи, криза юнацтва, що виявляється в розриві між подіями в юнацько-дорослому житті, що спричинює вибуховий характер історії дитинства. Те саме відзначають етнологи (М. Мід), вивчаючи період дорослішання в різних суспільствах.

Сучасну Україну, з цього погляду, можна віднести до конфігуративної культури, тому що саме нині тут відбувається радикальна зміна досвіду представників молодого покоління порівняно з

досвідом їхніх батьків.

У цьому зв'язку унагальнюється проблема наступності поколінь, виникає культурологічний вакуум. Криза характерна не тільки для дорослих, а особливо зачіпає молодь, оскільки швидка зміна соціокультурних складових не сприяє стабільності в процесі дорослішання. Саме цим і відзначається критичний момент у зміні світу юнацтва як феномену суспільства. Отже, формування духовності студентів набуває домінантного значення як проблема демонстрації свідомості дорослого життя для юнацтва в конкретній країні. Стає зрозумілим, що вакуум «сімейної духовності» необхідно заповнювати за допомогою педагогічно організованого процесу формування духовності студентів.

В Україні ця проблема зумовлена також освітньою ситуацією. Адже сучасний стан нашої освіти ніяк не може позбутися педагогічних стереотипів, що існують у соціалістичному режимі функціонування вузів. Традиційна система навчання, що відзначається стійкістю і консерватизмом, не сприяє динамічній розмаїтості навчальної діяльності, негативно діючи на стратифікацію віку і його подльшу привабливість. Дослідники зауважують, що виш діє як замкнутий розподільник знань, який повертає норму розвитку в режим виживання (М.А. Балабан, О.М. Леонтьєва). А тим часом духовний розвиток студента відбувається під внутрішнім контролем особистого попиту, який відсутній у традиційній системі освіти.

Як бачимо, суперечності між потребою особистості в духовному розвитку і станом процесу формування в сучасному вузі загострюються системною духовною кризою. У такій ситуації необхідність переакцентування цілей освіти на духовність стає очевидною. Ціннісною підставою формування має стати орієнтація на духовність особистості студента, оволодіння ним світових і національних надбань. Назріла необхідність у теоретичній розробці проблем духовності, у реальному поверненні категорії «духовність» у педагогічну науку і практику. Довіра до рівня духовної культури високо цінується молоддю, стимулює взаємність, відвертість у спілкуванні з викладачами. Ситуація відкритості дає змогу глибше й ефективніше коректувати інтереси студентів, спрямовувати їхні потреби.

Головною сферою соціальної активності студентства є навчання. Щодо неї випробовуються різні види духовної культури – вона постає своєрідним індикатором громадянської зрілості, розуміння

своїх прав і обов'язків. Досягнутий студентами рівень духовності імпліцитно присутній в організації занять, культурі читання спеціальної літератури, оцінюванні значимості здобутих знань, мотивації навчальної діяльності.

Отже, рівень духовної культури студентів, її окремих видів безпосередньо позначається на інтенсивності і спрямованості їхніх здібностей, рівень їхніх прагнень. Вона допомагає їм зосередити сили на найбільш прийнятному для майбутнього фахівця полі діяльності, знайти своє місце в житті. Адже між ступенем засвоєння духовної культури і соціальною активністю існує діалектичний взаємозв'язок. Продуктами духовного виробництва ми вважаємо мрії, ідеали, уявлення, почуття прекрасного, моральні норми, заботбони, тобто все те, що існує в голові людини, чим вона страждає, радіє чи засмучується.

Нині питання формування духовного розвитку людини актуалізує проблеми виховання людяності, що плідно можуть бути вирішені з позиції ідеалістичної концепції людини. Такий підхід пояснює численні факти існування людини крізь призму її духовної сутності, що підносить її до рівня інтенції, до сприйняття вічних цінностей. Дихотомічна природа людини не заперечує духовної сутності останньої, оскільки втрата повноти життя як основного атрибута духовності може позбавити її реальної екзистенції, але не особистісного призначення. Наявна екзистенція, як осередок особистісного буття людини, духовно визначає всі її іпостасі, (індивід, суб'єкт, особистість). Однак духовність, імпліцитно включена в загальну мету, не завжди стає її справжнім підґрунтям. З огляду на це виникає потреба у виділенні спеціального процесу формування і виховання духовності, оскільки вона є умовою наступності поколінь. Процес формування духовності студентів є педагогічним явищем. Це – взаємодія педагог – студент, що включає такі етапи, як цілепокладання, переживання, осмислення, саморефлексію, моделювання, подолання тощо [11].

З філософського погляду, духовність, будучи універсальним і системоутворюючим феноменом життя одиничного і сукупного суб'єктів, є основою виховних теорій, бо одночасно є результатом формування і виховання. Опора на внутрішнє «я» враховує закономірності емоційно-когнітивних процесів і ціннісно-смиислового поля особистості, дає змогу вирішувати завдання особистісного

зростання, що змістовно відповідає духовному формуванню і розвитку людини.

Обґрунтування педагогічного аспекту духовності допоможе аргументувати положення про духовність як результат формування і виховання, що сприяє становленню цілісної особистості, сповненої духовним, смислбуттєвим змістом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Закон України «Про освіту».
2. Національна доктрина розвитку освіти: Затв. Указом Президента України від 17 квіт. 2002. – № 347. – С. 27.
3. Гамаюнов В.Г. Дидактичний менеджмент: навчаюче управління. – Х., 2004. – С. 26–39.
4. Симонов В.П. Педагогический менеджмент. – М., 1997. – С. 200–205.
5. Сурмін Ю.П. Ціннісні процеси пострадянського суспільства: методологічний аспект: 36. наук. пр. НАДУ. – 2003. – Вип. I. – С. 87–98.
6. Ситник Г. Національні цінності як основа прогресивного розвитку особистості, суспільства і держави // Вісн. НАДУ. – 2004. – Вип. 2. – С. 369–374.
7. Губерський Л.В. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз. – К., 2005. – С. 510–515.
8. Огнев'юк В.О. Освіта в системі цінностей сталого людського розвитку. – К., 2003. – С. 380–390.
9. Скуратівський В., Троцинський В., Чукут С. Гуманітарна політика в Україні: [Навч. посіб.] – К., 2002. – С. 210–220.
10. Рибас Т. Православне іконописне мистецтво як засіб виховання духовності майбутнього вчителя // Человек в мире духовной культуры. – К., 2001. – С. 478–485.
11. Клячкина Н.Л. (Самара) Формирование духовности: история и современность. – М., 2000. – С. 168–175.

Богданова Н.Г. Проблема формування духовної культури студентської молоді сучасної України.

У статті досліджено причини духовної кризи студентської молоді сучасної України. Підкреслено, що головним завданням вищих навчальних закладів з підвищення рівня духовної культури студентів є національне виховання через залучення молоді до відродження національної культури та оволодіння загальносвітовими цінностями. Автор звертає увагу на

духовність особистості в педагогічному аспекті – як сенс життя людини, як певну сферу, що впливає на формування та результат духовності студента. Своєю чергою, педагогічним явищем є процес формування духовності студентів. Зазначено, що для розуміння й вирішення проблем, які склалися в духовній сфері, необхідним є ґрунтовний аналіз діяльності органів державної влади щодо формування та розвитку духовних цінностей українського суспільства. Автор наголошує на необхідності та важливості формування державницької політики та ідеології як головної вимоги розвитку сучасної української культури та українського державотворення.

Ключові слова: духовна культура, студентська молодь, духовні цінності, управління освітою, духовність, навчання, національне виховання, відродження української культури, вищі навчальні заклади, ціннісні орієнтації.

Богданова Н.Г. Проблемы формирования духовной культуры студенческой молодежи современной Украины.

В статье исследованы причины духовного кризиса студенческой молодежи современной Украины. Подчеркнуто, что главной задачей высших учебных заведений по вопросам подъема уровня духовной культуры студентов является национальное воспитание через приобщение молодежи к возрождению национальной культуры и овладение общемировыми ценностями. Автор обращает внимание на духовность личности в педагогическом аспекте – как смысл жизни человека, как определенная сфера, влияющая на формирование и результат духовности студента. В свою очередь, педагогическим явлением является процесс формирования духовности студентов. Отмечено, что для понимания и решения проблем, которые сложились в духовной сфере, необходим основательный анализ деятельности органов государственной власти по формированию и развитию духовных ценностей украинского общества. Автор подчеркивает необходимость и важность формирования государственной политики и идеологии как главного требования современного развития украинской культуры и украинского государства.

Ключевые слова: духовная культура, студенческая молодёжь, духовные ценности, управление образованием, духовность, обучение, национальное воспитание, возрождение украинской культуры, высшие учебные заведения, ценностные ориентации.

Bogdanova N.G. The problems of forming of mental culture of modern Ukraine.

In the article the reasons of spiritual crisis of students of modern Ukraine were analyzed. It is emphasized that the main task of higher education institutions for raising the level of spiritual culture is the national education of students by attracting young people to the revival of national culture and mastery

of global values. The author draws attention to the spirituality of personality in the pedagogical aspect, as the meaning of life, as a kind of field that influences the outcome and spirituality student. In turn, educational phenomenon is the formation of spirituality of students. It is indicated that to understand and solve problems which have developed in the spiritual realm, a thorough analysis of the public authorities activities on the formation and development of spiritual values of Ukrainian society is necessary, the author stresses the need and importance of the formation of statehood politics and ideology as the main demands of the modern Ukrainian culture and state formation.

Key words: spiritual culture, student young people, spiritual values, management, spirituality, teaching, national education, revival of the Ukrainian culture, higher educational establishments, valued orientations.

О.В.Завальнюк,
кандидат педагогічних наук,
викладач НПУ імені М.П.Драгоманова

СПОРТ ЯК СИСТЕМНИЙ ОБ'ЄКТ УПРАВЛІННЯ

Загальна природа управління дає можливість визначити його як елемент і одночасно функцію організаційно-економічної системи, яка забезпечує зберігання їх структури, підтримку режиму діяльності, реалізацію мети діяльності та програми її досягнення. Поняття «управління» означає діяльність з керівництва ким-небудь або чим-небудь. У загальному розумінні управління – це цілеспрямований вплив на складну систему. У широкому розумінні воно є особливим видом діяльності, який здатний перетворити неорганізований натовп в ефективну цілеспрямовану і продуктивну групу. Здійснити це можна лише через процес планування, організації, мотивації та контролю спільних дій. У вузькому розумінні управління – це діяльність, яка спрямовує та регулює суспільні відносини за допомогою спеціального органу. За допомогою управління узгоджуються, координуються, кооперуються індивідуальні зусилля, вирішуються завдання і досягаються загальні цілі. Соціальне управління існує в межах взаємодії людей, і саме через нього формуються зв'язки між окремими суб'єктами. Таким чином, управління являє собою діяльність уповноважених органів, що спрямована на досягнення конкретних завдань за допомогою управлінських методів, способів та функцій [1].

Досягнення стратегічної мети управління можливе через вирішення усього спектру завдань шляхом реалізації функцій управлінської діяльності в певній галузі. Функція (в перекладі з латинської – «завершення, виконання») – це: зовнішній прояв властивостей певного об'єкта в межах певної системи відносин, до якої він належить; вид зв'язку між об'єктами, який зумовлює зміну одного з них завдяки зміні іншого (у такому випадку другий об'єкт визначають як функцію першого); стандартизована соціальна дія, що регулюється певними нормами і контролюється соціальними інститутами; діяльність певного елемента соціальної системи з метою реалізації цілей та інтересів певних соціальних стратів і класів.

У вузчому значенні поняття функції охоплює визначене коло завдань та системний інструментарій певної галузі діяльності [2, 171]. Функція, як один із провідних змісто- та системоутворювальних компонентів будь-якої організованої, цільової, планової, системної діяльності, є тим чинником, який зумовлює доцільність, необхідність, предметність існування структурно-системних утворень. Надзвичайно важливою постає ця категорія для управлінської діяльності, адже вона є основою для формування структури системи управління, якісної та ефективної взаємодії між її підсистемами, компонентами, об'єктами.

