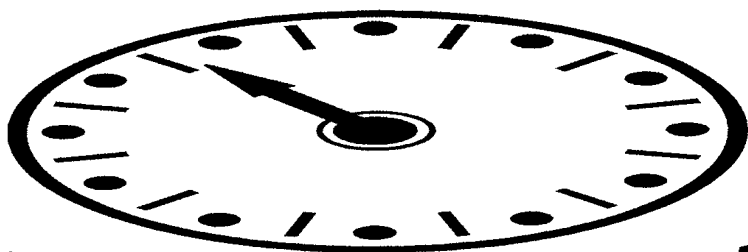


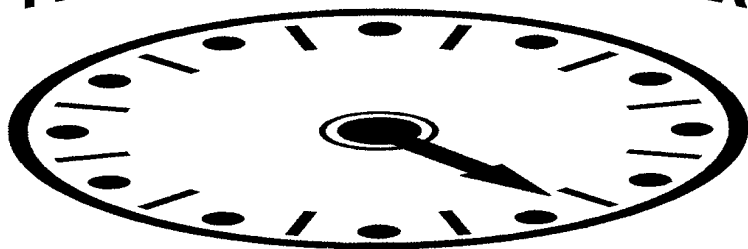
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 7–8(155–156)

КИЇВ - 2016

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. –
Випуск 7–8 (155–156). – К., 2016. – 172 с.

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

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

Відповідальний секретар
Я.В. Любимий – доктор філософських наук, професор

Редакційна колегія:

<i>В.О. Ананійн</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Б.Вальденфельс</i>	доктор філософських наук, професор
<i>А.М. Єрмоленко</i>	доктор філософських наук, професор
<i>А.Ф. Карась</i>	доктор філософських наук, професор
<i>М.М. Кисельов</i>	доктор філософських наук, професор
<i>М.Д. Култаєва</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.С. Лук'янець</i>	доктор філософських наук, професор
<i>О.В. Нечипоренко</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, професор
<i>А.О. Ручка</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Н. Скерано</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.В. Танчер</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Л.О. Филипович</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.В. Хміль</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 №11 від 27 грудня 2016 р.)

Свідоцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Видання засноване 1998 р.
та включено до Переліку наукових фахових видань України

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>

©В.В. Лях, 2016

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2016

Я.В.Любивий,
доктор філософських наук,
професор, провідний науковий
співробітник Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України

Концепція самоорганізації як ключова методологія аналізу суспільних явищ у соціальній філософії кінця XX – початку XXI століть

Синергетична методологія стала однією з найважливіших у науці кінця XX – початку XXI століття завдяки працям Г.Хакена, І.Пригожина та інших вчених. Вона вплинула також і на такі соціально-філософські концепції як «соціальна синергетика», теорія самоорганізації, теорія аутопоезису. Деякі суспільні явища навіть можна було аналізувати за допомогою математичного апарату, характерного для синергетичної методології і застосовувати відповідні поняття: порядок, хаос, параметри порядку, аттрактор, дивний аттрактор, дисипативність, біфуркація, нелінійність, складність та ін. (В.П.Бранський, В.Г.Буданов, І.С.Добронравова, О.М.Князева, С.П.Курдюмов, Т.Майнцер, Г.Г.Малінецький, В.С.Лук'янець, Н.Луман, В.Є.Пилипенко, В.А.Піддубний, І.Р.Пригожин, Г.Хакен, Л.А.Цимбал, І.В.Черненко та ін.) [Див: 1; 2; 5; 6; 7; 9; 12; 13; 15; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 22]. Соціальній синергетиці вдалося пояснити нелінійність історичної еволюції, а також закономірності розвитку в швидкозмінюваному плинному суспільстві доби Постмодерну. Водночас вона дещо побіжно розглядає свободу вибору людини, акцентуючи увагу на ролі суб'єктивного чинника лише в точках біфуркації, коли вирішується питання про вибір моделі майбутнього суспільного розвитку (соціального аттрактора) в ключових («акупунктурних») точках соціального простору.

На початку XXI століття у соціальній філософії відбулися певні зрушення. Постала необхідність більш ретельно репрезентувати роль діалектики індивідуальної самобутності й комунікативної колективності в сучасному надскладному суспільстві, що перебуває на початку кардинальних технологічних та соціальних трансформацій.

Значення людської креативної особистості аналізується в концепціях соціальної самоорганізації, висунутої в працях Е.Гіденса, Н.Лумана, К.Фухса, А.Шлем, Ф.Хейлігена.

Впритул до ідеї соціальної самоорганізації підійшов Н.Луман, але розгортав цю ідею через поняття самореференції, самовіднесення системи (в тому числі й соціальної) до самої себе і віднаходження нею в своїй внутрішній структурі ресурсу для підтримання власного існування та розвитку. Для цього система має виокремити себе з навколишнього середовища за допомогою певного коду, котрий є інструментом розрізнення внутрішнього середовища системи та навколишнього середовища, а також підтримувати власне існування за допомогою певної програми внутрішнього саморозвитку, що є частковим проявом програми космічної еволюції. Соціальній концепції Н.Лумана притаманний дуалізм: згідно з нею суб'єктивним чинникам суспільного розвитку протистоять об'єктивні, зокрема, свідомість є відокремленою від комунікації. Проте завдяки поняттю самореференції вченому вдалося віднайти внутрішній механізм саморозвитку систем, в тому числі живих та соціальних.

Соціальним системам, як надскладним, властива, на думку Н.Лумана, самореференція, яка полягає в тому, що ці системи під час тієї чи іншої операції відносяться до самих себе [11, 565], хоча це самовідношення не обов'язково, має бути усвідомленим. Навколишній світ для кожної системи є негативним корелятом і водночас є різним і значно комплекснішим, ніж сама система [11, 245,246]. Пристосовуючись до навколишнього світу, система самореферентно ускладнює внутрішню структуру, проектуючи власну внутрішню диференціацію. Соціальні системи відображають комплексність та реагують на неї у формі смислу [11, 261,262].

Цікавим у концепції Н.Лумана є використання поняття універсального спостерігача, подібного до спостерігача в антропному принципі в сучасній науці. Наявність спостерігача є важливим проявом самореферентних властивостей систем. Спостерігач, на думку Н.Лумана, перебуваючи всередині подій, спостерігає ситуації. Проте і сам повинен уміти оперувати; ажде водночас він і сам є операцією, точніше, утворенням, що виникає з поєднання операцій. Оперативна замкненість аутопоезису полягає в тому, що спостереження здійснюється системою, котра продукується спостереженням [10, 147, 148]. Особливо складним, вважає Н.Луман, є спостереження другого порядку здійснюване за спостерігачем; з

одного боку воно є спостереження першого порядку; з іншого боку, – воно є перспективою, яка невидима для того, хто бачить за допомогою неї. Це можна описати як циркулювання сліпої плями, як встановлення рекурсивного аутопоезису на рівні спостереження другого порядку [10, 163, 164, 166]. Спостереження другого порядку, застосовується для управління соціумом. Так, менеджер, плановик є частиною того, чим він управляє. На підприємстві, як і у педагогіці здійснюється спостереження другого порядку; керівником може бути лише той, хто вміє маніпулювати тими, хто за ним спостерігає, вміє управляти спостереженням себе іншими [10, 169, 170, 171, 172]. Поняття «спостереження другого порядку» подібне до поняття подвійної рефлексії, запропонованого Е.Гіденсом.

Самореференція зумовлена передхоплювальною рекурсивністю. В математиці та інформатиці рекурсія є методом визначення функції, за яким визначується функція є застосовною в тілі свого власного визначення. При цьому, нескінченний набір випадків (значень функції) описується за допомогою кінцевого виразу. Наприклад, визначення факторіалу цілого числа, яке більше від нуля, або дорівнює нулю; $n! = 1$, якщо $n = 0$; $n(n-1)$, якщо $n > 0$. Н.Луман зазначає, що якщо рекурсивність раніше була привілеєм суб'єкта, то тепер вона є ознакою систем як таких [10, 265].

На основі операцій самореференції здійснюється самоорганізація соціальної системи. За Н.Луманом в системі відбуваються лише її власні операції, що слугують двом основним цілям: по-перше, вони потрібні для формування власних структур системи, тобто структури операційно закритої системи мають бути побудовані завдяки її власним операціям, адже не буває імпорту структур – все це має назву самоорганізації; по-друге, аутопоезис системи детермінує стан, згідно з яким можуть виникнути наступні операції і який визначається операціями тієї самої системи [10, 104].

На думку Н.Лумана, система може оперувати структурами, які сама створила. Чим більший обсяг структур, тим більше різноманітності і тим більше пізнаваною для самої себе є система як детермінатор власного стану або власних операцій. З іншого боку, правильним є й протилежне. Структури, своєю чергою, можуть бути відтворені тільки за допомогою власних операцій, тому що власні структури і самі детермінують операції. Все це здається парадоксальним тому, що парадоксальним є позачасове абстрактне формулювання, тоді як реальні процеси відбуваються за певний час і

відтак можуть розвиватися [10, 109,111,112].

Як зазначає К.Фухс, Н.Луман, будуючи теорію соціальних систем, підкреслював значення комунікації замість того, щоб базувати цю теорію на людському бутті. Проте, він не показав, як виникає комунікація з людського буття, бо заперечував людину як обізнаного (knowledgeable) агента. Н.Луман не розглядав суспільство як діалектичний процес взаємодії соціальних структур і людських акторів, як це стверджувалося в теорії структурації Е.Гіденса як і у філософських імплікаціях нових наук про складність [25, 139,141]. З цього погляду комунікація шляхом самореференції породжує комунікацію. Але, як вважає К.Фухс, комунікація породжується людською взаємодією, яка підтримує цю комунікацію. Н.Луман не зміг пояснити як комунікація і в цілому соціальна структура породжується людською діяльністю [25, 140,145].

Ф.Хейліген, К.Фухс та А.Шлем, спираючись на праці Г.Хакена, І.Пригожина, У.Матурани, а також П.Бурдьє, Е.Гіденса, Е.Ласло, М.Кастельса, Н.Лумана, К.Маркса, Ф.А. фон Хаска та ін., розробили концепцію соціальної самоорганізації, ґрунтовану на положенні про активну творчу взаємодію компетентних обізнаних індивідів, які в цій взаємодії формують живу тканину соціальних структур, котрі, своєю чергою, спрямовують у певне русло узгоджену діяльність індивідів.

Представник брюссельської пригожинської школи синергетики Ф.Хейліген розробив концепцію самоорганізації, яка (концепція) унікає технічних аналогій та достатньо повно враховує складність соціальних систем. Класична наука, на його думку, дотримуючись механістичної ньютонівської парадигми, стаждає на редукціонізм, і зводить складні феномени до простіших елементів. Адже філософія складності має досліджувати такі складні організми як живі системи, суспільства, інтернет, враховувати їхні емерджентні властивості, коли взаємодія елементів дає результат, котрий є більшим ніж проста сума частин [32, 2]. Цим системам притаманна непередбачувана та неконтрольована поведінка, що не може бути повною мірою описана. Тому, досліджуючи їх, доводиться використовувати метафори, моделі та комп'ютерні симуляції. Такі системи мають певні позитивні риси – гнучкість, автономність та стабільність. Вони спонтанно організують самі себе й через внутрішні та зовнішні конфлікти пристосовуються до навколишнього середовища [32, 2]. Процес самоорганізації буквально створює порядок та безпорядок,

що проявляються в розумі, суспільстві й культурі; сучасні інформаційні системи, такі як світове інформаційне павутиння, мають нетривіальну структуру, що робить проходження інформації більш ефективним. Ці процеси є частиною науки про складність та самоорганізацію. У дослідженні складності Ф.Хейліген як на своїх попередників посилається на Г.Хакена, та І.Пригожина, що ввели в науковий обіг термін «синергетика» [32, 2]. Поряд з цим, він звертає увагу на іншу школу з інституту Санта Фе (Дж.Холанд, С.Кауфман, Р.Аксельрод, Б.Артур), яка вивчала процес самоорганізації за допомогою комп'ютерних симуляцій, надихаючись дослідженням життя, соціальних процесів та процесом розростання інформаційних мереж, а не за допомогою вивчення фізико-хімічних процесів, як це має місце у І.Пригожина та Г.Хакена [32, 3].