Науковий дискурс щодо тлумачення поняття «функція управління» триває й досі, і в ньому не існує єдиного загальноприйнятого визначення цього терміна. До змістоутворювальних ознак поняття «функція управління», залежно від певного науково-теоретичного підходу, науковці відносять: реальний, силовий, цілеспрямований, організуючий вплив на об'єкт управління, що характеризується самостійністю, однорідністю, складністю та стабільністю; вид управлінської діяльності, що виокремився внаслідок розподілу управлінської праці; спрямованість на досягнення поставленої мети та вирішення завдань управління; складові змісту, окремі періоди (стадії), напрями управлінської діяльності; здійснення відповідно до законодавства спеціально створеними органами влади; здійснення шляхом застосування специфічних методів державного управління [3, 176].

Функціонування та розвиток певної системи, згідно з визначеними параметрами, забезпечують відповідні механізми управління. Це поняття позначає закономірно виниклу в процесі еволюції, специфічно організовану форму руху матерії, яка полягає в цілеспрямованому багатоциклічному перетворенні інформації з наявністю зворотних зв'язків для збереження сталості об'єкта управління, системи, її розвитку, подальшого підвищення рівня її організації шляхом відбору та накопичення інформації [4, 63].

Процес управління в системах можливий лише за умови дотримання певних вимог, а саме: суб'єкт управління має бути реально здатним змінювати стан об'єкта управління відповідно до прийнятих рішень; механізм управління повинен характеризуватись цілеспрямованими (не випадковими), пов'язаними між собою керівними впливами; суб'єкт управління (система управління) повинен мати змогу вибирати рішення з певного набору можливих рішень, тобто добирати оптимальний напрямок руху; суб'єкт управління (система

управління) повинен мати у своєму розпорядженні матеріальні, фінансові, трудові, інформаційні та інші ресурси, що забезпечують реалізацію вибраних керівних впливів; суб'єкт управління повинен знати не тільки мету та кінцевий стан, якого потрібно досягти, а й поточний стан об'єкта управління, в якому він перебуває в даний момент; об'єкт управління перебуває під впливом не лише системи управління, а й зовнішнього середовища, на яке об'єкт управління і сам певною мірою впливає; об'єкт управління повинен мати здатність переходити до різних станів [5].

Необхідність розробки стратегії управління пов'язана з осмисленням того, що організації мають постійно вдосконалюватися, здобуваючи нове знання як про себе, так і про своє оточення. Будь-яка сучасна організація діє в умовах зростання конкуренції, яка має хаотичний, складний і глобальний характер. Це вимагає максимально швидких і адекватних відповідей на конкурентні виклики в умовах обмежених ресурсів. Тому знання співробітників і організації в цілому перетворюються на цінний ресурс, що враховується нарівні з іншими матеріальними ресурсами.

Нематеріальна природа знань часто ускладнює їх відтворення, тому знання можуть розглядатися як важливий елемент у створенні стрижневих спрямувань. Управління знаннями дає змогу формулювати й вирішувати правильні завдання, визначати стратегію, що, своєю чергою, передбачає постановку цілей і відповідних завдань з наступним ефективним їх вирішенням [6]. Така специфіка організації сучасної системи управління повною мірою стосується сфери спорту.

Сучасний спорт можна визначити як складний системний об'єкт управління. Для досягнення поставлених цілей у спорті, як і в інших сферах життя суспільства, необхідною умовою є здійснення оптимального управління. Успішність вирішення проблем у сфері спорту залежить від правильності обраної організаційної структури управління.

Як об'єкт галузевого соціального управління (менеджменту), спорт є сукупністю спеціалізованих державних установ, громадських об'єднань, комерційних організацій, які здійснюють фізичне вдосконалення суспільства. Відповідно спеціалізовані установи, громадські об'єднання, комерційні організації спортивної спрямованості постають класифікаційною одиницею, первинною ланкою спортивної галузі. До них належать спортивні клуби, різноманітні спортивні школи, спортивні команди, спортивні споруди. Усі вони

є соціально керованими об'єктами, мають внутрішню структуру, зовнішню форму і правове закріплення. Таким чином, спорт інститується через низку організацій відповідної спрямованості [7, 84]. Здійснення управління у сфері спорту має забезпечити поступальний розвиток фізичної складової кожної особистості.

Специфіка феномену фізичної культури і спорту полягає, насамперед, у тому, що вони поєднують в єдине ціле соціальне та біологічне в людині. Глибокий взаємовплив соціального та біологічного відбувається як протягом індивідуального життя кожної сучасної людини, так і протягом історичного процесу становлення людини розумної. Один із аспектів дослідження цього процесу стосується вивчення психофізіологічних основ засвоєння індивідом соціальної програми і її трансформації в індивідуальну програму. Як зазначає М. Дубінін, сприйняття соціальної програми відбувається на основі її впливу на процеси розвитку особи з генетичною програмою. Кожна людина, маючи унікальну генетичну організацію, має єдиний у своєму роді спосіб реагування на соціальні і фізичні впливи середовища. Різноманітність людей, що визначається унікальністю кожної людини за її генетичною конституцією, часом створюють складні проблеми виховання [8, 56].

Біологічні особливості кожної людини впливають на процес формування, на властивості людської особистості в цілому, на такі її риси, як обдарованість, емоційність. Проте цей вплив біологічного створює тільки тло, впливає на вираженість тих чи інших рис особистості; він не стосується якісних сторін змісту свідомості, які визначаються безпосередньою участю людини в соціально-історичному процесі [9, 47–48].

У глобальному плані формування і розвиток особистості можна розглядати як процес засвоєння нею соціальних програм спадковості [10, 87], що склалися в суспільстві на певному історичному етапі. Цей процес спрямовується суспільством і здійснюється за допомогою спеціальних соціальних інститутів, насамперед системи освіти і виховання. Така діалектична єдність біологічного та соціального має вияв й у фізичному розвитку особистості, зокрема, – у спортивній діяльності, успішність якої значною мірою залежить від ефективності системи соціального управління цим процесом.

Процес фізичного розвитку будь-якої людини полягає у вдосконаленні форм і функцій організму, реалізації його фізичних можли-

востей. Проте було б неправильно вважати, що біологічні процеси розвитку людини відбуваються ізольовано від її соціальних функцій, поза впливом суспільних відносин. Вплив природних чинників на розвиток фізичного потенціалу людини має об'єктивний характер, але його специфіка полягає в тому, що він може посилюватися або послаблюватися залежно від активності людини, яка може свідомо змінювати перебіг цього процесу, спираючись на пізнання його законів і сутності [11, 3]. Це дає змогу визначити фізичну культуру та спорт як важливі складники соціокультурного розвитку як особистості, так і всього людства.

М. Віленський визначає ключові характеристики фізичної культури особистості – якісний розвиток і інтегральний результат професійної підготовки. Розроблена дослідником модель фізичної культури особистості охоплює три основні складники: мотиваційно-ціннісні орієнтації (знання, мотиви, інтереси, установки, переконання, потреби); фізична досконалість особистості (рухові уміння, рухові навички, фізичний розвиток, фізична підготовленість); фізкультурно-спортивна діяльність (пізнавальна, пропагандистська, інструктивно-педагогічна, суддівська, організаторська, діяльність самоудосконалення) [12, 32].

Ця модель екстраполюється на фізичну культуру особистості незалежно від її професійної приналежності [13, 12]. Умовою поступального розвитку фізичної культури, на нашу думку, є відповідна соціокультурна ситуація, що передбачає функціонування спорту як важливого об'єкта управління.

Характеризуючи структуру фізичної культури суспільства, В. Видрін зазначає, що вона сформувалася історично, у процесі задоволення особистісних і суспільних потреб. Виникнення й розвиток фізичної культури, як і інших видів культури (виробничої, художньої, політичної), зумовлені потребами людського суспільства в процесі його розвитку. До найзагальніших потреб суспільства дослідник відносить необхідність створення здорової, діяльної, мобільної нації, здатної ефективно працювати і захищати себе у разі необхідності. Будь-яке суспільство потребує всебічно, гармонійно розвинених людей, що вимагає створення об'єктивних умов для вільного розвитку їхніх сил, здібностей, обдарувань. Міра сформованості особистісної потреби у власному всебічному, гармонійному розвитку залежить, насамперед, від рівня культури людини, її

вихованості й освіченості [14, 18].

Втім, ототожнення культури особистості лише з її духовними атрибутами, їх протиставлення тілесному буттю людини спричиняє певні негативні наслідки. На теоретичному рівні це призводить до відсутності цілісної концепції особистості, яка б гармонійно поєднувала тілесні та духовні засади власного існування, що перешкоджає практичній діяльності в сфері виховання, освіти, культурної політики. На повсякденному рівні протиставлення «людини тілесної» та «людини духовної» постійно відтворюється соціальною практикою (зокрема, у сфері спорту). Тим самим, з одного боку, девальгується ціннісний смисл, значущість тілесності людини, її соматичної культури, соціального статусу і престижу фізичного іміджу особистості. З іншого боку – зворотною реакцією може стати своєрідна «соматизація» людини, абсолютизація її «м'язових», «бюстово-сідничних» або інших рис зовнішності. Ці крайнощі виникають через вилучення тілесно-фізичних характеристик людини з процесу нормальної культурної соціалізації, з системи соціокультурних цінностей суспільства та особистості [15, 61]. Вони засвідчують серйозне порушення механізмів управління спортивною діяльністю на рівні соціуму.

До негативних наслідків дихотомічного підходу, який роз'єднує тілесність та духовність як складники соціокультурного розвитку, належать: поглиблення й загострення проблем здоров'я, значною мірою спричинені «соматичним негативізмом», антикультурним за своєю сутністю; зростання девіантної поведінки (в ситуації, коли розвиток «людини тілесної» не пов'язаний з її культурно-моральним розвитком); закріплення умов (поряд з економічними й іншими факторами) для формування «одновимірної», «часткової» людини, людини-функції з акцентом на «рацію» або на «фізику»; відсутність у значної частини людей естетично прийнятних навичок різних (насамперед, повсякденних) видів рухової діяльності [16, 117].

Зазначені обставини спричиняють необхідність усвідомлення людської тілесності як об'єкта наукового аналізу, як реальної цінності індивіда, суспільства, людства в цілому, як соціально-особистісної (а не тільки біологічної) цінності, як рівноправного елемента соціокультурного процесу. Як наголошує І.Биховська, культура знаходить у феномені людського тіла (як і в будь-якому іншому матеріальному об'єкті, що є частиною культурного простору) можливість бути «в-тіленою», тобто представленою в тілі. Культурні

засади соціального життя, концентровані в них регулятивні принципи будь-якого виду людської практики, які визначають її зміст і спрямованість, можуть виявити себе лише через певні реально дані явища, процеси та їх результати. Розмаїття феноменів у соціальній життєдіяльності людини породжує різноманіття культурних форм, в яких дістає свій вираз певна система культурних цінностей, норм, символів. Тому об'єктивація матеріальних форм вияву культурних засад є однією з базових проблем аналізу будь-якої сфери діяльності людини – господарської, естетичної, релігійної. Проте, мабуть, до жодної сфери людської діяльності поняття «втільнення» (як вияв певної системи культурних цінностей) не має такого безпосереднього відношення, як до сфери культивування фізичних якостей людини, її тіла. Останнє перетворюється з природної матерії на носія культурних атрибутів людської цивілізації [17, 6]. Відповідно воно постає важливим об'єктом соціального управління.

У культурному просторі тіло, що перебуває в стані саморуху, має набути здатність до самовизначення, на певному етапі свого розвитку «помітити себе», стати для самого себе предметом і продовжувати своє подальше розгортання. У цьому аспекті фізична культура як феномен загальної культури унікальна. Вона є найпершим і базовим видом культури, який формується в людині, може значно впливати на стан організму, психіки, статус людини [18, 24–25]. Однак потенціал фізичної культури та спорту може повною мірою реалізуватися лише за умови їх перетворення на об'єкт управління, яке здійснюється суспільством через мережу відповідних соціальних інститутів.

Фізична культура та спорт являють собою соціальний чинник цілеспрямованого впливу на процес фізичного вдосконалення людини, що дає змогу забезпечити спрямований розвиток життєво важливих фізичних якостей і здібностей особистості. Процес формування фізичної культури особистості відбувається на засадах єдності інтелектуального, соціально-психологічного і рухового компонентів [19, 26].

Однією з форм спрямованого функціонування в суспільстві, а саме – педагогічно організованим процесом передачі і засвоєння її цінностей – є спортивна діяльність, основу якої становить фізичне виховання. На думку вчених, особливості фізичного виховання визначаються, насамперед, тим, що цей процес забезпечує спрямоване

формування рухових навичок, розвиток фізичних якостей людини, сукупність яких визначає її фізичну дієздатність. У цьому аспекті спорт є формою соціального впливу на біологічний за своєю природою розвиток організму людини [20, 4]. Як об'єкт управління спорт забезпечує різноманітні можливості такого цілеспрямованого впливу, тим самим виконуючи важливу соціальну роль.

Тому на сучасному етапі для будь-якої держави актуальність розвитку спорту як об'єкта управління, насамперед, визначається його соціальними функціями. Особливо важливо підкреслити значення для суспільства інтенційних цінностей, які розкривають значущість і престижність фізичної культури та спорту серед інших соціальних явищ. Фінансування, правова основа, сформованість позитивної громадської думки – це основні показники, що характеризують рівень значущості інтенційних цінностей спорту в певному соціумі. Ці показники значною мірою засвідчують рівень цивілізованості суспільства, розвитку культури країни в цілому [21, 3].

Водночас в умовах розвитку ринкового суспільства відбувається швидка комерціалізація сфери спорту. Фактично спорт перетворився на професію набагато раніше, ніж у 1974 р., коли було прийнято рішення Міжнародного олімпійського комітету про матеріальну компенсацію за час, витрачений спортсменами високого рівня для підготовки до змагань. Це рішення фактично визнало реальність ситуації, коли спорт найвищих досягнень і любительство виявилися несумісними. Уже в середині 50-х років ХХ ст. така ситуація визначила новий статус спорту в сучасному світі і вплинула на різні аспекти спортивного життя [22, 6]. Зокрема, вона суттєво змінила систему управління спортивною діяльністю, визначивши загальну перспективу розвитку професійного спорту.

Комерціалізація сучасного спорту визначає гостроту конкуренції в цій сфері людської діяльності. Тому має рацію М. Візтей, який доходить висновку, що сучасна професійно-комерційна спортивна діяльність може бути розглянута як контркультура, оскільки є сферою антагоністичних відносин, сферою, де гострота міжособистісних відносин виявляється особливо сильно вираженою: адже настанова на жорстке фізичне пригнічення суперника зазвичай реалізується тут відкрито, практично-діяльнісно, у формах, які у багатьох випадках безпосередньо передбачають жорстке індивідуальне протистояння, агресивні дії учасників змагання [23, 30].

Отже, радикальні зміни, що відбуваються в сучасному спорті найвищих досягнень, зумовлюють необхідність розробки стратегії його розвитку (зокрема, у сфері управління спортивною діяльністю) на національному рівні відповідно до загальносвітових тенденцій. Так, для нашої держави здійснення наукового обґрунтування змін організаційної системи спорту, пошук нових ефективних методів управління визначаються перебудовою соціально-політичного устрою, формуванням ринкових відносин, зниженням показників у спорті вищих досягнень. Досягнення стратегічних цілей у сфері управління спортивною діяльністю передбачає урахування особливостей сформованого в країні соціально-економічного, політичного й національно-культурного середовища, а також загальних процесів, що властиві системі світового спорту [24, 31]. У такому разі спорт як об'єкт управління буде представлений як компонент соціальної системи, що перебуває у взаємозв'язках і взаємодії з іншими її компонентами.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Пилипишин В.П.* Поняття та основні риси державного управління [Електронний ресурс] Режим доступу: http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Yurnip/2011_2/Pylypyshyn.pdf.
2. *Кочеткова А.И.* Введение в организационное поведение и организационное моделирование. – М., 2003. – 944 с.
3. *Гасюк І.* Функції державного управління розвитком фізичної культури і спорту в Україні // Ефективність державного управління. – 2010. – Вип. 24. – С. 175–179.
4. *Попов П.М.* Оптимальное управление в ходе эволюционного развития процессов и систем. – Ульяновск, 2000. – 148 с.
5. *Гасюк І.Л.* Теоретичне обґрунтування принципів оптимізації державного управління розвитком фізичної культури і спорту [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://www.dbuara.dp.ua/zbirnik/2010-01/10gilfsk.pdf>.
6. *Ведернікова О.А.* Менеджмент знань як складова стратегічного інноваційного менеджменту [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://archive.nbuv.gov.ua/portal/natural/vcpi/TPtEV/2010_6/stati/Vederniko.pdf.
7. *Переверзин И.И.* Физическая культура и спорт как объект отраслевого менеджмента // Юбилейный сборник трудов ученых РГАФК, посвященный 80-летию академии. – М., 1998. – Т. 2. – С. 84–86.
8. *Дубинин Н.П.* Новое в современной генетике. – М., 1986. – 221 с.

9. *Дубинин Н.П.* Биологические и социальные факторы в развитии человека // Вопросы философии. – 1977. – № 2. – С. 46–57.
10. Биологическое и социальное в развитии человека. – М., 1977. – 228 с.
11. *Лубышева Л.И.* Социальное и биологическое в физической культуре человека в аспекте методологического анализа // Теория и практика физической культуры. – 1996. – № 1. – С. 2–4.
12. *Виленский М.Я.* Формирование физической культуры личности учителя в процессе его профессиональной подготовки : автореф. дисс. ... докт. пед. наук. – М., 1990. – 54 с.
13. *Соловьев Г.М.* Генезис становления современного целеполагания по физической культуре в системе образования // Теория и практика физической культуры. – 2003. – № 8. – С. 10–14.
14. *Выдрин В.М.* Физическая культура – вид культуры личности и общества (Опыт историко-методологического анализа проблем). – СПб., 2004. – 153 с.
15. *Быховская И.М.* Человеческая телесность как объект социокультурного анализа (история проблемы и методологические принципы ее анализа) // Труды ученых ГЦОЛИФКа: 75 лет: Ежегодник. – М., 1993. – С. 58–68.
16. *Быховская И.М.* Человеческая телесность в социокультурном измерении: традиции и современность. – М., 1993. – 179 с.
17. *Быховская И.М.* Физическая культура как практическая аксиология человеческого тела: методологические основания анализа проблемы // Физическая культура: воспитание, образование, тренировка. – 1996. – № 2. – С. 6–9.
18. *Визитей Н.Н.* Физическая культура личности (Проблема человеческой телесности: методологические, социально-философские, педагогические аспекты). – Кишинев, 1989. – 110 с.
19. *Лубышева Л.И.* Концепция формирования физической культуры человека. – М., 1992. – 120 с.
20. *Лубышева Л.И.* Социальное и биологическое в физической культуре человека в аспекте методологического анализа // Теория и практика физической культуры. – 1996. – № 1. – С. 2–4.
21. *Бальсевич В.К.* Физическая культура: молодежь и современность // Теория и практика физической культуры. – 1995. – № 4. – С. 2–8.
22. *Зверев А.* Свет и тени арены // Глэнвилл Б. Олимпиец. – М., 1989. – С. 5–18.
23. *Визитей Н.Н.* Спортивная деятельность как социальный феномен : автореф. дисс. ... докт. филос. наук. – М., 1985. – 38 с.
24. *Борисова О.* Система організації та управління професійним тенісом у сучасних умовах: особливості її функціонування // Молода спортивна наука України. – 2010. – Т. 4. – С. 31–37.

Завальнюк О. Спорт як системний об'єкт управління.

Сучасний спорт – це складний системний об'єкт управління. Як і будь-яка сфера суспільної діяльності, він потребує упорядкування, системності, організації, які б спрямовували його розвиток у загальнокультурне річище. Міжнародна і вітчизняна системи управління спортом склалися історично. Їх функціонування ґрунтується на принципах системності, цілісності, людиноцентризму, гуманізму. Втім для досягнення поставлених у спорті цілей управління ним має бути оптимальним. Успішність вирішення проблем у сфері спорту безпосередньо залежить і від побудованої організаційної структури управління. Крім того, управління у сфері спорту має забезпечити поступальний розвиток фізичної складової і духовного світу кожної особистості.

Ключові слова: людина, культура, фізична культура, спорт, управління, функції управління.

Завальнюк Е. Спорт как системный объект управления.

Современный спорт – это сложный системный объект управления. Как и любая сфера общественной деятельности, он нуждается в упорядочении, системности, организации, которые направляли бы его развитие в общекультурное русло. Международная и отечественная системы управления спортом сложились исторически. Их функционирование основывается на принципах системности, целостности, человекоцентризма, гуманизма. Однако для достижения поставленных в спорте целей управление им должно быть оптимальным. Успешность решения проблем в сфере спорта напрямую зависит и от правильно построенной организационной структуры управления. Кроме того, управление в сфере спорта должно обеспечить поступательное развитие физической составляющей и духовного мира каждой личности.

Ключевые слова: человек, культура, физическая культура, спорт, управление, функции управления.

Zavalniuk O. Sports as a system object of management.

Modern sport is a complex system object of management. Like any sphere of public activity it needs streamlining, consistency, organization, which would direct its development in general cultural channel. International and domestic sports management systems were developed historically. Their functioning is based on principles of consistency, integrity, anthropocentrism humanism. However, to achieve set goals in sport management must be optimal. Successfulness of problem solving in the field of sports directly depends on adequate organizational structure management. In addition, management in the field of sport must ensure the progressive development of the physical component and spiritual world of each individual.

Key words: human being, culture, physical culture, sports, management, management functions.

*Л.А. Шеремет,
кандидат філософських наук, доцент,
докторант Інституту вищої освіти НАН України*

ОСВІТНІЙ АСПЕКТ ВПЛИВУ СПОРТУ НА ДУХОВНУ КУЛЬТУРУ МОЛОДІ

Спорт, з огляду на місце та значення спортивної діяльності в сучасному суспільстві, постає як все більш визнана тематика досліджень у галузі соціальної філософії та філософії освіти, в тому числі й на вітчизняних теренах. Одними з перших у цьому напрямі були праці В.І.Столярова, який ще в 1980–90-ті роки досліджував сучасний спорт загалом. Окремо слід згадати соціально-філософський аналіз спорту, здійснений російським дослідником М.Ю.Мазовим, в працях якого йдеться про затвердження напряму філософських досліджень спорту в єдності особистісно-екзистенціального та соціально-комунікативного вимірів, про самоорганізацію його, спорту, як соціокультурного явища та перетворення його цінностей на неодмінні ознаки сучасного культурного буття. Варто назвати також таких українських дослідників, як С.М.Бацунов, В.Є.Білогур, Л.М.Газнюк, В.Й.Григор'єв, М.М.Ібрагімов, С.В.Могільова та ін. Однак, незважаючи на значний внесок вчених у аналіз соціальної та філософської проблематики спорту, ще не склалося цілісного й теоретично опрацьованого погляду на актуалізацію можливостей людини в сучасному спорті як на складну, динамічно розвинуту, соціальну систему, що функціонує в суспільстві.