Складність існує не між порядком та безпорядком (disorder), на межі хаосу. Складні системи складаються з багатьох елементів, пов'язаних між собою взаємодією. Їхні компоненти відокремлені та взаємопов'язані, вони автономні та до певного рівня взаємозалежні. Прикладами таких елементів можна вважати людей, тварин, а також живі клітини та молекули. Кількість елементів не є фіксованою – вони можуть додаватися та «відмирати». Деякі з них, виступаючи агентами, можуть мати певну спрямованість до «пристосування», «використання» та «надання переваги» [32, 4]. Якщо дії менші за причини, відбувається «гасіння» або негативні зворотні зв'язки, обурення поступово приглушується доти, доки система не повернеться до стану рівноваги. Це – системи із негативними зворотними зв'язками, які здебільшого є стабільними й передбачуваними; взаємодії з позитивними зворотними зв'язками надзвичайно чутливі до своїх початкових умов такою мірою, що умова може бути настільки малою, що її неможливо сприйняти. Але вона може викликати нелінійний «ефект метелика», коли помах крильцями метелика у Токіо може викликати ураган у Нью Йорку. Позитивні зворотні зв'язки можуть занурити систему у хаотичний стан; системи, в яких встановився баланс між негативними й позитивними зворотними зв'язками, є відкритими – між ними та навколишнім середовищем відбувається постійний обмін речовини, енергії та інформації [32, 5].

Організація виникає внаслідок того, що завдяки взаємодії, яка відбувається ненавмисно, перевага надається певним ситуаціям, а не іншим. Це схоже на природний добір, коли певні конфігурації є

більш «пристосованими», ніж інші. У складних людиномірних системах можливий ефект гри з ненульовою сумою, коли через координату дій агентів, а також шляхом спроб і помилок, варіацій та добору максимізується синергія і отримується значний позитивний ефект – результат прийнятний для всіх сторін (наприклад, завдяки інноваційному менеджменту та впровадженню нових технологій) [32, 6,7]. Окрім іншого, самоорганізація означає, що система досягла певного атрактора, конфігурації простору, до якої система прилучається і яку не покидає. Однак стани поблизу атрактора є нестабільними. Загалом нелінійна система має певну множину атракторів, певну конфігурацію процесу самоорганізації. Чим більше різноманітність станів набуде система, тим вирогідніше, що вона досягне стану, що належить атрактору [32, 8,9]. Коли віднаходиться атрактор, що мінімізує тертя між агентами й максимізує їх колективне пристосування, корисність, надання переваги, можна констатувати, що віднайдено патерн «організація»: агенти організуються або координують свої дії в напрямі максимізації їх синергії. Організація обмежує автономність кожного з агентів, які втрачають свободу переходити в стани поза атрактором, тобто в стани меншої пристосованості й більшої неузгодженості. Але завдяки цій взаємозалежності ціле виявляється більшим, ніж сума його частин, і завдання агентів полягає у максимізації синергії внаслідок кооперації. Завдяки синергії клітина має властивість живого, чого не мають молекули, з яких клітина складається; самоорганізовані системи внутрішньо адаптивні – вони підтримують власну організацію [32, 9,10].

Структура, що виникає із самоорганізації може бути репрезентована як мережа; агенти взаємодіють насамперед з іншими агентами, що розміщені поблизу. Внаслідок природного добору вони можуть досягти синергетичної взаємодії. Між ними встановлюються зв'язки, котрі означають, що агенти переважно взаємодіють один з одним. Ці зв'язки перетворюють сукупність агентів у мережу. В суспільстві діями агентів складається соціальна мережа, в якій зв'язки людей ґрунтуються на дружбі, довірі й солідарності. В інтернеті електронні документи поєднуються у гіпермережі, а біохімічні мережі поєднують молекули в клітинах у такий спосіб, що виникають нові молекули [32, 10].

Самоорганізовані природним (а не штучним) способом мережі становлять невеликі за масштабом кластери, причому деякі конфі-

гурації утворюються з більшою вирогідністю, ніж інші; мережі можуть мати підмережі й об'єднувати їх. Підмережі взаємопов'язані одна з одною; соціальна мережа може поєднувати велику кількість «малих соціальних світів», малі підмережі [32, 11]. Деякі вузли мереж можуть мати незвично велику кількість зв'язків, які утворюють мережеві хаби (вузли), що є центральними перехрестями, в які сходяться разом багато зв'язків. Ці вузли можуть мати непропорційно великий вплив на всю мережу, і будь-яке збурення або інновація розпочинається саме з таких хабів (центрального серверів мережі, найбільш відомих web-сторінок, найвідоміших в мережі особистостей). Саме завдяки таким хабам можуть відбуватися досить швидко зміни в мережі, поширення ідей або моди. Але і переміщення такого центрального хаба може обірвати зв'язок з віддаленими регіонами. Якщо обірветься кілька важливих вузлів, мережа може перетворитися на зібрання окремих острівців; тому й вузол, що приєднується до неї, намагається встановити зв'язок з тим вузлом, що має якнайбільшу кількість зв'язків [32, 13].

Співтовариство науковців створює свою внутрішню самоорганізовану мережу, що утворюється взаємозв'язками цитувань, співробітництва та обміну інформацією. Нове знання тут виникає в спонтанній локальній взаємодії між локальними агентами. Зазначена мережа має підмережу цитувань та обігу наукових документів та підмережу співробітництва вчених з тих чи інших наукових проблем. Крім того, в електронних мережах функціонує мережа гіпертекстів. Пропонуючи ідею або концепцію, той чи інший автор власною публікацією створює науковий зв'язок, який може бути початком співробітництва з іншим автором, створення нової спільноти авторів, документів та ідей. При цьому мережа має навігаційну символіку, що допомагає віднаходити авторів, публікації та ключові слова; це сприяє самоорганізації дослідницького співтовариства [32, 15, 16].

Якщо консервативні та/або стабільні виробничі відносини та відповідні соціальні структури були характерні для традиційного, а далі й для індустріального суспільства, то постіндустріальне суспільство знання відзначається швидкою зміною технологій, утворенням великої кількості малих високотехнологічних виробництв, венчурних стартапів, прискоренням заміни одних виробничих відносин іншими. Людський капітал, як носій творчого потенціалу та розпредмечених свідомістю інтелектуальних виробників знань,

стає все більш вагомим серед інших форм капіталу. В цих умовах зростають роль і значення безпосереднього інтелектуального виробника (робітника, інженера, вченого) та соціальної самоорганізації «знизу». Якщо ж консервативні соціальні структури гальмують самоорганізацію знизу, то весь певний суспільний організм втрачає інноваційну конкурентоспроможність і деградує порівняно з більш передовими людиномірними соціумами.

К.Фухс та А.Шлем вважають, що необхідно постулювати не самоорганізацію суспільства як таку, а самоорганізацію відтворення (self-organization of re-creation) суспільства, маючи на увазі, що суспільство в процесі рекурсивної самореферентної циклічної діяльності своїх членів постійно відтворює суспільні відносини й відповідну соціальну структуру [24; 93]. Аналізуючи взаємодію діяльності індивідів та соціальної структури ці автори спираються на ідеї Е.Гіденса, а з'ясовуючи співвідношення свідомого та несвідомого у взаємодії діяльності індивідів та в утворюваній у цій діяльності соціальної структури, – на концепцію габітуса П.Бурдьє.

Складна групова поведінка людських істот (human beings) має певний ступінь невизначеності: в ній є як свідомі, сплановані, так і несвідомі, не сплановані дії [24, 94]. В аналізі такої ситуації можна застосовувати поняття габітуса, запропоноване П.Бурдьє (а також і Н.Еліасом). К.Фухс та А.Шлем зауважують, що взаємовідношення між діями та структурою опосередковуються габітусом, категорією, що описує єдність (totality) поведінки та думок соціальної групи. Габітус дає як орієнтації, так і обмеження; габітус є й модусом практики, і її продуктом, аналогічно тому, як у концепції Е.Гіденса соціальна структура є і спрямовуючим орієнтиром, і результатом діяльності індивідів [24, 94]. Якщо у П.Бурдьє медіатором між індивідуальністю особи та суспільною структурою є габітус, то у Е.Фрома таку функцію бере на себе поняття «соціальний характер». Можна вжити й поняття «культурний патерн» [24, 95,96].

Завдяки категорії габітуса (і аналогічних категорій) «термодинамічна» та психофізична концепція самоорганізації набуває «людиновимірних та людиномірних» (В.С.Пазенок) характеристик, стає більш повною та цілісною. Габітус є основною категорією соціологічної та соціально-філософської концепції П.Бурдьє, важливим поняттям його соціальної онтології, результатом вироблення спільної для всіх представників даного класу схеми сприйняття, мислення та дії, поєднанням суб'єктивного та об'єктивного [8;

239–240]. Згідно з П.Бурдье, габітус є водночас системою схем відтворення практик і системою сприйняття й оцінювання практик. В обох випадках ці операції виражають соціальну позицію, в якій його було сформовано. Внаслідок цього габітус виробляє практики та уявлення, що піддаються класифікації та є об'єктивно диференційованими, але сприймаються безпосередньо як такі лише тими агентами, котрі володіють кодом, схемами класифікації, потрібними для розуміння їх смислу. Передбачається, що смак (або габітус) як система схем класифікації об'єктивно співвідноситься з соціальними умовами та соціальним становищем, що його породили... Відтак через габітус ми отримуємо світ здорового глузду, соціальний світ, який здається очевидним [3, 75,76].

Відповідність між позиціями та практиками, висловленими думками, що встановлюються з допомогою габітусів, диспозицій, смаків, змушує сприймати соціальний світ не як суцільний хаос, що цілком вільний від необхідності, і такий, що може бути влаштований як завгодно. Але разом з тим соціальний світ не постає як суцільно структурований і такий, що може нав'язати будь-якому суб'єкту, котрий його сприймає, прототипи власної конструкції [3, 76]. Габітус має історичний аспект, оскільки людина, збагативши власний життєвий досвід певним історичним знанням, вдосконалює і власний габітус. Коли одна й та сама історія наповнює і габітус, і середовище проживання, диспозицію й позицію, ... історія як «суб'єкт» розкривається для самої себе в історії-«об'єкті»: вона впізнає себе у «допредикативних», «пасивних синтезах», у структурах, структурованих до будь-якої структуруючої операції й будь-якого лінгвістичного вираження; докисичне ставлення до рідного світу – своєрідна онтологічна заангажованість, котра встановлюється практичним смислом, є відношенням приналежності й володіння, в межах якого тіло, засвоєне історією, привласнює собі самим абсолютним та безпосереднім чином речі, що просякнуті тією самою історією [3, 127,128 та ін.]. П.Бурдье вважав, що побудова держави супроводжується створенням загального історичного трансцендентального, котре імманентне всім «підданам». Через умови, що їх держава нав'язує практикам, це трансцендентальне вкладає в голови загальноприйняті форми й категорії сприйняття та мислення: соціальні рамки сприйняття, розуміння або запам'ятовування, мислинневі структури, державні форми класифікації. Цим воно створює обставини буцімто безпосереднього узгодження габітусів,

що є підґрунтям певного консенсусу щодо сукупності взаємовизнаних безперечних істин, які становлять здоровий глузд. Так, наприклад, ритмічність громадського календаря й, зокрема, структура шкільних канікул, що викликають великі «сезонні міграції» в сучасних суспільствах, гарантує в один і той самий час загальновизнані об'єктивні референти й супутні їм принципи суб'єктивних поділів, що забезпечують ... «внутрішній досвід часу», що є досить узгодженим для того, щоб соціальне життя стало можливим [3, 244].