У наш час відбувається активний пошук нових форм і засобів гуманістичного виховання молоді, включаючи й студентську. Важливу роль при цьому відіграє спорт, який займає дедалі значніше місце в системі фізичного і духовного навчання студентської молоді, адже в ньому криються величезні можливості для позитивного впливу на весь комплекс фізичних і духовних здібностей людей.

Традиційні і сучасні соціально-філософські дослідження спорту показують, що суспільство постає одним із основних детермінантів його функціонування як соціально ціннісної системи, як соціокультурного явища. У свідомості молоді відбуваються зміни традиційних стереотипів і уявлень про цінності праці, професії,

освіти, спорту. Відповідно трансформується соціальне самовизначення учнів і студентів внаслідок появи нових статусних цінностей (зокрема, фізичного здоров'я).

У формуванні орієнтації на здоровий спосіб життя спортом особливого значення набуває минулий досвід. Істотна роль його пояснюється тим, що він інтегрувався в свідомості, коли прагнення до фізичного здоров'я почало визначати одну з основних сфер діяльності. Оскільки культ фізичного здоров'я є найважливішим засобом формування уявлення про себе, остільки на цій основі складається певне самооцінювання. Відповідно до неї формується і установка на фізичне самовдосконалення. Зрозуміло, уроки, почерпнуті з минулого досвіду, не фатально зумовлюють його орієнтацію на здоровий спосіб життя. У сферу того, що ми залічуємо до внутрішнього ядра стимулів, крім установок, сформованих раніше, включаються нові, що формуються під впливом суспільної, трудової діяльності і тих життєвих планів, які виношує людина.

Мотив заняття спортом, якщо його розглядати як «особистісний сенс», з одного боку, визначається суспільними вимогами до молодого покоління, його престижем у даному суспільстві і тим, як ці загальні вимоги позначаються на конкретній соціальній ситуації (зовнішні стимули). З іншого боку, мотивація зумовлена системою орієнтації, що склалися на попередньому етапі життя (внутрішні стимули). Іншими словами, установка на фізичне здоров'я визначається системою орієнтацій особистості, що формується під впливом конкретної соціальної ситуації. Оцінюючи соціальну та духовну ситуацію крізь призму своїх орієнтацій і життєвих планів, людина виробляє провідний мотив «дії» (у нашому випадку – мотив фізичного, а отже, і психологічного здоров'я).

Системна криза, що зачепила соціальну структуру суспільства на початку перебудови та поглибилась у зв'язку з переходом до ринкової економіки, закономірно спричинила зміну соціальних орієнтирів, переоцінювання традиційних цінностей. Конкуренція на рівні масової свідомості радянських, національних і так званих західних цінностей не могла не вплинути на ціннісний світ молоді.

У процесі реалізації ціннісних орієнтацій виявляється дія трьох факторів: 1) соціального середовища, в якому студенти та учні перебувають; 2) цілеспрямованого впливу суспільства, тобто виховання словом; 3) самих студентів та учнів, на яких всі ці дії спрямовано.

Розгляд питання про вплив спорту на соціальний вигляд молоді дозволяє класифікувати соціальні функції спорту за їх соціально-педагогічними цілями:

1. Сфера спортивно-моторних цілей – потребує таких якостей, як спритність, витримка, сила, швидкість. Цілі спортивно-моторної активності завжди виступають у зв'язку з іншими установками, а не як самодостатні (наприклад, виховання сили духу, готовності до ризику, здатність до тривалих трудових зусиль, як розумових, так і фізичних, психологічна гнучкість та адаптивність, витримка і т.д.), які, своєю чергою, визначають соціальний образ молоді людини в її навчальній, виробничій, психологічній діяльності.

2. Комплекс афективних цільових установок визначаються такими емоціями, як насолода і радість. Тут проявляється початкове значення поняття спорт («діспортаре», тобто «розвага», «задоволення»). Тож головна афективна цільова установка полягає в тому, щоб за допомогою спорту так задовольняти потребу в такій руховій активності, яка б приносила задоволення, радість, насолоду.

3. Сфера естетичних цілей визначається тим, що соціальна функція спорту спирається на традицію, яка сягає ідеального образу людини, створеного ще Платоном, образу, розвиненому Песталотці в Новий час. Він не втратив свого значення й сьогодні. Грація та краса руху тіла розглядаються при цьому як головна естетична вимога. Значущість естетичної здорової зовнішності в ціннісній орієнтації істотно знижує можливість агресивної поведінки, вживання наркотиків, всього того, що негативно позначається на естетичних установках особистості.

4. Одну з головних ролей відіграють соціальні цілі. Відповідно, спорт є сферою для придбання такого соціального досвіду, який описується такими категоріями, як терпимість, готовність до співпраці, здатність допомогти ближньому, вміння поводитися в конфліктних ситуаціях і т.д.

Значення занять спортом виявляється і в тому, як вони сприяють зниженню рівня агресивності в суспільстві. У даному контексті може йтися про таку функцію спорту, як соціальна інтеграція. Вона може набувати різного значення – інтеграція різних соціальних верств суспільства; інтеграція різних поколінь; інтеграція різних культур; інтеграція сильних і слабких учнів та студентів.

5. Вплив спорту на соціальний і духовний образ молоді пов'я-

заний із зміцненням моральності в характері людини. Як відмітна ознака спортивності розглядаються такі якості, як чесність, порядність, вміння з гідністю програвати. Саме етичний аспект цільових установок спортивної діяльності стає в наші дні все актуальнішим.

Із сказаного, можна дійти висновку, що, незважаючи на досить широкий діапазон проблематики – від моторики, афективних, естетичних до соціальних і етичних установок – все-таки існує перевага на тому чи іншому етапі розвитку соціуму, про який можна сказати, що він задається чинниками, які впливають на актуальність її ціннісного змісту. До таких чинників належать екологічні, морально-правові (наркоманія, злочинність, соціальна апатія й неадаптивність) та економічні (перехід до ринку, молодіжне безробіття та ін.).

Багато авторів, які вивчають ціннісні орієнтації молоді та їх зміни за останні десятиліття, стверджують про формування нової системи цінностей у широких мас. Це – орієнтація на якісні аспекти життя, заклопотаність проблемами охорони природи та навколишнього середовища, відмова від споживацького ставлення до навколишнього світу.

Слід також зазначити, що економічні труднощі, які звужують можливості задоволення матеріальних запитів, уповільнюють процес заміни старих «матеріалістичних» і технократичних цінностей новими – екологічними та антиспоживацькими.

Усі спроби вдосконалення освіти (в тому числі й початкової професійної) за останні десятиліття, а також зазначена тенденція до заміни ціннісних установок в масовій свідомості молоді засвідчують, що головний напрям, який об'єктивно намітився й має перспективу – це звернення до людини, до теми її гідності, її фізичного та духовного благополуччя, які здійсненні, на наш погляд, через актуалізацію соціальної та духовної цінності фізичної культури і спорту. Саме на це мають бути спрямовані всі сфери суспільства, починаючи з освітньої, духовної і закінчуючи виробничою.

Реформування початкової та вищої професійної освіти є засобом формування культури майбутнього фахівця, а факторами розширення культурного простору виступають умови для фізичного та духовного розвитку учнівської молоді. У комплексі це сприяє реалізації міждисциплінарних зв'язків і усвідомлення значущості екологічного імперативу, такій корекції науково-технічного прогресу, завдяки якій основною цінністю стає людська особистість з

її фізичним і духовним благополуччям.

Основою спортивної культури особистості учня й студента є таке його позитивне ціннісне ставлення до спорту, в рамках якого цінності та норми культури, пов'язані зі спортом, стають надбанням власного внутрішнього світу індивідуума.

Позитивне ставлення учня й студента до спорту базується на певних вихідних знаннях, одержуваних у вищому навчальному закладі. При цьому позитивне оцінювання спорту та осмислення (обґрунтування) його залежить від освіти.

У наш час необхідно піднести на якісно новий, вищий рівень соціально необхідну освіту. Критерієм тут має бути, на нашу думку, перетворення соціально необхідної освіти в індивідуально необхідне. Так, прагнення студента до спортивних занять стає його внутрішньою потребою лише в тому разі, коли виробляються схильність (диспозиція, установка) щодо спорту, позитивна думка про спорт. Адже у значної частини випускників немає потреби в подальшому навчанні та творчому зростанні. Успіхи в навчанні перестали розглядати як засіб здобуття поваги серед друзів, досягнення службової кар'єри та ін.

Очевидно, що орієнтації можуть не збігатися зі структурою цінностей, що функціонує в суспільній свідомості. Іншими словами, для окремої людини може бути важливим і значимим зовсім не те, що є таким з точки зору суспільних інтересів і норм ціннісно орієнтованої суспільної свідомості, яка затвердилася в суспільстві. Саме через дану обставину важливими є розбіжності між ціннісними орієнтаціями особистості та орієнтаціями її на цінності, поширені або панівні в певному суспільстві. Орієнтація на цінності є певне ставлення індивіда до зовнішніх настанов, норм та звичаїв. Ціннісна орієнтація – внутрішній компонент його свідомості та самосвідомості.

За традиційним підходом до вивчення мотивів навчання молоді, зазвичай користуються наявними у психологів або соціологів праць з мотивації освіти. Поняття «мотиву» ми розглядаємо як усвідомлення сенсу навчання. Воно завжди пов'язане з потребами особистості, з виокремленням та оцінюванням нею явищ, що мають сенс для людини. Цим визначається відмінність між мотивом і стимулом.

Стимули виступають як сукупність зовнішніх спонукальних причин до дії. В значенні стимулів найзагальнішого і принципового порядку виступають фундаментальні соціальні фактори (насамперед

суспільно-політична система суспільства), які створюють необхідні об'єктивні умови для навчання молоді. Однак існують і «специфічні» стимули, що характеризують певний вид виробничої діяльності, характер і стиль спілкування в колективі, сімейно-побутові відносини. Ця група умов не завжди виступає як «підтримуючі» стимули. Загальні й специфічні фактори можуть бути пов'язані так, що стимулююча роль одних немовби підкріплюється іншими. Між ними, однак, може бути й розрив, коли конкретні умови не підкріплюють загальну тенденцію, а суперечать їй. У цьому випадку їх стимулююча роль послаблюється. Але це не тягне за собою обов'язкового «згасання» мотиву. Адже мотив є результатом складного осмислювання вимог різного ступеня спільності.

Естетичні оцінки, судження і переживання не мають переважального впливу на внутрішній світ студента. Молодь переважно вельми скептично ставиться до бажання отримувати лише одну насолоду і задоволення від життя. Це засвідчує те, що вона не так прагне до насолоди, як є незадоволеною існуючими формами творчої діяльності. Молодь хоче жити, і жити гідно. Поки соціальна політика не перемістить своїх акцентів (вона повинна перетворитися з політики «компенсації збитку» в політику попередження соціальних проблем), не виникне й гуманістично орієнтованої спортивної культури. Адже багато людей, за великим рахунком, намагаються виплеснути свою енергію в позитивне русло. Тому суспільство повинне приділяти величезну увагу формам спортивної діяльності, розвитку фізичної культури. Але це неможливо без підвищення престижу освіти.

Завдяки підтримці та впровадженню ефективної системи освіти розвинені країни отримують близько 40% валового національного продукту. Найшвидше окупаються саме інвестиції в освіту: за даними американських фахівців, 1 долар, вкладений у витрати системи освіти, дає не менше 3–6 доларів прибутку.

Концепцію «попереджувальної соціальної політики» розвиває теорія модернізації, спрямована на пошуки шляхів побудови соціальної держави, а отже, і тієї соціальної політики, яка сприяє даному типу держав і суспільних відносин.

Серед критеріїв такого суспільства називають насамперед «досягнутий статус», що характеризує значну відкритість системи соціальної стратифікації. Іншими словами, це – створення ситуації

«однакових можливостей», знищення та нівелювання різкого розмежування рівня й якості життя.

Створюється «досягнутий статус» внаслідок підвищення якості та, що важливо, доступності освіти, особливо вищої, через високоякісну і доступну охорону здоров'я, організацію нормальної життєдіяльності дітей та підлітків. Саме такий стан західні дослідники характеризують як етап вже пізнішої модернізації суспільства.

Для визначення ефективності соціальної політики застосовують два інтегровані показники – рівень життя та якість життя.

Рівень життя – «соціально-економічна категорія, що виражає ступінь задоволення матеріальних і культурних потреб людей у забезпеченості споживчими благами, які характеризуються переважно кількісними показниками, абстрагованими від їх якісного значення (розмір оплати праці, прибуток, обсяг споживання благ і послуг, рівень споживання продовольчих і промислових товарів, тривалість робочого та вільного часу, житлові умови, рівень освіти, охорони здоров'я, культури тощо).

Якість життя – «соціологічна категорія, що виражає якість задоволення матеріальних і культурних потреб людей (в харчуванні, одязі, комфорті житла, охороні здоров'я, освіті, в змістовному спілкуванні, знаннях, творчій праці, а також рівень стресових станів, структуру розселення та ін.).

Дехто протиставляє якість та рівень життя, маючи на увазі під останнім певний життєвий стандарт, міру задоволення матеріальних і культурних потреб людей в плані їх забезпеченості споживчими благами. Як правило, останні характеризуються кількісними показниками, котрі часто не відображають якісного боку життя їх власників. Такого підходу дотримуються американські дослідники.

Автори подібного трактування якості життя вважають – чим вищий рівень життя і напруженіший життєвий ритм, тим нижча їх якість і навпаки. Розбіжності у визначенні поняття «якість життя» виникають з того факту, що воно визначається з різних боків: з фізичного, екологічного, економічного, медичного, соціологічного поглядів. Не претендуючи на повне перелічування всіх дефініцій «названого поняття», відзначимо лише ті, в яких підкреслюється зв'язок якості життя з якістю навколишнього середовища, тобто наголошується на збереженні в ній екологічної рівноваги. «Якість життя» залежить від рівня стресових ситуацій, щільності населення,

якості продуктів харчування і ступеня забруднення навколишнього середовища.

Спираючись на існуючі дефініції якості життя, передусім ті, які визначають його з економічного погляду можна констатувати, що чим вищий рівень розвитку промисловості й національного доходу на душу населення, тим більші щільність населення та рівень забруднення навколишнього середовища, через що збільшується кількість стресових ситуацій, що знижують якість життя. А якість в цілому (або в середньому) в суспільстві підвищується тим активніше, чим більша кількість соціальних груп та індивідів можуть задовольнити відповідний обсяг своїх потреб [1, 92].

На жаль, сьогодні далеко не всі можуть задовольнити свої потреби в гідному, тобто в творчому та динамічному житті. Адже багато хто не має найнеобхіднішого – вільного часу, щоб займатися наукою, спортом, музикою, філософією і т.д. загалом життя сучасної людини спрямоване на боротьбу за виживання.

Виникає запитання: чому мислити, займатися спортом, наукою так нелегко? Крім обдарованості, людина, як відомо, має відзначатися особливою старанністю. Наукова, спортивна наполегливість частково споріднена з ретельністю в навчанні, тренуванні, але вимагає більших зусиль і наполегливості.

Водночас наукова старанність відрізняється від спортивної, адже стикається з нею в наочному зображенні і розмірному оформленні (кращі фігури атлетів відображені образно). Ці форми дозволяють грати, а займатися наукою – ні. Тут потрібні свої власні зусилля. При цьому не відразу з'ясується, що така старанність необхідна, аби подолати виниклі перешкоди. Разом з тим слід підкреслити, що спорт, музика, інші сфери мистецтва розпалюють занепокоєння суб'єкта, викликають стан незадоволеності кожною миттю. Крім того, розвиток спорту дає змогу суспільству перенестися в простір Ренесансу, звідки вийшли буржуазна емансипація та легенди про Фауста, що нагадує про Парацельса і Кеплера, які «бажали мати орлині крила, щоб досліджувати таємниці земні й небесні» [3, 102].

Рух, який ми сьогодні спостерігаємо в спорті, має багато суперечностей. Він здійснюється завдяки незадоволеності особистості та ситуаціями, що весь час стають кризовими. Протиріччя між спортивним життям і об'єктивністю є головним, особливо, коли ми

хочемо проникнути в суть духовного життя суспільства. Адже спортивний дух, який постійно заперечує досягнуте, повністю входить у реальний життєвий процес і покликаний за допомогою заперечення діяти, викликати у людей духовну стурбованість. Причому таким чином, що заперечення змушує битися саме суспільне життя. Як бачимо, спорт підтримує пульс здатності до зміни, до духовної самореалізації суб'єктів.

Особливо це стосується такого суб'єкта, як студентська молодь. Її духовна культура в цілому являє собою систему, що саморозвивається. Однак конкретним джерелом цього розвитку виступають різні сфери життєдіяльності юнаків і дівчат. Спортивна діяльність ніколи не зможе ціннісно орієнтувати особистість, якщо не буде включеною в більш широкий життєвий контекст. «Духовна культура молоді, – пише М.А. Багаутдинов, – корениться в її ціннісних орієнтаціях. Цінності та ціннісні орієнтації становлять внутрішнє джерело й «ядро» духовної культури. Найвищий рівень в системі цінностей молоді займають моральні й естетичні цінності. Саме вони надають ціннісним орієнтаціям системну якість, визначають їх єдність і загальну спрямованість. Тому дані цінності мають особливу значимість у формуванні духовної культури.

Стрижневим завданням духовного виховання має стати формування та розвиток у молодій людині духовно-діяльнісного начала, прагнення до загальнолюдських цінностей, до самореалізації. Формування та розвиток у молоді прагнення до духовної самореалізації має бути визнано стрижневим завданням духовного виховання, всього процесу формування та розвитку духовної культури молоді» [2, 105].

Дослідження впливу спорту на духовно-екзистенційну культуру молоді показують, що молоді люди цінують спорт насамперед за ті властивості, вироблення яких він сприяє. Переважна кількість студентів пов'язують спорт з такими якостями, як вихованість, почуття обов'язку, чесність, щирість.

Формуючи філософську позицію особистості щодо фізичної культури, необхідно враховувати, що духовний спосіб життя має бути добровільно обраний особистістю. Молода людина, яка обрала напрям своєї діяльності формування потенціалу фізичної культури, спирається на такі установки під час активного вибору: 1) все, що відбувається зі мною, має причину в мені, 2) я – господар свого світу; 3) я певною мірою можу керувати своїми життєпроявами. А це вже

актуальний аспект впливу духовності на фізичну культуру і спорт.

Щодо механізму особистісного розвитку, слід підкреслити в ньому аспект скритності, «інтимності». Очевидно, потрібно відрізнити той дійсний зміст внутрішньої роботи людини від того, як вона цю «роботу» презентує іншому. У цьому сенсі соціалізація ґрунтується на допомозі маленькій людині в подоланні й знятті внутрішнього конфлікту.

Допускаючи в свій внутрішній світ педагога, вихованець в будь-якому разі прагне показати цей світ таким, яким би він хотів, щоб його бачили. У цій побудові зовнішнього презентанта свого образу, у виробленні особистого «іміджу» теж стоїть один із аспектів механізму розвитку індивіда. Адже людина, яка не любить, коли до неї «лізуть у душу», водночас мріє бути зрозумілою, почутою, причому «правильно» (з її погляду).

Отже, «інтимність» особистісного простору виконує істотну функцію в цілісному механізмі особистісного розвитку. Ця функція полягає у своєрідному «захисті» цілісності та індивідуальності внутрішнього світу людини. Саме інтимність процесу особистісних новоутворень зумовлює те, що досвід індивіда є продуктом його саморозвитку, а не зовнішнього впливу. Функція автономності як невід'ємна властивість особистості дає змогу їй протистояти тотальній «колективності», «державності», загальній «ідеологічності».

Розвиток особистості передбачає її «експансію» в інші світи, персоніфікацію, продовження себе в іншому «Я», а також формування потреби отримати визнання свого соціального оточення. Це свого роду становлення і «вправа» здатності бути особистістю. «Особистість не існує поза системою своїх виборів, або конститується, створюється. Тому вона – завжди проект ... лише певна можливість, яка не завжди буває реалізована» [4, 24].

Проективність, здатність здійснювати усвідомлений вибір – показник духовного здоров'я особистості. Особливо це стосується студентів. Збереження їхнього духовного і фізичного здоров'я має своєю передумовою певний компроміс між обов'язковістю вирішення освітніх завдань і необхідністю відтворення при цьому фізичних і душевних сил, яке багато в чому залежить від форм і методів навчального процесу, психологічного клімату в навчальному закладі, від організації спеціалізованої системи формування, збереження та відтворення здоров'я.

ЛІТЕРАТУРА

1. Азаматов Д.М., Мазов Н.Ю. Система образования в трансформирующемся обществе: проблемы, противоречия, перспективы. – Уфа, 2004. – 116 с.
2. Багаутдинов А.М. Методология исследования духовной культуры молодежи. – Уфа, 2005. – С. 105.
3. Блох Э. Тюбингенское введение в философию. – Екатеринбург, 1997. – 394 с.
4. Шевеленкова Т.Д. Исследование личностного способа существования человека в современном мире // Психология личности в условиях социальных изменений. – М., 1993. – С. 21–37.

Шеремет Л. А. Освітній аспект впливу спорту на духовну культуру молоді.

У статті аналізується вплив спорту на духовно-екзистенційну культуру молоді та на цій основі досліджується освітній аспект спорту. Адже спорт підтримує здатність до зміни, до духовної самореалізації суб'єктів. Особливо це стосується такого суб'єкта, як учнівська та студентська молодь. Її духовна культура в цілому являє собою систему, що саморозвивається. Спортивна діяльність ціннісно орієнтує особистість, будучи включеною в ширший життєвий контекст.

Збереження духовного і фізичного здоров'я має своєю передумовою певний компроміс між обов'язковістю розв'язання освітніх завдань і необхідністю збереження та відтворення при цьому фізичного й душевного здоров'я. А саме збереження здоров'я молоді багато в чому залежить від форм і методів навчального процесу, психологічного клімату в навчальному закладі і від організації спеціалізованої системи його (здоров'я) формування та відтворення.

Ключові слова: спорт, культура, гуманістичне виховання, освіта, мотив, ціннісний світ.

Шеремет Л.А. Образовательный аспект влияния спорта на духовную культуру молодежи.

В статье анализируется влияние спорта на духовно-экзистенциальную культуру молодежи и на этой основе исследуется образовательный аспект спорта. Ведь спорт поддерживает пульс способности к изменению, к духовной самореализации субъектов. Особенно это касается такого субъекта, как учащаяся и студенческая молодежь. Её духовная культура в целом представляет собой саморазвивающуюся систему. Спортивная деятельность ценностно ориентирует личность, будучи включённой в более широкий жизненный контекст.

Сбережение духовного и физического здоровья предполагает опре-

делённый компромисс между обязательностью решения образовательных задач и необходимостью сохранения и воспроизводства при этом физического и душевного здоровья. Сохранение здоровья молодёжи во многом зависит от форм и методов учебного процесса, психологического климата в учебном заведении и от организации специализированной системы формирования, сохранения и воспроизводства здоровья.

Ключевые слова: спорт, культура, гуманистическое воспитание, образование, мотив, ценностный мир.

Sheremet L.A. The educational aspect of the impact of sport on the spiritual culture of the youth.