П.Бурдє та Е.Гіденс, як зазначає К.Фухс, присвятили власні праці тому, щоб діалектично подолати жорсткі опозиції між суб'єктивністю та об'єктивністю, суспільством та індивідуальністю, структурою та діяльністю, свідомим та несвідомим. П.Бурдє ввів діалектичне поняття «габітус», що опосередковує зв'язок між об'єктивними структурами та суб'єктивним, практичним аспектом екзистенції. Габітус забезпечує умови для свободи, є структурованою та структуруючою структурою, що опосередковує діалектичне відношення індивідуальності та суспільства. З погляду П.Бурдє, у соцієтальному світі ми віднаходимо діалектичне взаємовідношення між об'єктивними та когнітивно-мотиваційними структурами, об'єктивацією та втіленням, освоєнням зовнішностей та екстерналізацією внутрішнього, багатоманітності та гомогенності, суспільства та індивідуальності, випадковості та необхідності. Габітус є феноменом, для якого й через який соціальний світ маніфестує, що він є посередником і результатом соцієтального світу і що соцієтальний світ і соцієтальні структури можуть існувати лише в практиках та через них. Такі формулювання дуже нагадують головну гіпотезу Е.Гіденса про те, що структурні властивості соцієтальних систем є як посередником, так і продуктом практик, що конституують цю систему. Ці ідеї П.Бурдє та Е.Гіденса впритул підводять, на думку К.Фухса, до теорії соцієтальної самоорганізації [24, 103,104].

Поняття габітусу разом із пов'язаним з ним поняттям фігурації розробляв також Н.Еліас. Він вважав, що не можна окремо розглядати поняття «суспільство» та «індивід», оскільки суспільство є не абстракцією, а процесом й результатом взаємодії індивідів, у якій виникає нова якість, що не була притаманна кожному з них зокрема [8, 176-177 та ін.]. Так, якщо чотири людини сидять за столом та грають у карти, то при цьому вони утворюють фігурацію, їхні дії є взаємозалежними. Процес гри, який впливає із сплетіння дій групи взаємозалежних індивідів ... має відносну автономію щодо

кожного з них, але йому не притаманні субстанція, екзистенція, сутність, котра була б незалежною від гравців; фігурація є змінюваним взірцем, який гравці формують як ціле, і який охоплює не лише їхній інтелект, але й їхню цілісну особистість, цілісну дію в їх взаємозв'язку [23, 63,64]. Від фігурації, на думку Н.Еліаса, залежить і баланс влади. У такому разі поняття влади є не субстантивним, а поняттям відношення. В центрі змінюваних фігурацій – рівновага напруження, що зазнає флуктуацій, постійний рух балансу влади, котрий схиляється то в один бік, то в інший: баланси влади, що флуктуюють, належать до структурних особливостей кожного потоку фігурацій [23, 64].

Концепція соціальної самоорганізації як самореферентного відтворення суспільства співзвучна з концепцією аутопоезису живих організмів Ф.Варели та У.Матурани [Див: 14]. На думку К.Фухса, ці дослідники на прикладі живих організмів показали, що самоорганізація передбачає, що системне ціле формується із взаємодії частин [24, 101,102].

Людиноцентрований варіант концепції соціальної самоорганізації, яку, зокрема, розробляють Ф.Хейліген, К.Фухс та А.Шлем, спирається на гуманістичну соціальну концепцію структурації Е.Гіденса. На думку останнього, суспільні науки цілком можуть впливати на предмет свого розгляду – на саме суспільство, оскільки виробляють концептуально-когнітивні засоби або способи аналізу того, що люди знають про справжні причини власних дій, навіть тоді, коли вони не усвідомлюють (дискурсивно), що знають їх, або просто не поінформовані в цьому питанні; суб'єкти діяльності або актори володіють здатністю розуміти, що вони роблять тоді, коли це роблять, і це є невід'ємною характеристикою їхньої діяльності. Здатність до рефлексії властива людям як суб'єктам діяльності, що залучена в потік повсякденної поведінки ... Значна частина того, що суб'єкти знають про свою діяльність та її причини, – їх поінформованість та компетентність, – підтримуються на рівні їхньої практичної свідомості [4, 13,16]. У своїй практичній повсякденній рутинній діяльності люди щодня однаковим чином відтворюють одні й ті самі дії, які Е.Гіденс називає рекурсивним характером суспільного життя [4, 17]. Е.Гіденс розробляє теорію структурації як теорію відтворення суспільної структури в діяльності людей, яка, в свою чергу, спрямовує цю саму діяльність, надаючи, по суті, справи всі необхідні концептуальні компоненти

для розуміння самовідтворення соціуму як його самоорганізації. Мислитель зазначає, що поняття структури застосовується в теорії структуризації для позначення правил та ресурсів, втягнутих в систему соціального виробництва; інституційні особливості соціальних систем мають структуральні властивості в тому сенсі, що взаємовідносини між людьми стабільні в просторі та часі [4, 28].

Е.Гіденс обстоює демократичну й гуманістичну позицію за якою значна кількість «пересічних» громадян є досить обізнаними в закономірностях розвитку суспільства й добре вміють орієнтуватися в ньому [8, 195–196]. В зв'язку з цим він пропонує ідею подвійної герменевтики, вважаючи, що теорії й відкриття в межах суспільних наук не можуть бути цілком ізольовані від світу значень і дій, які вони описують. Тому між грамотними соціологічними судженнями недосвідчених у питаннях соціології акторів і подібними до них міркуваннями соціологів-професіоналів не існує істотних відмінностей. Учені-суспільствознавці не мають абсолютної монополії на новаторські теорії та на емпіричні дослідження. Рефлексія щодо соціальних процесів – теорії та результати емпіричних досліджень і спостережень – передбачає постійний та неперервний процес входження, виходу й повторного входження в універсум подій, що описуються [4, 30]. Більше того, в процесі систематичної щоденної діяльності її суб'єкти здатні, на думку Е.Гіденса, не лише рефлексивно відстежувати власні дії та поведінку інших людей, але й контролювати такий моніторинг на рівні дискурсивної свідомості. Інтерпретаційні (пояснювальні) схеми являють собою способи типізації, які є частиною тих запасів знання акторів, котре рефлексивно використовуються ними з метою підтримання комунікативних процесів; а виникнення соціально-наукових дискурсів справило вплив на всі рівні соціальної інтерпретації в суспільствах, де воно здобуло владу та значення [4, 74, 151].

У поняття структури Е.Гіденс «вмонтовує» поняття діяльності, позаяк діяльність породжує та визначає структуру не як готовий каркас, а як сукупність принципів, умов, способів діяльності, що спрямовують процес структурування. На думку Е.Гіденса структура являє собою генеративні (породжувальні) правила та ресурси; вона існує у вигляді структуруючих властивостей, завдяки яким у них забезпечуються зв'язок часу та простору, властивостей, що сприяють відтворенню більш або менш однакових соціальних практик, що надає їм систематичної форми. Структура являє собою віртуальний

порядок відносин перетворення і, як вірець суспільних відносин, проявляється за допомогою таких практик, що рекурсивно формуються, і «запам'ятовує» напрямок поведінки компетентних суб'єктів діяльності. У цьому контексті соціальні системи, що мають структуральні властивості, існують у вигляді відтворюваних у просторі та часі ситуативних дій суб'єктів діяльності. Водночас, дуальність «індивід» – «суспільство» перетворюється в дуальність діяльності та структури; а в цілому структура завжди як обмежує дію, так і створює можливість для дії [4, 58,68,238,246].

Враховуючи взаємозв'язок структури та діяльності, Е.Гіденс підкреслює можливість свідомої спланованої стратегічної поведінки соціальних суб'єктів. На його думку в контексті інституціонального аналізу структурні властивості розглядаються як постійно відтворювані ознаки соціальних систем; в ході аналізу стратегічної поведінки фокусом дослідження стають способи, керуючись якими актори використовують структуральні властивості в процесі встановлення суспільних відносин. Аналіз стратегічної поведінки передбачає примат дискурсивної та практичної свідомості, а також стратегій контролю та управління всередині певних контекстуальних меж. Інституційні властивості соціального середовища породжуються та відтворюються завдяки людській діяльності [4, 392].

К.Фухс віднаходить у діалектичній концепції соціальних систем, а саме – концепції дуальності структури та взаємозалежності структури й діяльності у відтворенні соціальної системи Е.Гіденса важливі компоненти, що можуть бути інтегровані в гуманістичну людиноцентровану концепцію соціальної самоорганізації. Зокрема, в теорії структурації Е.Гіденс у теоремі про дуальність структури стверджує, що структури є медіумом та результатом дії. Тож можна сказати, що соціальна система є самовідтворюваною, тобто самоорганізовуваною соціальною системою. Ця самовідтворюваність ґрунтується на творчій діяльності людської істоти; самовідтворення соціальних систем є частковим випадком того, що всі самоорганізовані системи генерують інформацію [25, 133].

В сучасній науці, на думку К.Фухса, відбувається перехід від редукціоналізму до емердженталізму, від модерністського до постмодерністського знання; у фізичній хімії самоорганізація описується як спонтанне виникнення порядку з хаосу (І.Пригожин), у фізиці – як синергія між частинами, що спричинює виникнення нових якостей (Г.Хакен), у біології – як аутопоезис (Ф.Варела, У.Матурана)

[25, 134]. Інноваційне досягнення Е.Гіденса (що є важливим для ідеї соціальної самоорганізації) полягає в тому, що він, на думку Л.Фухса, формулює своє центральне положення теорії структуризації, яке постулює структурні властивості соціальних систем як медіумом, так і результатом практик акторів та колективів, які рекурсивно конституують систему. Рефлексивна саморегуляція, що супроводжує рекурсивні петлі повторюваних практик акторів та колективів, мають ефект зворотних зв'язків у соціально-відтворювальних практиках й забезпечують соціальну інтеграцію. Разом з тим, наслідки цілеспрямованих рефлексивних дій можуть мати і непередбачувані наслідки [25, 140,141]. Головним досягнення Е.Гіденса, вважає К.Фухс, є твердження, що суспільство відтворює людину, і водночас людина відтворює суспільство у скоординованій колективній дії. Хоча, на думку К.Фухса, вперше таку діалектичну взаємозалежність людини й суспільства запропонував К.Маркс [25, 144].

Поняття «соціальної самоорганізації» визначає роль самосвідомої, творчої, рефлексивної та обізнаної людської істоти у самоорганізаційному репродуктивному відтворенні соціальної системи. Емерджентні властивості соціальності походять від продуктивної синергії, котра виникає із взаємовідносин між колективними акторами (або організаціями) у процесах взаємодії, що породжує виникнення нових аспектів у діяльності та свідомості. Це стає можливим завдяки стимулюванню та нормуванню синергетичних ефектів у соціальних структурах [25, 149].

Самоорганізація суспільства, за задумом К.Фухса, відбувається як самоорганізація цілісної системи. Разом з тим, у межах цієї цілісної системи відбуваються процеси самоорганізації підсистем суспільства. Ці підсистеми не ізольовані одна від одної, як вважав Н.Луман, абсолютизуючи певні аспекти теорії Т.Парсонса, але взаємозалежні та взаємопроникні, як вважав Е.Гіденс. Однією з найважливіших підсистем суспільства є політична підсистема, якій так само притаманні самоорганізаційні процеси, як і суспільству в цілому. В політичній підсистемі суспільства процеси самоорганізації у певному зрізі або аспекті набувають форми саморегуляції соціуму.