This article analyzes the impact of sport on the spiritual and existential culture of youth and on this basis explores the educational aspect of sport. Sport supports the ability to change the pulse, the spiritual fulfillment of subjects. This is especially true of the subject as a student and the student youth. The development of its spiritual culture in general, is a self-developing system. Sporting activities valuable reference person proving included in a broader life context.

Preservation of spiritual and physical health involves a certain compromise between the binding decision of educational problems and the need for preservation and reproduction with the physical and mental health. Maintaining the health of pupils and students largely depends on the forms and methods of educational process, the psychological climate in the school and the organization of a specialized system of formation, preservation and reproduction health.

Key words: sport, culture, humanistic education, education, motive, the value world.

ЦІННОСТІ СПОРТУ В КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНОГО ІДЕАЛУ ГУМАНІЗМУ

Філософське дослідження спорту як суспільного феномена, з точки зору його цінностей та ідеалів, з огляду на постійне зростання його значення, стало ареною активних дискусій і гострих суперечок серед учених-педагогів, дослідників спорту та соціальних філософів. Можна згадати імена таких дослідників як, В.Є. Білогур, Л.М. Газнюк, В.Й. Григор'єв, М.М. Ібрагімов, С.В. Могільова, В.І. Столяров, Л.А. Шеремет та ін., що присвятили свої праці соціально-філософському та аксіологічному аналізу спорту. Водночас, конкретні дослідження саме спортивної діяльності значно менш уваги приділяють визначенню самої природи цінностей гуманізму, у світлі яких і має бути розглянутий спорт, а тому *метою* статті є осмислення ідеалів спорту в широкому контексті суспільних гуманістичних ідеалів загалом.

У сучасних філософських енциклопедичних виданнях важко зустріти однозначне визначення терміну «гуманізм», яке б відображало всю його глибинну сутність. Здебільшого гуманізм (від лат. *humanus* – людський, людяний; *humanitas* – людяність) розглядається так само, як світогляд антропоцентризму (характерний ще для мислення і соціальної практики Античності у версіях Ціцерона, який іменував «гуманістичним» стан естетично завершеної культурної і моральної еволюції «справді людяного» індивіда), що перманентно піддається осмисленню і рефлексії в канонах ціннісних підходів Ренесансу і більш пізніх філософських систем [6; 11; 12].

У словнику філософських термінів гуманізм представлений як система світоглядних орієнтацій, центром яких є людина, її самість, високе призначення та право на вільну самореалізацію. Гуманізм визнає вивільнення можливостей людини, її благо критерієм оцінки соціальних інститутів, а людяність – нормою відносин між індивідами, етнічними й соціальними групами, державами [11, 134–135]. При цьому гуманізм відводить велику роль гідності людини, заперечує догматичні принципи життя, що не враховують

історичних умов та специфічних рис кожної окремої людини.

Досить евристичною, на нашу думку, постає інтерпретація гуманізму, яка представляє його як принцип світогляду, заснованого не тільки на переконанні, що людина є найбільшою суспільною цінністю, а й на необмеженому розвитку й самоорганізації всіх її сил, здатностей і талантів.

У філософії марксизму гуманізм тлумачиться в широкому розумінні як «історично змінна система поглядів, що визнає цінність людини як особистості, її право на свободу, щастя, розвиток і прояв своїх здібностей, вважає благо людини критерієм оцінки соціальних інститутів, а принципи рівності, справедливості, людяності бажаною нормою відносин між людьми» [6, 167].

З посиленням тенденцій антропологізації філософського знання гуманізм починають інтерпретувати як рефлектуючий антропоцентризм, який походить із людської свідомості і має своїм об'єктом цінності людини, за винятком того, що відчужує людину від самої себе, підпорядковуючи її надлюдським силам та істинам або використовуючи її для негідної людини мети. Звідси видно, що гуманізм – це система поглядів, заснована на науці, здоровому глузді та загальнолюдських принципах, в якій людина вважається вищою цінністю суспільного розвитку і критерієм оцінки всіх сфер життя. Певною мірою, можна сказати: все, що працює на людину, є гуманним. І відповідно навпаки: найбільш високоорганізована й технічно досконала діяльність, спрямована проти людини, її цілісності, самореалізації та просто існування, розглядається як антигуманна.

Таким чином, під гуманізмом слід розуміти комплекс ідей, пов'язаних з визнанням людини найвищою цінністю, із захистом її фундаментальних прав і свобод, затвердженням її творчого призначення в світі. Ідея гуманізму – одна з центральних в людській культурі та історії цивілізації. Термін «гуманізм» був введений в науковий обіг німецьким педагогом Ф. Нітхаммером у 1808 р. Теоретики гуманізму в епоху Середньовіччя протистояли схоластам з питань змісту і спрямованості «чисто людської» освіти, спираючись на авторитет мислителів Стародавньої Греції та Стародавнього Риму. Адже мотиви людяності, людинолюбства, мрії про щастя і справедливість нероздільно лежать в основі стародавніх міфів, усних переказів і найперших філософських систем. Так, наприклад, сам термін «гуманістичний» (або «гуманність») був використаний в працях

Ціцерона. Але це поняття у нього має занадто широке значення: гуманізмом Ціцерон називав вищий культурний та моральний розвиток людських здібностей. У широкому розумінні це поняття характеризує все те, що відрізняє людину від тварини, а у вузькому – те, що відповідає ідеалу античної людини. Але через те, що людина в Античності розглядалася як об'єкт, що перебуває на периферії космосу, термін «гуманізм» до думки даного періоду можна застосовувати тільки умовно.

Розглядаючи християнську гуманістичну ідею, важливо підкреслити суперечливість принципів, які були висунуті нею на перший план. З одного боку, поняття добра і зла були абстрактні й характеризували конкретне ставлення людей один до одного та їх вчинки. Але, з іншого боку, духовне вдосконалення, розвиток вищих моральних якостей через прагнення до нездійснених вимог в поведінці відводять людину від дійсності і трансформують ідеал чесноти в якусь абстракцію. У такій ситуації особисте зростання, пов'язане з проявом і розвитком індивідуальних здібностей і задоволенням адекватних потреб, навряд чи був можливий.

Говорячи про гуманізм у вузькому розумінні, часто розглядають і характеризують епоху Відродження, адже у центрі уваги діячів тієї епохи була саме людина. До представників даної течії епохи Відродження та Нового часу традиційно відносять Данте, Дж. Бокаччо, Леонардо да Вінчі, Л. Валла, Еразма Роттердамського, Дж. Бруно, Ж. Бодена, М. Монтеня, Ф. Рабле, Ф. Бекона, Т. Мора, У. Цвінглі та ін. Церковна реформація в Західній Європі поклала кінець гуманізму (особливо в Німеччині) як особливому напрямку філософствування, пов'язаному з інтелектуальною традицією. Надалі зусиллями представників школи романтизму, а також таких самодостатніх філософських фігур як Ф. Шіллер, Й. Гете, Г. Лессінг, Й. Гердер гуманізм був знову легітимізований в контексті реконструкції ідеалів античного світобачення. За відомим висловом І. Канта, що підсумовує філософське розуміння гуманізму від доби Відродження до класичного періоду, людина може бути для іншої людини тільки метою, але ніколи засобом.

За часів Ренесансу, знову відкривши для себе античну спадщину, люди стали доходити усвідомлення, що людина – не тільки «раб божий», а й має власну цінність. Мірою гуманізму при такому його розумінні все більше ставала міра свободи людини, міра її самостій-

ності перед лицем як природних стихій, так і ликом божества. Характерною рисою західноєвропейського гуманізму є обстоювання все більших і більших людських можливостей, все більшої й більшої свободи людини перед лицем природи, богів і держави. Саме тоді гуманізм стали ідентифікувати як ідейну течію, світогляд і спосіб життя, при якому на перший план виходив заклик до активності [1].

Визнання права людини на щастя, на самореалізацію через вираження особистісних інтересів, актуалізація ідей християнства (які, щоправда, розуміються вже в іншому значенні) про рівне ставлення до кожної людини, повазі її гідності характеризують філософію Нового часу. Саме ідеї справедливо влаштованого суспільства та рівних умов діяльності, успадковані від християнства, становили собою основу ідеології лібералізму. У контексті цієї ідеології сформульовані перші концепції таких базових прав людини, як право на життя, пересування, свободу совісті, вибір роду занять, недоторканості приватного життя, терпимості. Але така позиція є суперечливою, адже моральні ідеї, побудовані на прагненні до самоутвердження і виражені на основі обмежених цінностей емпіричного існування, не ведуть до об'єднання людей. Навпаки, можна стверджувати, що суспільство, в якому соціальна система побудована на реалізації приватного егоїстичного інтересу, закликає до роз'єднання людей, викривляє їх істинні почуття та устремління.

Осмислення цих положень зустрічається в працях Ж.-Ж.Руссо, який критикував капіталістичну дійсність з позиції сенсуалістичної етики; Г.В.Ф.Гегеля, який вважав, що в розвинутій державі індивідуальна воля рухається від одиничного до загального і, таким чином, об'єднується з суспільною волею; Л.Фейєрбаха, який розглядав дані питання з позицій психологічного самовідчуття щастя в зв'язку зі щастям інших людей.

Марксизм посідає особливе місце серед теорій, що претендують на досягнення реального прояву гуманізму, вважаючи всі попередні форми обмеженими, адже вони не ставлять завдання досягнення повної соціальної рівності між членами суспільства, а лише припускають забезпечення їх рівними можливостями та підтримку слабких.

Таким чином, аналіз літератури показує, що поняття гуманізму є відносним, і спроба поставити його в залежність від певних історичних етапів розвитку людської культури не завжди виправдана. Думається, що суспільство в усі часи буде проявляти до людини як

гуманне, так і негуманне ставлення. Це особливо стосується сьогоденних проблем, пов'язаних із соціальними цінностями. Людина сьогодні отримує правові гарантії свободи і недоторканності приватного життя, можливість вибору у професійній сфері, захищена від свавілля окремих осіб. Однак поряд з цими позитивними досягненнями в суспільстві має місце інтенсифікація діяльності, прискорюється життєвий ритм, зростає кількість стресів. Особливі проблеми породжують процеси урбанізації, порушення звичних, традиційних форм контролю поведінки. Це не робить життя простішим, не дає можливості подолати ті негативні фактори, котрі впливають на психічне здоров'я людей. Отже, досягти повного втілення гуманізму не вдається.

Цей момент був артикульований у працях мислителів XX ст. Зокрема, у концепції екзистенціалізму Ж.-П. Сартра гуманізм тлумачиться як «приреченість людини на свободу». Люди завжди відповідають за всі свої дії. Високогуманістичну абсолютність свободи Сартр доповнює тотальністю відповідальності. Згідно з Сартром, слово «гуманізм» має два абсолютно різних смисли. Під гуманізмом можна розуміти теорію, яка розглядає людину як мету і вищу цінність. Але гуманізм, зазначає французький мислитель, можна розуміти і інакше: людина перебуває постійно поза самої себе. Саме проектуючи себе і втрачаючи себе зовні, вона існує як людина, – і це є гуманізм, оскільки ми нагадуємо людині, що немає іншого законодавця, крім неї самої, й у занедбаності вона буде вирішувати свою долю, – оскільки ми показуємо, що реалізувати себе по-людськи людина може не шляхом занурення в саму себе, але в пошуку мети зовні, якою може бути яке-небудь конкретне самоздійснення [8, 319–344]. На думку Сартра, значення справжнього гуманізму полягає в тому, що людина може стати усім, чим сама забажає.

А тому можна, вслід за В.О. Лекторським [3, 23–24], пов'язати одну з важливих характеристик того гуманістичного ідеалу, який склався в сучасній культурі та філософії, з визнанням самоцінності людської індивідуальності. Іншою базовою характеристикою сучасного гуманізму є, на нашу думку, його орієнтація на позитив людини при визнанні негативу, який вимагає контролю і обмеження. Таким чином, *гуманізм – це осмислена і дієва гуманність людини, яка водночас є її способом життя.*

Особливу увагу гуманізм приділяє питанням методу, тим ін-

струментам, користуючись якими людина могла б найкраще навчитися пізнавати себе, самовизначатися та самовдосконалюватися, робити розумний вибір, відрізняти в житті реальне від симульованого, справжнє від фальшивого, добро від зла, істину від хибі.

Методологічний характер гуманізму, його демократичність, толерантність і внутрішня свобода дають змогу людині жити особистими вподобаннями та ідеалами, наповнювати свій внутрішній світ конкретним індивідуальним змістом без страху увійти в конфлікт з власними принципами.

Отже, ідея гуманізму багатогранна і по-різному представлена в різні історичні епохи. Гуманізм завжди передбачає турботу про конкретну людину, створення суспільством належних умов для задоволення її потреб, реалізації індивідуальних здібностей, творчого самовираження і прагнення до все більш досконалого способу життя – тобто, до *ідеалу*.

Філософська категорія «ідеал» – явище феноменальне, неоднозначне, різнопланове, але, як правило, воно виступає в якості особистісної характеристики, що відбиває цілісність, цілеспрямованість, діяльність людини і суспільства.

У філософському енциклопедичному словнику за редакцією В.І.Шинкарука «ідеал» (від грецьк. *idea* – ідеал, першообраз) визначається як уявлення про найвищу досконалість, котра як вірець, норма і мета визначає спосіб і характер діяльності людини або соціальної групи. Вихідною засадою формування ідеалу є «усвідомлення суб'єктом діяльності своїх потреб та недовершеності наявної дійсності й відповідно необхідності її реального перетворення» [11, 231]. У словнику за редакцією І.Т.Фролова визначення ідеалу дещо доповнюється, виступаючи як вища мета прагнень [12, 169]. Ідеали, живі та дієві високі уявлення й цілі, можуть набувати великої практичної сили; за Кантом, вони дають необхідну зразкову правильну міру розуму, який потребує поняття того, що у своєму роді є повністю досконалим, щоб відповідно до цього оцінювати й вимірювати ступінь та нестачу досконалості.

У структурі філософського знання в якості загальної форми цілепокладальної діяльності розрізняють гуманістичні, політичні, релігійні, моральні, естетичні, соціальні, професійні та інші ідеали. Відповідно до певних зразків і норм і має будуватися життя людини і суспільства, розвиватися наука, мистецтво, фізична культура тощо.

Важливою у світогляді людей є регулююча функція ідеалу, яка розкривається у формі морального, правового кодексу правил, законів, прикладів щодо їх поведінки, а щодо діяльності ідеал виражається у формі вибору мети. Один з таких прикладів наводить В.О.Кондратов: «Ідеал соціальний – це уявлення, образ досконалого суспільного життя. Виникає внаслідок невдоволення певних верств населення існуючим громадським порядком. ...В ідеалі людина здатна на більше, ніж в дійсності, тому вона – двоїста і суперечлива істота, носій добра, і зла, позитивного і негативного. А в ідеалі соціальному є лише позитивні риси, добро. Тому реалізація ідеалу соціального відбувається лише частково, завжди певним чином деформується під впливом реальних негативних рис людини» [6, 245–246].

У свою чергу, моральний ідеал належить до поняття моральної свідомості, в якому вимоги, що висувуються до людей, виявляється у вигляді образу морально досконалої особистості, уявлення про людину, що втілила в собі найбільш високі моральні якості, а також містить загальнолюдські цінності.

Проблема ідеалу складна і багатогранна. Насамперед, виникає питання про те, яке місце займає поняття ідеалу у філософії, як воно може бути інтерпретовано з точки зору соціальної філософії, аксіології та інтегровано з гуманістичним підходом. В ідеалі втілюється не те, що є, а те, що повинно бути, або те, що людина хоче бачити, досягти. Ідеал виступає тією активною рушійною силою, яка народжує прогрес людського роду. Однак в емпіричному житті ідеал ніколи здійснено бути не може. Саме тому ідеал, за виразом Е.Ільєнкова, не можна уявити собі у вигляді закінченого результату, продукту вчинків і дій, у вигляді образу «теоретичної» або «практичної» (тобто моральної) досконалості: людина у вигляді ідеалу «може знати лише *напрямком* на істину, а саму істину – ніколи», – власне ідеал може бути заданий не у вигляді чуттєво-споглядальної «моделі досконалості», а тільки у вигляді спрямування до досконалості, у вигляді «регулятивного принципу дій», а не у вигляді «готового продукту» [2, 120].

Отже, ідеал як філософська категорія має велике соціальне значення. Гуманістичний ідеал інтегрує найбільш фундаментальні цінності гуманізму, виступає в якості вектора, спрямованого на прагнення до перетворення об'єктивної реальності з метою досягнення досконалості і гармонії. Він забезпечує неповторну своєрідність

людської історії і створює все багатство культури [5, 77].

Консолідації громадських сил, спрямованих на перетворення суспільства і людини, служить і спорт як єдина у своєму роді сфера діяльності, що має глибокий гуманістичний потенціал.

Велику теоретичну і практичну цінність у пропаганді та реалізації гуманістичних ідеалів сучасного спорту становлять праці, підготовлені В.І.Столяровим і його школою [10]. Одним з важливих висновків цих досліджень є теза про необхідність переходу від філософського дослідження тієї форми суперництва, яка склалася в межах спорту, до аналізу всього кола соціально-філософських проблем, що стосуються змагання, суперництва [9, 615].

На нашу думку, цікавою є пропозиція щодо відкриття нових філософських напрямів – агоністика і гуманістика суперництва. Агоністика – загальна теорія змагання, яка вивчає суперництво як соціокультурний феномен в усіх його аспектах, проявах, формах, функціях (в тому числі і співробітництва). Гуманістика суперництва розглядається як елемент загальної теорії змагання. Предметом вивчення цієї теорії виступає змагання як сфера і фактор реалізації гуманістичних ідеалів і цінностей спорту, а основною метою є вияв та обґрунтування шляхів гуманізації суперництва людей, соціально значущих форм, методів, моделей змагання з гуманістичною орієнтацією, придатних для вирішення соціокультурних завдань щодо різних груп населення – дітей, осіб з обмеженими можливостями тощо.

Теоретичне і практичне значення агоністики та гуманістики суперництва полягає в тому, що вони дають можливість не тільки зрозуміти соціальну природу і значущість спорту, основу якого наповнюють змагання, суперництво, а й усвідомити різні його прояви і, враховуючи усі фактори, що визначають як позитивні, так і негативні сторони спорту, вести цілеспрямований пошук тих його форм, методів, моделей, які дадуть змогу забезпечити найкращий соціокультурний результат [9, 616].

Досліджуючи витоки спортивних змагань, які спонукають не тільки конкретну людину, окрему групу людей, команду, а навіть держави суперничати один з одним, корисно звернутися до статті Ф. Ніцше «Змагання у Гомера» [7, 61–65]. Ця праця певною мірою дає можливість пояснити відоме в спорті прагнення до перемоги й успіху, бажання бути кращим (відоме гасло: «Вище. Швидше. Сильніше»): «Боротьба та бажання перемоги шанувалися за цінності,

і ніщо так різко не відділяє наш світ від грецького, як визначений цим відтінок деяких етичних понять – наприклад, ворожнечі та заздрощів» [7, 63]. Ніцше звертає увагу на суперечності у сприйнятті заздрощів і ворожнечі древніми греками та нашими сучасниками. Як приклад він наводить рядки з першого грецького дидактичного вірша – «Труди і дні Гомера», де йдеться про двох богинь з ім'ям Еріда, але зовсім різних (Еріда – боротьба, сутичка, сварка, розбрат – у грецькій міфології богиня розбрату [4, 551]). Перша Еріда була уособленням жорстокої ворожнечі, кривавих війн, що породжували морок і жах, розбрат і хіть, обман і голод, вбивства і скорботу, суперечки, позови, беззаконня. Друга Еріда на противагу першій була благом для людей, тому що «за допомогою ревнощів, ворожнечі, заздрощів спонукає людину до дії, але не до такої, як війна на знищення, а до змагання» [7, 63–64]. Таким чином, заздрість і ворожнеча (у розумінні змагання у праці та повсякденному житті) вважається не людськими вадами, а добродійним проявом, що спонукає до розвитку й вдосконалення (щодо вмінь, навичок, здібностей, достатку тощо).

У даному контексті важливо проаналізувати характерне ставлення громадян до стародавніх змагань і образу переможця в громадській думці Греції. Дійсно, одне тільки те, які були умови участі в змаганнях, їх правила, критерії відбору претендентів на участь вказують на існування вже на той час високих моральних вимог, окрім досконалих фізичних даних, – тобто, щодо здатності поєднувати їх з бездоганною чесністю, справедливістю, умінням точно дотримуватися встановлених правил. До власне давньогрецьких атлетів, які досягли перемоги, ставлення людей, суспільства в цілому було поважним, вдячним. Їх оточували пошана і слава, на їх честь будували статуї, їм присвячували вірші та гімни. Кожен окремий поліс пишався і вважав для себе найбільшою честю, коли його громадянин повертався зі спортивних баталій переможцем. Як приклад наведемо такий факт: «Іноді при урочистій зустрічі переможців навіть розбиралася частина міської стіни в знак визнання більш надійної охорони держави подібними захисниками, ніж штучними спорудами» [13, 167].

Ставлення до фізичної культури почало змінюватися в період розпаду рабовласницького суспільства, коли загострилися економічні, соціальні проблеми. Для римлян республіканської епохи (V–I ст. до н.е.) в ієрархії суспільних цінностей високе місце посідало

прагнення до підвищення освіченості – самоосвіта, самовдосконалення в науках вважалися пріоритетними заняттями. Крім того, продовжували оспівувати військову доблесть і відвагу. Військова підготовка вважалася необхідною. Для досягнення успіхів наполегливі тренування в спеціальних таборах були обов'язковими. Саме цьому віддавалася перевага, а не заняттям гімнастикою і атлетикою, які раніше увійшли до римського побуту. Нарощування м'язів оголошувалося непотрібним, втратою часу, який філософи рекомендували берегти і витратити розумно на придбання нових знань і моральне удосконалення [13, 335]. Критичне ставлення до культу сили й фізичної досконалості як самоцілі пояснюється посиленням замкнутості кругозору та життя стародавніх спортсменів в міру зростання професіоналізму та спрямованої спеціалізації в змаганнях, а також проявом спроб вести нечесну гру всупереч клятвам і правилам.

Подібні тенденції, зокрема, проявлялися у східних релігійних сектах, які культивували бойові військові мистецтва з метою самозбереження, тому були в опозиції офіційній владі. Подібні організації, як правило, дотримувалися строгої дисципліни, секретності, керувалися одним лідером (учителем), якому всі члени секти повинні були беззаперечно підкорятися, приносячи себе в жертву ідеї, обмежуючи свою свободу та індивідуальність. Тому все частіше стали звучати наполегливі нагадування про те, що розвиток тіла й турбота про нього не можуть займати чільне місце в системі цінностей як особистості, так і держави [13, 167].

Педагогіка античної Греції вбачала розвиток усіх природних здібностей особистості у змаганні, причому головне значення надавалося вихованню честолобства, яке, як вважалося в давнині, і є наймогутнішою з рушійних сил. А яким, позитивним чи негативним, був характер рушійної сили – зумовлювався метою, на досягнення якої й спрямована ця сила. Особливо чітко простежується в той період патріотичний характер спортивних змагань: «Змагаючись з іншим в бігові, метанні або співі, юнак дбав про благо свого рідного міста, саме його славу бажав він примножити своєю власною; богам свого міста присвячував він вінки, які судді з пошаною покладали на його голову. Кожен грек з дитинства відчував у собі пристрасне бажання брати участь у змаганні міст як знаряддя забезпечення його блага. Бажання це не тільки запалює його самолюбство, воно ж приборкувало, обмежувало його» [7, 64].