Політична самоорганізація, за К.Фухсом, є рефлексивним самореферентним процесом, в якому політичні агенти координують власні дії таким чином, що політичні структури виникають та диференціюються; ці структури як уможливлюють, так і обмежують і спрямовують у певному напрямі політичну активність та заохочують

подальшу політичну практику. Політична система має справу з виробленням та реалізацією колективних рішень, які стосуються наявних ресурсів, що мають забезпечувати функціонування суспільства. Політичні результати досягаються використанням політичних сил, однією з яких є влада (влада – це така диспозиція, яка має засоби для впливу на процеси та рішення в тих чи інших інтересах: вона є матеріалізацією взаємовпливу політичних груп) [26, 1]. Влада реалізується як домінування шляхом санкцій, дисциплінарних механізмів, репресій, погроз насильством, що врешті-решт призводить до асиметричного розподілу ресурсів. Колективні рішення (наприклад, закони), політичні структури (уряд, парламент тощо), політичні інститути (міністерства, бюрократія, суди, державні установи та департаменти) відображають існуюче владні відносини та існуючий розподіл влади [26, 2].

Політична діяльність є творчою інноваційною діяльністю, результатом якої є нові властивості суспільства, що ґрунтуються на знаннях та рефлексивних людських діях. В основі процесу самоорганізації держави – конкурентні взаємовідносини політичних груп за розподіл та перерозподіл політичної влади; цей розподіл здійснюється через політичні практики, що полягають у виборах, дебатах, виробленні петицій та ухваленні законів, у політичних дискусіях і протестах [26, 3,4–5]. Однак політична система охоплює не лише державу, а й громадянське суспільство, до якого входять позапарламентські політичні групи, які шляхом демонстрацій та протестів лобіюють певні соціально-політичні ідеї. К.Фухс вважає, що самоорганізація держави є складним процесом взаємодії політичної правлячої групи та громадянського суспільства. Під час виборів відбувається розподіл політичної влади у синергетичній взаємодії політичних груп. Проте, на думку дослідника, представницька демократія є консервативним типом самоорганізації, а динамічний тип політичної самоорганізації полягає в прямій демократії та самоуправлінні. Система прямої політичної демократії є динамічною, децентралізованою і має мережевий, кооперативний характер з широкою участю громадян; кооперація є формою співробітництва людей, що охоплює взаємозалежність, користь для всіх учасників, спільні цілі, комунікацію стосовно цих спільних цілей та конвенції з метою досягнення спільного розуміння. Така політична система має своєю передумовою спільне навчання, сумісне продукування нової реальності, взаємопов'язаність, взаємну відповідальність та

високий рівень мережевої взаємодії [26, 6,8,9].

Найбільш показовою формою соціальної самоорганізації знизу є самоорганізація соціальних рухів, що в решті-решт спричиняє самоорганізацію громадянського суспільства як такого. Соціальний рух пов'язаний з протестом. Останній не обов'язково повинен бути спрямованим проти чогось, а, навпаки, може виявитися готовністю та вимогою реалізувати певну соціальну інновацію, потрібну учасникам протесту. Адже латинське «pro» означає насамперед «за». К.Фухс вважає, що виникнення соціального руху є складним результатом кризи, ресурсної та когнітивної мобілізації; цей рух є динамічною комунікативною системою, котра постійно реагує на політичні та соціальні події шляхом самоорганізації протестних практик та протестної комунікації, що має своїм результатом виникнення протестної структури, яка охоплює відповідні події, опозиційну тематику, альтернативні цінності, способи діяльності, котрі регулюють взаємодію та організацію [27, 101]. Виникнення нових протестних проблем, методів, ідентичностей, структур та організаційних форм починається з поодиноких інновацій, поширюючись на всю протестну систему й трансформуючи всю соціальну систему в цілому. Поняття самоорганізації як ідея мережовості, кооперативності, що синергетично продукує емерджентні якості та системи, відображає зростання складності суспільства, та виникнення суспільства знання. Самоорганізація є процесом, у якому система відтворює сама себе за допомогою своєї власної логіки та компонентів. Самоорганізовані системи є своїми власними причинами та наслідками, вони продукують самі себе (*causa sui*) – у таких системах новий порядок виникає зі старих систем, а система як така є завжди більшим ніж сума її частин [27, 101,102].

Щоб розпочався соціальний рух, необхідні певні ресурси – як матеріальні (гроші, організації, особовий склад, технології, засоби комунікації, ЗМІ), так і нематеріальні (легітимність, лояльність, соціальні взаємовідносини, мережі, особисті зв'язки, публічна увага, авторитет, моральні зобов'язання, солідарність). Соціальні рухи продукують самі себе, однак вони є не автономними, закритими, а відкритими процесами, що обмінюються ресурсами з навколишнім середовищем. Вони є самопродуковані, оскільки вони продукують власну ідентичність, структури, цілі та соціальні практики в циклічних, рефлексивних та самореферентних процесах [27, 106,111].

Соціальні рухи – частина громадянського суспільства, котре є

системою, що охоплює всі непарламентські політичні групи, які лобіюють певні політичні ідеї; громадянське суспільство – нова, мережева форма політики. Суспільні рухи можуть бути насильницькими та ненасильницькими, охоплюючи демонстрації, бойкоти, сидячі страйки, блокади, громадянську непокору, відмову підкорятися законам, саботаж, знищення власності, тероризм тощо. Вони виконують роль неінституціоналізованої та здійснюваної за посередництвом механізмів громадянського суспільства самокритики суспільства [27, 112,113,115,117].

Сучасні соціальні рухи мають мережевий характер. Це стає демонстративно наочним в умовах функціонування комп'ютерних мереж. Рівень децентралізації соціальних рухів впливає з децентралізації ресурсів, таких як знання, здатність до активізму та прийняття рішень, гроші, інфраструктури тощо. Це пов'язано з тим, що Постфордистський капіталізм є глобалізованим, транснаціональним, таким, що ґрунтується на знаннях. Мережеве суспільство породжує мережеві форми домінування; протести за допомогою глобальних інформаційних мереж породжують глобальну участь та глобальну кооперацію, глобальні форми самоорганізації мереж. У такому разі виникають глобальні мережі мереж та рух соціальних рухів. Кооперативний мережевий протест завдяки синергетичним ефектам виробляє інноваційні знання та спільні цінності [27, 131,132,133].

З часу виникнення глобальної мережі інтернет соціальні рухи все більшою мірою використовують комунікативні можливості світового павутиння. Практично всі більш-менш значущі соціальні рухи та протести починаються з відповідної комунікації у мережі інтернет, яка часто-густо набуває форми кіберпротесту. Самоорганізація соціального протесту ініціюється та спрямовується самоорганізацією комунікації, пов'язаної з цим протестом – з кіберпротесту. К.Фухс, досліджуючи самоорганізацію суспільства як таку, аналізує її найбільш активну сферу – політичну самоорганізацію, а в останній розкриває самоорганізацію найбільш базового й наймасовішого сегменту самоорганізації соціуму – соціальних рухів, які здебільшого набирають форм соціальних протестів. У соціальних протестах він виокремлює комунікативно-організуючу форму – кіберпротест.

У дослідженні кіберпротесту К.Фухс підкреслює складний, ієрархічний характер цього процесу. Цей характер виявляється в нашаруванні, надбудовуванні самоорганізаційного процесу в інтернеті над самоорганізаційним процесом у протестній системі суспільства.

Відтак кіберпротест є самоорганізацією самоорганізаційного процесу, формою другого порядку самоорганізації [28, 275]. Узагальнюючи цю думку, зазначимо, що в процесах самоорганізації складних та надскладних систем (зокрема, живих та соціальних) можна виокремити кілька порядків складності, надбудованих (або вбудованих) один над одним.

Медіумом, у якому здійснюється кіберпротест, є кіберпростір, який опосередковує пізнання, комунікацію та координацію та є мережевим, децентралізованим та динамічним; з кіберпротесту в сучасних умовах починається той чи інший соціальний рух; протест, як і кіберпростір, має зазначені риси мережовості, децентралізованості й динамічності, і, як всі системи, що самоорганізуються є самореферентним, рекурсивним і циклічним [28, 275,276].

Головною світоглядно-методологічною ідеєю К.Фухса, якої він додержується при аналізі кіберпротесту та інтернет-комунікації загалом, є думка, що інтернет є не стільки глобальною технологічною інфраструктурою, скільки самоорганізованою соціально-технологічною системою, в якій актори та групи (інтернет-спільноти) є головними діючими особами і в якій людські знання та соціальна підсистема мають вирішальне значення; технологічні знання стосовно користування інформаційною мережею складають є неодмінною умовою спілкування в мережі, роблять можливою людську комунікацію, але завдяки цій комунікації та чи інша інтернет-спільнота продукує нове емерджентне знання. Тут віртуальна самореференція ґрунтується на людській діяльності; без людської діяльності світове Web-павутиння не здатне до самоорганізації [28, 277–278].

Соціальним рухам властива певна динамічність – вони самі себе відтворюють – протестна практика відтворює протестну структуру, а остання відтворює протестну практику; в критичних фазах процес самоінтенсифікується, внаслідок чого можуть виникати ефекти сніжного кому або «помаху крил метелика». За допомогою інтернету протестанти продукують спільні смисл, колективну ідентичність та відповідні практики. Протести можуть відбуватися як на локальному, так і на глобальному рівнях, утворюючи своєрідний «кіберінтернаціонал»: адже протест не спричинюється на віртуальному рівні, але підтримується на ньому. Кіберпротест є взаємним продукуванням самоорганізаційного процесу в інтернет-середовищі та самоорганізаційного процесу протестної системи суспільства; самоорганізація мережових технологій допомагає самоорганізації

мережевих форм протесту [28, 280,281].

К.Фухс виокремлює три форми знання та віртуального знання: пізнання, комунікацію та кооперацію; відповідно до цього існують і три форми протесту – когнітивна, комунікативна та кооперативна. На когнітивному рівні кіберпротест виробляє в інформаційній мережі знання альтернативні тим, що їх надають мас-медіа, зміцнює публічну сферу та життєвий світ і за допомогою зворотних зв'язків стає медіумом громадянського суспільства. Цьому сприяє інтернет, забезпечуючи дешеве, швидке та глобальне оприлюднення інформації. Комунікативна форма кіберпростоту, включаючи й хактивізм та кібератаки, відкриває шлях до глобальної демократії, стимулюючи інтенсифікацію критичної свідомості та мобілізуючи активістів на протести. Кооперативна форма кіберпротесту ініціює організацію демонстрацій, страйків, сидячих страйків, флеш-мобів, бойкотів, громадянської непокори [28, 283,285,286,287]. Самоорганізація кіберпротесту передбачає, що над самоорганізацією протестної структури надбудовується, як ми вже зазначали, ще один рівень самоорганізації – самоорганізація інтернету.

Кожний наступний рівень самоорганізації формується внаслідок внутрішньої диференціації системи і конституюється і як надбудований над попереднім рівнем, і як вбудований в нього в ролі внутрішнього управляючого механізму, своєрідного «процесору», в який може бути вбудований ще один «процесор» – вищого рівня самоорганізації.

Якщо інтернет вважається мережею комп'ютерних мереж, то не треба забувати, як вважає К.Фохс, що оснащена знаннями людська діяльність в інтернеті не може бути відокремлена від постійної творчості та осмисленої комунікації; [29, 1]. Людські актори постійно переробляють механізм зберігання глобального знання, утворюють новий інформаційний контент, здійснюють комунікацію за допомогою системи інтернет та споживають існуючий інформаційний контент, що міститься в цій системі. Інтернет складається як з технологічної інфраструктури, так і з людських акторів, котрі здійснюють комунікацію; завдяки йому виникають такі феномени, як відкриті джерела інформації, віртуальна реальність, глобалізація та комунікація багатьох-до-багатьох. Якщо традиційні мас-медіа базуються на комунікації одного-до-багатьох, то інтернет – на комунікації багатьох-до-багатьох. Цей ефект містить у собі внутрішній демократичний потенціал і сприяє переходу від суспільства з

дискурсивними медіа до суспільства з діалогічними медіа [29, 1].

Інтернет, поєднуючи інфраструктурний та людський компоненти, є самоорганізованою комплексною системою, що характеризується свободою вибору, нередукованістю, непередбачуваністю та недетермінованістю; жоден комп'ютер не виробляє осмислену інформацію – її може виробити лише людина. Світове павутиння (WWW) є величезним механізмом зберігання людських знань, але це не означає, що воно саме є розумом; без людської активності самоорганізація системи «людина – інтернет» неможлива. Людина свідомо планує та створює системи та структури, умови для власної подальшої еволюції за допомогою самосвідомості, рефлексивного моніторингу своєї діяльності [29, 3,4].

Важливою складовою інтернет-комунікації є існування віртуальної реальності. Вона означає простір, в якому інформація зберігається не в свідомості людини, а в комп'ютерних мережах і створює можливість здійснювати комунікацію та діяльність на відстані. Віртуальна реальність є виміром людської реальності в тому сенсі, що вона ґрунтується на людських діях, взаємодіях і бутті, є соціально створеним простором, в якому на технологічному субстраті здійснюється людське буття; вона не протистоїть реальності, не заперечує її, а просто означає її технологічну множинність [29, 11]. Занурення людини за допомогою декількох каналів сенсорного сприйняття у віртуальну реальність означає, що вона набуває нового сенсорного досвіду. Проте повне занурення її у віртуальну реальність до певної міри ізолює її від навколишнього середовища; така реальність не є повністю штучною, – вона є спрощеним відображенням реальності [29, 11,12].

Застосування інтернету сприяє тому, що планета все прискорюваним темпом перетворюється на глобальну комунікативну мережу, завдяки якій людські відносини стають все більш гнучкими; традиційні медіа переходять від спілкування один-до-багатьох до спілкування багатьох-до-багатьох і врешті-решт до спілкування всі-до-всіх, що приведе до всеохоплюючої мережевої кооперативної прямої демократії у всіх сферах суспільства. Інтернет-діалог сприятиме обміну інформації з метою продукування нової інформації всіх разом і в кооперації, дискурс сприятиме розподіленню існуючої інформації [29, 13]. Оскільки інтернет демонструє самоорганізаційні характеристики лише у взаємодії технічної інфраструктури з обізнаною людиною, то знання є важливим компонентом всієї

складної багаторівневої системи соціальної самоорганізації.

З погляду універсальної теорії інформації, динамічні процеси пізнання, комунікації та кооперації є системами, що виробляють інформацію, та самоорганізованими системами. Всі підсистеми суспільства, такі як економіка, політика, культура, мистецтво та наука ґрунтуються на інформації та самоорганізаційних процесах [30, 1]. Знання є соціальним конструктором, вплетеним у людські взаємовідносини і є проявом інформації в соціальній сфері, триєдиним процесом пізнання, комунікації та кооперації. Соціальні системи пристосовуються, підтримують та відтворюють себе за допомогою знання, на основі якого здійснюється рефлексивний моніторинг дій. Вони є самовідтворюваними, оскільки створюють нову реальність рефлексивним, самореферентним чином у процесі соціального аутопоезису. Знання є важливим конститутивним аспектом соціальної самоорганізації. Дані соціального знання як закодований ресурс операцій, трансформуються в інформацію і входять в існуючий баланс суспільних відносин та змінюють їх, а інформація трансформується в знання, коли вона інтегрується в контекст досвіду [30, 2,9,11].

Якщо знання втілено в ситуацію практичного досвіду, воно стає практичним знанням. Інформація є об'єктивним відношенням між рефлексією та результатом рефлексії. Певне суб'єктивне систематизоване знання повідомляється в процесі комунікації одним соціальним суб'єктом іншому; певна кількість суб'єктивного когнітивного знання «комунікується» від одного суб'єкта до іншого, утворюючи структури когнітивних патернів, що накопичуються в свідомості обізнаних індивідуальних людських агентів як суб'єктивне знання. У синергетичній скоординованій взаємодії на основі зазначеного суб'єктивного знання суб'єкти створюють нові суспільні зв'язки, нові продукти взаємодії і відповідне об'єктивоване знання. Самоорганізоване знання має, на думку К.Фухса, когнітивний, комунікативний та координаційний аспекти і, своєю чергою, забезпечує соціальну самоорганізацію як таку. Тож соціальна самоорганізація не можлива без суб'єктивного знання (цінностей, норм, правил, думок, ідей та вірувань) та соціальних акторів. Об'єктивним можна назвати те знання, яке втілене в практику соціальних акторів та в інститути. Нове соціальне знання виникає в креативній діяльності соціальних акторів [30, 11,12,13,14,15].

Соціальна самоорганізація, як вважає, К.Фухс ґрунтується на

наєвних соціальних структурах, тобто, на об'єктивному і на суб'єктивному знанні. Відтак самоорганізацію можна описати як взаємозв'язок суб'єктивного та об'єктивного знання, при цьому об'єктивне соціальне знання виникає з суб'єктивного. У процесах комунікації та кооперації людські актори координують своє суб'єктивне знання таким чином, що виникає об'єктивна структура знання, що є підґрунтям подальшого пізнання, дій, комунікації та кооперації, що робить можливим соціальні феномени. Механізм зберігання соціального знання включає: правила, ресурси, технології, власність, владу прийняття рішень. Цінності, традиції, міфи, коди, світогляди, бази даних, організації, інститути, об'єктивне знання є надіндивідуальним феноменами, оскільки синергетичний ефект координованого знання не може бути досягнутим на індивідуальному рівні. Усі соціальні системи є самоорганізованими системами та знаннєвими системами [30, 17,21,22; див. також 31]. Отже, усвідомлене та свідомо конструйоване знання індивідуального суб'єкта, котрий перебуває в постійній прямій чи віртуальній комунікації з іншими, є ядром, від якого спонтанно розгортається самоорганізація суспільства.

Отже, у працях Н.Лумана, Е.Гіденса, К.Фухса, Ф.Хейлігена, А.Шлем та інших дослідників започатковано новий етап розгортання концептуальних ідей, що стосуються самоорганізації суспільства. Н.Луман звернув увагу на самореферентність суспільних процесів. Е.Гіденс пропонує розглядати діяльність людини як джерело формування соціальних структур, а соціальні структури водночас – як спрямовуючий стрижень людської діяльності. Спираючись на ідеї Н.Лумана та Е.Гіденса, К.Фухс у більш-менш повній формі сформулював поняття соціальної самоорганізації як самовідтворення соціальної системи, що є продуктом діяльності людських істот. Ця концепція долає підхід до соціальної самоорганізації, що розглядалася за аналогією з стохастичними процесами у фізичній хімії, в межах якої І.Пригожин та Г.Хакен сформулювали синергетику як таку. К.Фухс сформулював ієрархічність соціальної самоорганізації.

У сучасному суспільстві найбільш показовими з процесів самоорганізації є соціальні рухи, а серед них найбільш автентичною є самоорганізація протестних рухів. Проте, «в середині», в ядрі зародження соціальних рухів лежать кіберпротести, тобто те що розпочинається з формулювання ідеї та гасла протесту, а також організаційної структури цього протесту через посередництво інтернету. Своєю

чергою, протестна інтернет-комунікація є результатом самоорганізаційної взаємодії технічних та людських компонентів. І, врешті-решт, започаткування протестної інтернет-комунікації потребує самоорганізацію певного менеджменту соціоорієнтованого знання.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бранский В.П.* Теоретические основания социальной синергетики // Вопросы Философии. – 2000. – № 4. – С.112–129.
2. *Буданов В.Г.* Синергетическая методология в постнекласической науке и образовании // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М. : Прогресс–Традиция, 2007. – С.174–210.
3. *Бурдье П.* Социология социального пространства. – СПб.: Алтейя; М. : Ин-т эксперим. социологии: Алтейя, 2007. – 288 с.
4. *Гидденс Э.* Устроение общества. Очерк теории структуризации. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2005. – 528 с.
5. *Добронравова И.С.* Синергетика: становление нелинейного мышления. – К. : Лыбедь, 1990. – 152 с.
6. *Князева Е.Н.* Одиссея научного разума. Синергетическое видение научного прогресса. – М.: ИФРАН. – 228 с.
7. *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Антропный принцип в синергетике // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С. 62–79.
8. *Култаєва М.Д., Навроцький О.І., Шеремет І.І.* Європейська теоретична соціологія ХХ-ХХІ століття: Навчальний посібник. – Х. : – ХНУ імені В.Н.Каразіна, 2008. – 328 с.
9. *Лук'янець В.С.* Синергетика // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – 742 с. – С.580–581.
10. *Луман Н.* Введение в системную теорию (Под редакцией Дирка Бекера). – М. : «Логос», 2007. – 360 с.
11. *Луман Н.* Социальные системы. Очерк общей теории. – СПб. : «Наука», 2007. – 643 с.
12. *Майнцер К.* Сложность и самоорганизация. Возникновение новой науки и культуры за рубежом // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С.48–61.
13. *Малинецкий Г.Г.* Нелинейная динамика – ключ к теоретической истории? // Общественные науки и современность. – 1997. – № 4. – С.98–112.
14. *Матурана У., Варела Ф.* Дерево познания. – М. : прогресс-Традиция, 2001. – 224 с.
15. *Назаретян А.П.* Синергетика в гуманитарном знании: предварительные итоги // Общественные науки и современность. – 1996. – № 2. – С. 91–98.
16. *Николис Г., Пригожин И.* Познание сложного. – М. : Мир, 1990. – 358 с.

17. Пилипенко В.Е., Поддубный В.А., Черненко И.В. Социальный морфогенез: эволюция и катастрофы (синергетический подход). – К. : Наукова думка, 1993. – 100 с.
18. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–52.
19. Хакен Г. Информация и самоорганизация. Макроскопический подход к сложным системам. – М.: Мир, 1991. – 240 с.
20. Хакен Г. Самоорганизующееся общество. // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика. – М. : Прогресс-Традиция, 2009. – 688 с. – С.350–369.
21. Хакен Г. Синергетика. – М. : Мир, 1980. – 405 с.
22. Цымбал Л.А. Синергетика информационных процессов. Закон информативности и его следствия. – М. : Наука, 1995. – 118 с.
23. Элиас Н. Понятие фигурации // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2000. – Том III. – № 3. – С.62–65. Переклад з видання: Elias N. Was ist Soziologie? Munchen: Juventa Verlag/ 1070. S.139-145.
24. Fuchs C., Schlemm A. The Self-Organization of Society. In: Zimmerman Rainer E.; Budanov, Vladimir G. (Eds)(2005): Towards Otherland. Languages Beyond. INTAS Volume of Collected Essays 3. Rassel: rassel university press. p.81–109.
25. Fuchs C. Structuration Theory and Self-Organization // Systemic Practice and Action Research, Vol. 16.No. 2. April 2003. P.133–167.
26. Fuchs C. The Political System as a Self-Organizing Informational System / Institute for Design and Technology Assessment Vienna University of Technology. Favoritenstr.9-11, a-1040, Vienna, Austria. Email: christian@igw.tuwien.ac.at. Електронний ресурс. Код доступу: <https://www2.gwu.edu/~rpsol/conf2004/PoliticsC%26S2004.pdf>
27. Fuchs C. The Self-Organization of Social Movement // Systemic Practice and Action Research, Vol. 19, No. 1, February 2006. – P.101–137.
28. Fuchs C. The Self-Organization of Cyberprotest // The Internet Society II: Advances in Education, Commerce & Governance. – Bergen, Wessex, University of Bergen, Norway, Wessex Institute of Technology, Florida State University, USA, 2006. – 472 p. – P.275–295.
29. Fuchs C. The Internet as a Self-Organizing Socio-Technological System // Human Strategies in Complexity (<http://www.self-organization.org>) Research Paper. – Електронний ресурс. Код доступу: <https://pdfs.semanticscholar.org/92e5/cbef80409f62ee3eaalab9612c9aeb307a19.pdf>
30. Fuchs C. Knowledge and Society from the Perspective of the Unified Theory of Information (UTI) Approach / Proceedings of FIS 2005: Third Conference on the Foundation of Information Science, ed. Ptitjean (Paris: July 4-7, 2005): 1-29, <http://www.mdpi.org/fis2005/F.24.paper.pdf>
31. Fuchs C. Knowledge Management In Self-Organization Social System // Journal of Knowledge Management Practice, May 2004. Електронний ре-

сурс. Код доступу: <http://www.tlaine.com/article61.htm>

32. Heylighen F. Complexity and Self-organization // Prepared for the Encyclopedia of Library and Informational Sciences, edited by Marcia J. and Mary Niles Mack (Taylor & Francis, 2008): Електронний ресурс доступу: pespmc1.vub.ac.be/papers/elis-complexity.pdf/www.google.com.ua/?gfe_rd=cr&ei=XQPuV4n8H66t8we19ICACQ&gws_rd=ssl#q=complexity+and+self-organization

Любимый Я.В. Концепция самоорганизации как ключевая методология анализа социальных явлений в социальной философии конца XX – начала XXI столетия.