Давньогрецькі патріотичні установки можна вважати актуальними і в наш час. Для порівняння доречно показати сучасні тенденції розвитку патріотичного потенціалу спорту на прикладі підготовки спортсменів збірних національних команд України, що, безумовно, повинні впроваджуватися в роботу з командами спортсменів усіх рівнів:

- світоглядна підготовка (розуміння цілей і завдань підготовки до чемпіонатів Європи, світу та Олімпійських ігор до інших великих міжнародних змагань, ціннісне ставлення до таких понять, як Батьківщина, честь, совість);
- залучення спортсменів до історії, традицій, культурних цінностей Батьківщини, українського спорту, свого виду спорту, формування потреби в їх примноженні;
- відданість ідеалам Батьківщини (розвиток таких особистісних якостей у спортсменів, як уміння самовіддано вести спортивну боротьбу до закінчення змагання в будь-яких умовах);
- розвиток прагнення слідувати нормам гуманістичної моралі, культури міжособистісних відносин, поваги до товаришів по команді незалежно від їх національності та віросповідання;
- формування переконаності в необхідності спортивної дисципліни, виконання вимог тренера;
- розвиток потреби у здоровому способі життя, готовності та здатності переносити великі фізичні та психічні навантаження.

Отже, за сучасної доби основу спортивного принципу, принципу чесної і справедливої гри, становить саме прояв чесності, гуманності і благородства намірів у змаганнях, відповідальності, обов'язку, взаємної поваги спортсменів. Звичайно, з приводу даної проблеми існують різні, й навіть протилежні точки зору. Але частіше за все сучасний спорт і фізична культура заслуговують позитивну оцінку з точки зору гуманістичних ідеалів і цінностей. Сукупність ціннісних основ спортивної діяльності є прообразом ідеальної форми існування, організованої на принципах рівності можливостей, працьовитості та суспільної справедливості.

Таким чином, ідеї, які розробляються в таких напрямках, як теорія фізичної культури і спорту, психологія, історія, соціологія та філософія спорту, можуть активізувати вчених, сприяти створенню сучасних аксіологічних моделей спортивної діяльності, заснованих на ідеалах гуманізму.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бруно Дж.* Изгнание торжествующего зверя. О причине, начале и едином. – Минск, 1999. – 480 с.
2. *Ильенков Э.В.* Проблема идеала в философии // Вопросы философии. – 1962. – № 10. – С. 118–129.
3. *Лекторский В.А.* Идеалы и реальность гуманизма // Вопросы философии. – 1994. – № 6. – С. 22–28.
4. *Любкер Ф.* Реальный словарь классических древностей : В 3 т. – М., 2001. – Т. 1. – 575 с.
5. *Муравьев Ю.А.* Истина. Культура. Идеал. – М., 1995. – 194 с.
6. Новейший философский словарь. – Ростов-н/Д., 2006. – 672 с.
7. *Ницше Ф.* Состязание у Гомера // Вопросы философии. – 2009. – № 5. – С. 61–65.
8. *Сартр Ж.П.* Экзистенциализм – это гуманизм // *Сартр Ж.П.* Сумерки богов. – М., 1989. – С. 319–344.
9. *Столяров В.И.* Агонистика и гуманистика соперничества как новые философские дисциплины // Философия и будущее цивилизации: материалы IV Российского философского конгресса. Т. 4. – М., 2005. – С. 615–616.
10. *Столяров В.И.* Гуманистическая культурная ценность современного спорта и олимпийского движения // Спорт, духовные ценности, культура. Вып. 2: Гуманистические идеалы, идеи олимпизма и мир современного спорта. – Вып. 2. – М., 1997. – С. 141–314.
11. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – 744 с.
12. Философский словарь. – М., 1981. – 445 с.
13. Человек античности: идеал и реальность. – М., 1992. – 384 с.

Олексин І.Я. Цінності спорту в контексті суспільного ідеалу гуманізму.

Статтю присвячено філософському аналізу понять гуманізму, суспільного ідеалу та історичній динаміці їх осмислення з точки зору визначення ціннісного потенціалу сучасного спорту.

Базовою характеристикою сучасного гуманізму є, на нашу думку, його орієнтація на позитив людини при визнанні негативу. Цей останній вимагає контролю і обмеження. Гуманізм передбачає турботу про конкретну людину, створення суспільством належних умов для задоволення її потреб, реалізацію індивідуальних здібностей, творчого самовираження і пранення до досконалого способу життя – до ідеалу.

Поняття «ідеал» – феноменальне, неоднозначне, але найчастіше виступає як особистісна характеристика, що відбиває цілісність, цілеспрямованість, діяльність людини і суспільства.

Спорт служить консолідації громадських сил, спрямованих на перетворення суспільства і людини, є єдиною у своєму роді сферою діяльності, що має глибокий гуманістичний потенціал.

На нашу думку, ідеї, які розробляються в таких напрямках, як теорія фізичної культури і спорту, психологія, історія, соціологія та філософія спорту, можуть активізувати вчених, сприяти створенню сучасних аксіологічних моделей спортивної діяльності, заснованих на ідеалах гуманізму.

Ключові слова: гуманізм, суспільний ідеал, спорт, спортивна діяльність, спортивні цінності.

Олексин И.Я. Ценности спорта в контексте общественного идеала гуманизма.

Статья посвящена философскому анализу понятий гуманизма и общественного идеала и исторической динамике их осмысления с точки зрения определения ценностного потенциала современного спорта.

Базовой характеристикой современного гуманизма есть, по нашему мнению, его ориентация на позитив человека при признании негатива. Этот последний требует контроля и ограничения. Гуманизм всегда предполагает заботу о конкретном человеке, создание обществом условий для удовлетворения его потребностей, реализацию индивидуальных способностей, творческого самовыражения и стремления к совершенному образу жизни – к идеалу.

Понятие «идеал» – феноменальное, неоднозначное, разноплановое, но чаще всего выступающее в качестве личностной характеристики, отражающей целостность, целеустремленность, деятельность человека и общества.

Спорт служит консолидации общественных сил, направленных на преобразование общества и человека, является единственной в своем роде сферой деятельности, обладающей глубоким гуманистическим потенциалом.

На наш взгляд, идеи, которые разрабатываются в таких направлениях, как теория физической культуры и спорта, психология, история, социология и философия спорта, могут активизировать ученых, способствовать созданию современных аксиологических моделей спортивной деятельности, основанных на идеалах гуманизма.

Ключевые слова: гуманизм, общественный идеал, спорт, спортивная деятельность, спортивные ценности.

Oleksyn I.J. The Values of Sport in the Context of the Social Ideal of Humanism.

The article is dedicated to philosophical analysis of the notions of humanism and social ideal and the historical development of their consideration from the position of defining the value potential of contemporary sport.

The basic characteristic of modern humanism is, in our opinion, its focus

on the positive in the recognition of human negativity that require control and limitation. Humanism always involves the care of a particular real person, the creation of conditions to meet society's needs, the implementation of individual abilities, creative expression and the pursuit of ever more perfect way of life – that is the ideal.

The philosophical category of «ideal» – a phenomenon phenomenal, ambiguous, diverse, but generally, often acts as a personal characteristic that reflects integrity, commitment, human activity and society.

Sport is the consolidation of public forces, aimed at the transformation of society and the individual as the only one of its kind and the specific field of activity with a deep humanistic potential.

The author came to the conclusion that the ideas that are being developed in areas such as the theory of physical culture and sports, psychology, history, sociology and philosophy of the sport may enhance scientists contribute to the creation of modern axiological models of sports activities, based on the ideals of humanism.

Key words: humanism, social ideal, sport, sport activity, sport values.

З М І С Т

КНИГИ У ПЕРЕКЛАДІ

<i>Томас Андерсон</i> ДВІ ЕТИКИ САРТРА: ВІД АВТЕНТИЧНОСТІ ДО ІНТЕГРАЛЬНОГО ГУМАНІЗМУ. Розділ 8. ДРУГА ЕТИКА. ПРОДОВЖЕННЯ: ПІСЛЯ РИМСЬКОЇ ЛЕКЦІЇ	3
---	---

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Ковадло Г.П.</i> КОМУНІКАЦІЯ З «ІНШИМ» ТА ТОЛЕРАНТНИЙ ДИСКУРС У СУЧАСНОМУ СВІТІ	24
<i>Матвієнко І.С., Саранюк О.С.</i> ГЕДОНІЗМ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ (ФІЛОСОФСЬКЕ УСВІДОМЛЕННЯ)	36
<i>Григор О.О.</i> БАГАТОСТОРОННЯ ДИПЛОМАТІЯ ЯК ЧИННИК УРЕГУЛЮВАННЯ МІЖНАРОДНИХ КОНФЛІКТІВ І КРИЗОВИХ СИТУАЦІЙ	45
<i>Артур Король</i> ІНФОРМАЦІЙНІ ТЕХНОЛОГІЇ В СИСТЕМІ МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН: ПРОБЛЕМА ВПРОВАДЖЕННЯ	59

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Поліщук Н.П.</i> ДО ПИТАННЯ ПРО ІНТЕРПРЕТАЦІЮ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ (В. ПЕТРОВ І Д. ЧИЖЕВСЬКИЙ ПРО ТВОРЧИСТЬ П. КУЛІША)	68
<i>Петров Є.П.</i> МІСЦЕ І ФУНКЦІЇ ІДЕЙ-МОДУСІВ ТА АБСТРАКТНИХ ІДЕЙ У ФІЛОСОФІЇ МОВИ ДЖ. ЛОККА	81
<i>Шеремета О.Ю.</i> ЕТИЧНЕ ВЧЕННЯ АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО ПРО ПРИРОДНІ ЧЕСНОТІ	90
<i>Сторожук С.В., Дорма М.С.</i> МІСЦЕ РЕЛІГІЇ В ЖИТТІ ТА ТВОРЧОСТІ В. РОЗАНОВА	101

Туренко В.Е.

ПОГЛЯД НА ФЕНОМЕН ЛЮБОВІ АНТИЧНИХ СКЕПТИКІВ ТА ЕПІКУРЕЙЦІВ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ	109
--	-----

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

Сігов О.К.

ПРАКТИЧНА МУДРІСТЬ ПРОЩЕННЯ ТА ОБІЦЯНКИ АБО КІЛЬКА ДУМОК ЩОДО КРИЗИ ОСОБИСТОГО СУДЖЕННЯ	119
--	-----

Рубанець О.М.

КОГНІТИВНІ ОСОБЛИВОСТІ ВІДТВОРЕННЯ ОБ'ЄКТА В ЗНАННІ	128
--	-----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

Мирослав Бак

ПОНЯТТЯ ЕКОНОМІКИ ОСВІТИ В СУЧАСНОМУ ПЕДАГОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ	139
--	-----

Попова І.В.

ВПРОВАДЖЕННЯ СПЕЦІАЛЬНОЇ ЕКОЛОГІЧНОЇ ОСВІТИ – СОЦІАЛЬНЕ ЗАВДАННЯ МОДЕРНІЗАЦІЇ ОСВІТНЬОГО ПРОЦЕСУ..	147
---	-----

Богданова Н.Г.

ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ	158
---	-----

Завальнюк О.В.

СПОРТ ЯК СИСТЕМНИЙ ОБ'ЄКТ УПРАВЛІННЯ	167
--	-----

Шеремет Л. А.

ОСВІТНІЙ АСПЕКТ ВПЛИВУ СПОРТУ НА ДУХОВНУ КУЛЬТУРУ МОЛОДІ	178
---	-----

Олексин І.Я.

ЦІННОСТІ СПОРТУ В КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНОГО ІДЕАЛУ ГУМАНІЗМУ	190
---	-----