На основе синергетической методологии (И.Пригожин, Г.Хакен та ін.) в останню третину XX століття формується концепція соціальної самоорганізації, якій спочатку певною мірою був притаманний фізикалістський підхід до розуміння суспільства. На початку XXI століття концепція самоорганізації соціуму стає все більш людиномірною (Е.Гіденс, Н.Луман, К.Фухс, Ф.Хейліген, Ф.Шлем та ін.). Людина своєю діяльністю та комунікацією з іншими людьми продукує соціальну структуру, а остання, своєю чергою, спрямовує людську діяльність. Внаслідок цього соціальна система стає самовідтворюваною соціальною системою, а ця самовідтворюваність ґрунтується на творчій діяльності людської істоти. Самоорганізація суспільства у XXI столітті є багатомірною та багаторівневою. Основою самоорганізації суспільства знизу є протестні рухи, основою самоорганізації яких є самоорганізація кіберпротесту, а основою самоорганізації останнього є самоорганізація комунікації в інтернеті; остання базується на самоорганізації відповідного самоменеджменту знання і т.п. (К.Фухс). Новий підхід до ідеї самоорганізації суспільства є дуже перспективним і потребує ретельного дослідження.

Любимый Я.В. Концепция самоорганизации как ключевая методология анализа общественных явлений в социальной философии конца XX – начала XXI веков.

На основе синергетической методологии (И.Пригожин, Г.Хакен и др.) в последнюю треть XX столетия формируется концепция социальной самоорганизации, которой сначала был присущ физикалистский подход к пониманию общества. В начале XXI столетия концепция самоорганизации общества становится все более человекомерной (Э.Гидденс, Н.Луман, К.Фухс, Ф.Хейлиген, А.Шлемм и др.). Человек своей деятельностью и коммуникацией с другими людьми производит социальную структуру, а последняя, в свою очередь, направляет человеческую деятельность. В итоге социальная система выступает как самовоспроизводящаяся социальная система, а эта самовоспроизводимость опирается на творческую деятель-

ность человека. Самоорганизация общества в XXI столетии является многомерной и многоуровневой. Основой самоорганизации снизу в современном обществе являются протестные движения, основой самоорганизации которых является самоорганизация киберпротеста, а основой самоорганизации последнего – самоорганизация коммуникации в интернете; последняя базируется на соответствующем самоменеджменте знания и т.д. (К.Фухс). Новый подход к идее самоорганизации общества является весьма перспективным и требует тщательного исследования.

Lyubiviy Y. The Conception of Self-Organization as a Key Methodology of Social Philosophys' Analysis in the End of XX – Beginning of XXI Centuries.

On the basis of synergetic methodology (I.Prigogine, H.Haken) in the last third of twentieth century was formed the conception of social self-organizatrion which at the first time had a “phisicalistic” approach in understanding of society. But at the beginning of XXI century the concept of self-organization of society becomes more man-dimensioned (A.Giddens, N.Luhmann, C.Fuchs, F.Heylighen, A.Schlemm). Man by his (or her) activity in process of communication with other people producing a social structure which in turn directs humans' activity (A.Giddens). Therefore the social system is self-recreated social system and this self-recreation based on created activity of human being. Self-organization of society is multidimensional and multilevel. Social movements is a foundation of self-organization of society but the basis of them is the self-organization of cyber-protest; the basis of self-organization of cyber-protest is self-organization of communication in internet; the self-organization of communication in internet based upon self-management of social-oriented knowledge etc. (C.Fuchs). New approach to the idea of self-organization of society is very perspective and it requires careful research.

*Є.І. Мулярчук,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди
НАН України*

ЖИТТЄСВІТ ЛЮДЯНОСТІ: ПОВСЯКДЕННІСТЬ ТА ЧАС ВІЙНИ

Життєсвіт складають базові для кожної культури і суспільства поняття і уявлення, які сприймаються без доведення, як те очевидне, що є основою для спів-буття людей і їхнього розуміння світу [20, 17-34]. Людяність належить до тих понять, без яких суспільне буття неможливе. Вона є буттєвою основою суспільної моралі та особистісної моральності. Людяність не є однією з моральних чеснот, але вона виявляється у них, так само, як, скажімо, доброта, яку не можна визначити, проте її присутність всі відчують. Це не ідеал, а якість людського буття. Її варто розуміти як цілісну характеристику особистості та певних суспільних практик. Людяність відчувається в атмосфері спілкування, доброзичливості, самоповаги особистості та поваги до гідності інших. І в цьому сенсі вона повсякденна. Водночас, людяність є тим, чому належить бути і чого очікують у суспільстві. Відсутність вияву моральних чеснот у необхідній ситуації свідчить про нереалізовану людяність особистості. Жорстоких осіб називають нелюдьми, але й боягуз не є людиним. І ганьба та зневага, нікому не завдаючи біди фізично, вражають саму людяність, коли страждає людська гідність. Поразка людяності потребує часу для її загоєння у світі. Звитяга і безстрашність не є ознаками людяності, коли вони не спрямовані на благо інших людей або на захист особистісної гідності. Безстрашні дії злодія аморальні, ми назвемо їх зухвалими, навіть коли він ризикує не менше, ніж хоробра людина. Хоробрість є моральною, лише якщо вона людяна.

Про те, що людяність залягає в особистій та суспільній свідомості глибше, ніж моральні норми та цінності, засвідчує звичайне людське вміння розуміти і пробачати особисті недоліки, замість того, щоб їх засуджувати. Мораль подекуди жорстока. За її вимогами та під їх виглядом нерідко відбувається кричуща наруга над

особистістю й людським буттям взагалі. Людяність зберігає для спів-буття навіть тих, хто переступив суспільні норми та втратив свою людську гідність. Їм дається час змінитися, збагнути своє становище у світі. Зрештою, людяність виявляється як небайдужість до кожної людини, аж до спонукання любити ворогів. Така природна доброта, безпосереднє виявлення уваги, любові, співчуття до іншого є основою і засвоєння звичаїв, і набуття моральних чеснот. Це – та якість особистого буття, до якої неможливо примусити, але яку потрібно формувати, подаючи власний приклад. Саме суспільство винне у недолюдності деяких його членів. Адже виховання людини – це відповідальність родини та спільноти.

Немає правил людяності, формальних вимог чи критеріїв, щоб їх виконувати. Але проти відвертого нелюдства повстає людська гідність. Нас обурює, скажімо, чиясь брутальність або ж тривіальна байдужість. Хоча здебільшого такі дії не підпадають під критерії правопорушення, вони сприймаються як образа спільноти, як посягання на умови співжиття. Тобто передусім самі ж люди у власному середовищі, а не представники державних інституцій, турбуються про людяність світу, у якому вони живуть. Зв'язок моралі з людяністю життєво важливий. Де відчувається моральний занепад, там людяність є тим останнім аргументом, до якого звертаються. Без атмосфери добра та поваги, що є виявом людяності, непевними стають підвалини суспільного буття і самої правової системи.

Актуальність теми людяності виявляється з розумінням гостроти загроз, що постають перед суспільством. Так, глибока криза другої світової війни призвела до того, що людяність увійшла до мови міжнародного права у вигляді терміна «*crimes against humanity*», тобто «злочини проти людяності» [1]. Для кваліфікації таких злочинів було залучено концепт прав людини, загальних параметрів співжиття, поза якими не може йтися про збереження та розвиток суспільства. Це стосувалося в основному масового насильства з боку військових щодо невійськового населення. У повоєнній судовій практиці злочини проти людяності визнавалися стосовно дій, які «вчинені за межами будь-яких військових потреб і під час яких виказувалася навмисна нелюдська мета» [2, 300]. Але реалії згаданої війни показали, що посягання на людяність не обов'язково чинилися військовими засобами. Наприклад, геноцид деяких народів у той час не був пов'язаний з метою самої війни і навіть заважав веденню воєнних дій. Ще більш наочні злочини проти людяності,

такі як зазіхання на людську гідність, відбуваються у мирний час. Вони призводять до руйнування усталених уявлень про світ як людське середовище і мають наслідком суспільну деградацію. Згідно з міжнародним правом, під категорію злочинів проти людяності підпадають не індивідуальні правопорушення, а масштабні та систематичні діяння. Відповідальними за них є представники держав та спільнот.

Злочинність дій проти людяності полягає не лише у вимірі матеріальних втрат та статистики смертей. Більш загрозливим є їх вплив на суспільну свідомість. Зло антигуманізму полягає у спрямуванні вбити людське заживо, зруйнувати умови та можливості відтворення особистісного існування людей і суспільного буття загалом. Звісно, злочинці часто мають прагматичні наміри. Кінцевою метою їх є певні матеріальні блага, політичні вигоди тощо. Але на заваді цьому стають люди, їхня незгода, особиста свідомість. Нелюд на шляху до своєї мети зневажає оце неусувне буття іншої людини, її свободу, внутрішній світ, право цілих груп людей чи націй на життя згідно з їхнім власним розумінням. Ось тоді злочинні дії спрямовуються на подолання можливого спротиву шляхом руйнування людського само-буття, на знищення спільнот людей, що опиняються «зайвими». Приклади цього широко відомі в різні часи.

За нелюдство карають, але за саму людяність не нагороджують. Її виявляють безкорисливо, як дар. Людяність помітна іншим, а не самій людині, якій вона притаманна. Так, Х.Арендт писала, що особистісне, гуманне в людині, як даймон давніх греків, визирає десь з-поза її плеча, його бачать інші [4, 100]. Це природне спрямування бути для інших, а не для себе. Людяність виявляється не лише в утвердженні цінності інших людей, але й у гідному ставленні людини до сфер позалюдського. Людяність тримає людське буття на тому рівні, що не дозволяє впадати в недолюдське і вможлиблює певний погляд у висоту, тобто побожність у широкому сенсі. Той, хто нищить природу, кривдить тварин чи руйнує храми і пам'ятки культури, виглядає нелюдом, адже позбавляє буття людської якості, знецінює людський світ. Принагідно пригадується потрійність морального світовідношення, яку показував В.Соловйов. Це – відчуття сорому щодо того, що принижує людське існування, співчуття особи до інших людей та благоговіння перед Богом [12, 248]. Сам факт існування суспільства і культури засвідчує певний рівень

моральності і цієї базової людяності, необхідної, щоб його члени жили разом. Власне кажучи, моральність та людяність походять від спів-буття і роблять саме це спів-буття можливим.

На тлі воєн та масштабних конфліктів, які переходять межі існування конкретних спільнот, тема людяності постає предметом раціональних міркувань, спонукає до фахових роздумів. Ми пропонуємо далі розглядати людяності як засадничий феномен буття особистості та людського спів-буття. Сутність її полягає у спрямуванні людини бути для інших. Людяність, самозрозуміла у повсякденності, постає тим, за що йде боротьба і доля чого вирішується під час війни.

ЛЮДЯНІСТЬ ПОВСЯКДЕННОГО БУТТЯ У СВІТІ

Свідомість спів-буття в людському світі

Усвідомлення себе людиною відбувається мірою нашого вживання у світ. Ми знаємо себе в обрядах світу, який сповнений значень щодо нашого буття. Наші пояснення того, що ми спостерігаємо у світі, виявляють водночас те, якими ми є самі. Ми живемо серед людей, які засвідчують наше буття, називають та визнають нас, відкривають нам світ як простір співіснування.

Образ окремого суб'єкта, якому протиставлений світ як об'єкт, є теоретичною абстракцією. Неможливо насправді уявити, що запитання «хто я є?» було б першим у житті людини. Як ми стаємо собою? Особистість з'являється у спілкуванні з іншими людьми і через пізнання інших. Чи ж не першим є слово дитини «мама»? Принаймні це не слово «я». Нас приймають у світ, де спів-буття первинне щодо само-буття. Ми розуміємо своє буття у світі інших і завдяки іншим. Ми є такими самими, як і вони, людьми.

Світ людського буття – це світ людей. Питання про сенс особистого існування виникає пізніше, ніж багато запитань стосовно співіснування з іншими. Ми закинуті у світ, захоплені суцільним буттям серед людей. Лише через свою «захопленість», за висловом М.Гайдеггера, «людина... й може стати людиною» [17, 228]. Єдність нашого існування від початку розчиняється серед речей та людей у світі. Цей спосіб співіснування М.Гайдеггер називав усереднено «das Man». вказуючи, на його «людськість». Ми набуває-

мо самоті в модусі «як усі». Цілісність буття постає спільною, і власне існування не сприймається проблематично. Життєсвіт повсякденності не має меж, його обрії відступають, коли до них наближаються. Буття серед людей самозаспокійливе.

Потреба виділити себе поміж людей, усвідомити власний шлях призводить до конфліктів, в більшості випадків необхідних. Однак це не потрясає світ настільки, щоб побачити в іншому саме людину, а не певну її роль, що має якесь значення для нас. Власна особистість та відособленість інших виявляються там, де людські світи не збігаються, де людина наражається на межі буття у спільному з іншими світі. Тоді вже маємо не просто суперечку, а розбрат чи розставання людей. Людське буття виявляється в цілому з його конечності. СENS власного буття як людського стає проблемою, коли нам назустріч не відкриваються нові обрії світу. Конечність – це знання меж і усвідомлене незнання сенсу власного буття. Вона виявляє те, що буття є проблемою, що ми не володіємо ним. Це стосується і самої особи, й інших людей довкола неї. Конечність стає зрозумілою у безпосередніх стосунках людини з іншими раніше, ніж усвідомлюється її власна смертність. Замкненість, недружність людини, яка є поруч, образа, отримана від неї – це відмова у певній перспективі буття. А втрата близької людини – це збідніння світу, це ущербність на тлі його позірної нескінченності.

Особисте існування болісне незнанням себе самого до кінця, не володінням власним світом, чужістю світу інших. З цього досвіду постає для себе «людина» – загальна назва певної долі, способу існування. Людина знає своє незнання світу і переймається тим, щоб бути в ньому. Попри буденне небажання ставити собі граничні запитання, вона усвідомлює конечність людського буття у світі – свого та інших. Світ людей, принаймні знайомих та близьких, вимагає її відповіді про те, як варто жити, як бути серед інших.

Особистісне буття постає й проблемою серед людей у світі. Це стосується не лише реалізації персонального сенсу – як знайти себе, свій шлях, своє місце у світі. Це також і те, що я винен іншим, тобто моральна проблема. Що є природженим і що найважливішим у людському бутті, визначається світоглядом. Звісно, уявлення про первинний стан та призначення людини межують з вигадками та міфами. Людській самосвідомості не дано охопити початок власного існування. Ніхто не знає з певністю про первісний рай чи про ширяння своєї душі в піднебесних сферах до її входження у світ.

Проте кожен усвідомлює себе людиною серед людей. Буття в його можливостях і навіть у його самотності розкривається лише у світі людей. У зв'язку з їхнім життям та смертю зрозумілими стають і власне життя та смерть, принаймні постають як проблема. Відмінність самотнього Dasein та біблійного Адама полягає в тому, що першу людину бачить і кличе Бог, і їй соромно за свої вчинки, а Dasein знаходить себе у бутті серед нерівноцінного собі сущого, йому сором не відомий. Адам мусить бути людиною, вистраждати свою людськість, відповісти перед іншими. Навіть його смерть не відкидає оцінювання значення його життя. Нашадки будуть спокутувати його переступ. Так, людське буття, стаючи свідомим себе у спів-бутті і відповідальним перед іншими, є осудним у моральному сенсі. Воно також є й залежним, оскільки напевно жодне практичне питання не може бути поставлене й вирішене на ґрунті окремого буття, поза достеменністю існування інших людей.

У самій феноменології ми знаходимо спосіб розуміти буття людини через спільність її світу з іншими. Феноменологія, як рух мислення, що прагне віднайти очевидності людського досвіду, підстави для аподиктичного, чи принаймні гіпотетичного, знання, виявляє людський світ як необхідний вимір досвіду та пізнання. Це незаперечно і для аналітики Dasein. Питання полягає тільки в розумінні автентичності досвіду. Світ людей може бути первинним самозабуттям, з якого самотньому Dasein видобуває себе, а може бути й самою істиною людського існування. Принаймні, за виключенням застережень у контексті екзистенційної аналітики Dasein, поняття «людина» і «свідомість» релевантні у феноменології для розуміння буття у світі. Справді, ці поняття невід'ємні. Свідомість є людською за визначенням. Її неможливо збагнути як внутрішній стан, як щось приховане в окремій людині. Свідомість існує у спрямуванні до «іншого» у світі. Феноменологія, розкриваючи свідомість як буття у світі, як трансцендентальне «єго», що конститує світ, знаходить в основі конституювання об'єктивного світу існування сфери іншого щодо «єго», «інше я». Як писав Е.Гуссерль, «саме по собі перше “інше” (перше *не-Я*) є “інше Я”» [5, 210]. Об'єктивний світ існує як інтерсуб'єктивний. Тобто в основі світу, в якому можливо «пізнавати», «діяти» та «сподіватися», міститься спільність людських «я».

Якщо питання про те, що є людина, має початися з проблематичності буття, то принаймні будь-яка відповідь на нього передба-

чає наш вихід поза власні межі – до спільності людського світу. Потрібно визнати себе «людиною» у світі, для того, щоб буття розкрилося нам у будь-якому сенсі. Як лише точка «ось», як ніщо, як ніхто, ми ніким не є. Буття «ніяке» – в одиничності людського існування. Потрібно вийти з «для себе» існування у простір «для інших», щоб мати сенс і напрямок буття. Потрібно бути поміж людей, щоб усвідомлювати себе. Як зазначав Е.Гуссерль, «конститується така, що включає мене самого, спільнота Я, як спільнота суущих одного біля одного і одного для одного Я, ..., а саме така спільнота, яка (через свою спільно-конститууючу інтенціональність) конститує один і той самий світ» [5, 211]. Цей світ має сенс як людський. «У цьому світі всі Я виникають знову, але тепер вони в об'єктивуючій апперцепції наділені сенсом “люди”...» [5, 211]

Отже, «людськість», «трансцендентальне “Ми”» (Е.Гуссерль) невід'ємні від нашого буття у світі. Світ, оскільки він видається об'єктивним, є світом людей. І лише на абстрактному рівні аналізу інші постають конститутованими у моїй свідомості. Моя присутність для інших одночасна з присутністю інших для мене. Інтерсуб'єктивність є спільотною, спів-свідомістю. У самій суб'єктивності інших конститується «та сама спільнота... й до того ж конституїрована як така, що несе в собі той самий об'єктивний світ» [5, 249,250]. Як зауважив Е.Гуссерль, «до самого сенсу людської спільноти і *людини*, яка навіть як окрема людина несе в собі сенс члена деякої спільноти..., входить деяке *взаємне буття одного для одного*, яке призводить до об'єктивації та вирівнювання мого існування й існування всіх інших; таким чином, Я, подібно до всякого іншого, існую як людина серед інших людей» [5, 248].

Тож у широкому сенсі існує певна «людськість» світу, і виникає особиста людяність як свідоме буття в спільному світі. Оскільки кожен у його бутті не самотній, міряючи себе до інших людей, він крок за кроком набуває людяності або ж стає відлюдним. Людяність має свій вимір у життєвому світі людини. Вона виявляється через усвідомлення певних обріїв особистого буття, розуміння власного місця серед людей, тобто й визначення людського етосу. Етика входить у світ з необхідністю відповідати перед іншим, з неможливістю ціннісно-нейтральної позиції. Так, людськість ще має стати людяною. Проте виявлена у самому феномені свідомості спільність буття з іншими засвідчує, що людське існування можливе лише тоді, коли воно орієнтоване на інших, а отже, визнає й про-

дує цінності та норми, набуває моральних чеснот, розкриває свій сенс у спів-бутті. Людяність є самим спрямуванням бути для інших у спілкуванні, діях та стосунках людей.

Людяність буття для іншого

Ми вирізняємо два напрями людського самоусвідомлення: буття для себе та для іншого [9]. Людська свідомість не породжує буття, а намагається утримувати його для себе. Її власне – це дистанція, простір між полюсами початку і кінця існування у світі. Однак кінець наближається поза її волею. Намагання бути для себе неминуче зазнає поразки. Замкненість на собі всотує здатність до трансцендування, бере в полон людську спроможність бачити поза собою. Буття зводиться до його значення для самотнього ось-буття без шансів на віднайдення жодної відповіді на запитання про його сенс у цілому. Захоплені у власному існуванні, ми не відчуваємо потреби іншої людини, не помічаємо страждання тварини, насилля над природою, перетвореною на наше життєве середовище. Ми не зустрічаємо інших, адже буття для себе проминає можливість бути з іншим, відповідати на його поклик, зупинитися, щоб бачити. Навіть смерть не має сенсу, коли її обрії замкнені на власних можливостях *Dasein*. Вона позбавляє сенсу існування серед людей у світі. Буття до смерті не може бути присвяченим іншим. Коли весь зв'язок буття в його спрямуванні до кінця полягає в тому, щоб утримати себе, свою тотожність, яка під загрозою, весь світ втрачає значення, адже сенс є зв'язком, а не розривом. Щоб не зректися істинного себе, буття «для себе» є спрямованим лише до смерті. Самотнє *Dasein* розмикається у прагненні істини як відкритості буттю в цілому, відмовляючись від автентичної зустрічі з іншим як людиною. Містичне «Буття» виступає Іншим, яке переважає людське існування. Щодо нього людина – лише пастух [18, 202].

Натомість єдина актуальна нескінченність – це людський світ. Єдина можливість буття особистості поза її власними межами полягає в тому, щоб спрямувати свої дії на потреби іншого, жити не своєю конечністю, а у спільності з іншими людьми переживати безмежність людяності. Безмежність тут береться в сенсі життя не своєю межею і не заради себе. Людське бажання цілісності буття та здійснення його сенсу можливе у спів-бутті. Так виявляється

необхідність іншого як іншої особи. Буття для іншого розмикає самотність людини до буття поза нею. Буття для себе, як самотність, виходить з анонімності загальнолюдського, але собою воно стає у поєднанні з відповідальністю перед іншим буттям і так формує людську особистість.

Зрозуміло, що бути для іншого ми здатні, коли маємо що дати, зберігаючи само-бутність. Коли Ф.Ніцше пише: «ніколи людина не робила нічого, що було б зроблено виключно для інших і не мало б ніякого особистого мотиву» [10, 313], це звучить цинічно, зважаючи на контекст його думки. Однак все ж вірно, що кожен «має дуже багато робити для себе, щоб взагалі бути в змозі зробити що-небудь з любові до інших...» [10, 314] Безперечно, потрібно таки бути собою, щоб приносити користь іншим. Можливо уявити й таку крайність як розчинення в людях, деградація особистісного буття у «блання» та ін. Такий стан не є буттям для іншого. Потрібний певний баланс служіння іншим і збереження особистісного існування. Людність виявляє таку міру. Певне співвідношення буття для себе і для іншого визначає позицію людини у світі. У кожного своя межа, де ці два вектори змінюють один одного: «для себе» опановує само-буття, стає суб'єктом дії, «для іншого» сприймає буття, коли інший є його джерелом.

Ця необхідність людині іншого буття для реалізації її власного є усвідомленою в різних аспектах. Зокрема в психології. Так, представник логотерапії В.Франкл писав про необхідну для людського існування самотрансценденцію: «За цим поняттям стоїть той факт, що людське буття завжди орієнтоване зовні на щось, що не є ним самим, на щось або на когось: на смисл, який необхідно здійснити, або на іншу людину. В служінні справі або любові до іншого людина здійснює саму себе. Що більше вона віддає себе справі, що більше вона віддає себе своєму партнеру, то більшим чином вона виявляється людиною й тим більшою мірою стає самою собою» [14, 29,30]. Австрійський психолог дотримується думки, що через інше, через спрямування до когось чи на щось, людина може бути присутньою у світі для себе самої. І навпаки, в зосередженості лише на самореалізації, та своїх намірах вона втрачає себе. «Лише тою мірою, якою ми забуваємо себе, віддаємо себе, жертвуємо себе світові, тим його завданням та вимогам, якими пронизане наше життя, ми здійснюємо сенс і реалізуємо також самих себе». – Пише В.Франкл [14, 119,120].

Французький філософ Е.Левінас розвивав концепцію буття для іншого у тісному зв'язку з поняттям людяності. Він писав про людяність як незацікавленість, в сенсі повної віддачі пріоритету іншій людині. Людяність – це ставлення до іншого не як до одного із загалу людей, не як таке, що конститується поміж суцими “inter-esse”. Людяність не переслідує інтерес, своє бажане серед інших людей. Як зазначав Е.Левінас, «всі людські відносини як людські походять з незацікавленості (disinterestedness)» [23, 160]. Левінас також дає визначення: «людяність – це пріоритет Іншого», «наша людяність полягає у здатності визнати цей пріоритет Іншого» [21, 235].

Потреба бути для іншого робить нас його заручниками. Власне кажучи, людяність спонукає визнавати іншого важливішим за нас самих. Доособистісне й «понадлюдське», вільне від стану «das Man», Dasein, як його показав М.Гайдеггер, винне лише перед собою чи буттям в цілому і прагне розкриття істини самого буття. Натомість особистісне, людяне буття винне перед іншими, вже тим, що займає чиєсь «місце під сонцем». Вислів Паскаля «це моє місце під сонцем – ось початок і образ загарбання всієї землі» часто згадував Е.Левінас у своїх численних інтерв'ю та текстах [6, 147]. Втім, бути винним іншому – не означає втрачати себе, що було б легко. Людяність – це важкість «не для себе» буття. Е.Левінас пише про неінтенційну свідомість, яка супроводжує інтенційну, тобто зорієнтовану в рефлексії до себе і таку, що ставить Я у світі, як щось належне. Саме неінтенційність стримує людську присутність для себе, робить її повинною відповідати за своє право бути, не покидати іншого перед його смертю, замість думати про свою. «Це і є, без сумніву, таємниця усупільнення й ... любов до ближнього» [6, 148].

Буття для іншого не є рівнозначним з буттям для себе. Неможливе одночасне *схоплення* буття для себе та *відповідальність* за іншого. Людяність віддає, дарує буття, а не бере його собі. Відкриваючись назустріч іншому, людина не прагне бути Богом (Сартр), але є «в Бозі» (Левінас). Вбогість існує іншим, нічим у собі, не наполягаючи на бутті для себе. Вона нескінченна й безмірна. Це повнота не привласненого, але відкритості. Е.Левінас відзначав, що Бог приходить до нас у думці про іншого, у його визнанні важливішим за нас. Так ми чуємо поклик Творця, того Іншого, для якого існуємо. У відповіді на цей поклик до людяності є щось вище від людського – «святість Бога виявляється в людині» [21, 236]. У людському упокоренні перед цим вищим за особисте, сходять Бо-

жий дух, як «сама людяність людини» [21, 285]. Тобто, щоб бути людяним, потрібно належати «до порядку вищої відповідальності» [21, 240], бути більше, ніж собою, та водночас і менше, оскільки інший є більш цінним, ніж я для себе. Зрештою, людяність виводить людину поза буття, поза онтологію до утопії, що означає відсутність свого персонального місця у бутті. Це дає змогу Е.Левінасу стверджувати: «Добро не може бути зрозумілим з онтології» [23, 46].

У праці «Про Бога, який спадає на думку» Е.Левінас пише: «До будь-якого знання, яке я міг би мати про себе, до будь-якої рефлексивної присутності мене для себе самого, і поза моїм наполяганням на бутті і моїм самозаспокоєнням, чи не знаходимо ми тут *оте для-іншого* (*the for-the-other*) в тому величному пробудженні душі до людяності та *оце з-Богом* (*the a-Dieu*), яке пориває з гайдеггерівським *jemeinigkeit* (тобто з «моїм для себе буттям» – *Є.М.*)?» [22, 168]. Таке людяне ставлення до іншого позбавляє особистість від наполягання на бутті (*conatus essendi*) та базованої на ньому чистої совісті, як ідеалу внутрішнього стану людини. «Людина, або людська інтеріорність, є поверненням до вищості (*inferiority*) не-інтенційної свідомості; це є повернення до нечистої совісті, до її відповідальності, до її можливості жахатися несправедливості більше, ніж смерті, у відданні переваги тому, щоб перетерпіти несправедливість, ніж заподіяти несправедливість» [22, 178]. Е.Левінас вважає це скасування суверенності власного Я, визнання його винним, визначальним для моралі та «самої духовності душі» [6, 149].

У цій висоті буття для іншого постає сутність людяності, для якої «бути чи не бути?» не головне запитання. У час випробувань, які постають перед кожним із нас, відповідальність та заручництво перед долею інших, тих хто поряд, спонукає до вияву людяності, іноді й особливого – у боротьбі за свободу, у покладанні душі за друзів своїх, у війні за майбутнє власної країни...

«Бути людиною» чи «Не стати нелюдом»

Людяність, як ми з'ясували, полягає у спрямуванні людини бути для іншого. Це – засадничий для людського співіснування феномен. У нашому повсякденному житті ми не часто апелюємо до нього. Кожен із нас вже виявляє свою людяність тим, що нама-

гається підтримувати існування спільного людського світу. І саме засаднича людяність спонукає до боротьби за справедливість, свободу, рівність не для себе, а для всіх людей, коли ми стикаємося з кричущими порушеннями умов спів-буття. Існує суспільна потреба в людяності, навіть не сформульована як вимога, на рівні збереження можливості існування суспільства, людського спів-буття.

Чи може існувати нелюдяне суспільство? Прикладів того, що можна сказати «так», не бракує, але не варто поспішати з відповіддю. У кожному суспільстві є ідеали спільного блага, схвальний образ людини або й сукупність таких зразків. Навіть у зовні нелюдяних спільнотах, де панують страх, брехня, маніпуляції свідомістю, світ людей утримується імпліцитним спрямуванням більшості не лише до взаємної користі, але й до добрих стосунків з іншими, злагоди, якогось блага для інших, принаймні своєї родини, клану, племені. Людяність пов'язана з життєвим світом та існує у його межах. Напевно, обрії світу можуть бути різними, і сенс людяності може бути відмінним. Хтось є космополітом, хтось – націоналістом, і для них інші люди відповідно різні. Можливо, для когось його людяність закінчується поза межами власної спільноти, але чи є вона справжньою в такому разі? Чи не втрачається вона цілком за певною межею?

Розмивання самого ідеалу людини не важко простежити на прикладі сучасного суспільства. Так, сучасна людина вже не протиставляє себе природі, не вписує себе в космос. Першу опановано, останній виявився несумірним людському існуванню. Навіть саме запитання, «що таке людина?», немовби втрачає сенс. Справді, жага людського самоствердження серед живого світу практично зникла. Тим, що всі ми – люди, немає потреби пишатися. Цей антропологічний факт з величного стає нейтральним або й нікчемним. Ми вже так віддалені від природи, маючи штучні потреби та інтереси, що, напевно, й не мислимо себе її вінцем. Нам байдужий статус на верхівці її еволюції. Водночас ми не сподіваємось на звільнення від таких природжених умов свого існування як, наприклад, старіння, смертність. Те, що є непідвладним у нашому бутті, ми просто «виносимо за дужки» нашої повсякденності.

Життєвий світ сучасної людини зазнає стрімких технологічних, економічних та інших змін. Розвиток телекомунікаційних засобів задає темп і форми людського спілкування, транспорт, інфраструктура міст створюють штучну сферу співжиття, де людська природа

є другорядною. Скажімо, в індустріальному, «масовому» суспільстві людина мала принаймні функції, визначені її фізичними і особистісними здібностями. В інформаційному суспільстві звужується поле безпосередньої взаємодії людей. Стать, сила, зовнішність, навіть саме місцезнаходження людини втрачають важливість у мережі контактів, мають скоріше символічне значення. У цьому бутті-в-контакті поза полем безпосереднього відчуття іншого суб'єктивність стає віртуальною. Буття в мережі розпливається потенційно нескінченно. А насправду ця нескінченність є марною, ілюзійною і не дуже нас самих «обходить». Ми живемо у секторах дійсності, у кластерах зв'язків і різною мірою та в певних межах залучені до спільного світу. Ми є користувачами, споживачами, власниками, партнерами, учасниками, виконавцями... Наш повсякденний світ визначений колом практичних проблем.

Перспективи цілісності світу виглядають для нас розмитими. Наш життєвий світ має свою щільність: від потрібного нам – до того, що становить периферію в часі та просторі. Сфера теоретичного спеціалізована і мало відома загалом. Фактичність нашого буття робить непотрібними традиційні метафізичні запитання «що я можу знати?», «що я маю робити?», «на що сподіватися?». Відповіді є готовими для сектору нашої взаємодії, і вони не ґрунтуються на питанні «що є людина?». Ми вже знаємо, чого прагнемо, або чимось нудимося. Ми «закинуті у світ», щоб виживати, тобто для того, як колись вважали, щоб обробляти землю та пасти вівці, а нині – щоб заробляти гроші. Хоча для того, щоб працювати вже мало бути передбачено саму можливість роботи, але якщо це й потребувало свідомих зусиль, то відбулося до нас чи без нас. З культурного довшілля ми засвоїли базові уявлення про світ, не продумуючи їх, не відчуваючи потреби в тому. Ми начебто можемо жити, не маючи відповідей на складні запитання про сенс життя та смерть і т.ін., до того ж, не помічаючи решту незрозумілих нам речей.

Значна царина людського життя розташована на справді невідомій самій людині території, і цей нераціоналізований пізнанням залишок є такою собі містикою околиць світу, де власне людське губиться, розчиняється у нелюдському. Нелюдське поглинає те, що не актуалізоване як людське. Якщо людиною стають, поступово усвідомлюючи свою «людськість», то, мабуть, поступово можна й втратити вимір людського буття. Коли особиста безпека, комфорт, задоволення певних амбіцій правлять за мету буття у світі, нам байдужі

проблеми інших людей. Тоді не дають собі клопоту з питаннями «хто я є?», «до чого покликаний?». Така байдужість, множачись у світі, неодмінно призводить до зіткнення з нелюдством інших. Інший зазіхатиме на нами обжитий простір, наш порядок буття.

Постає питання про межі нелюдства у світі. Насамперед, воно не є тваринним. Повернення у до-людський стан було б хворобою. Навпаки, людина стає нелюдом, свідомо переходячи природні та суспільні межі. В цьому сенсі й найстрашніші звірства лишаються людськими. Така «людина» має цілком притомне небажання обтяжувати себе зобов'язаннями у спів-бутті з іншими людьми, наполягаючи на своєму праві першості. Це, зрештою, порушує баланс співжиття. Коли людські істоти руйнують умови існування власного біологічного виду і своє довкілля, коли сама природність і сотворенність людей вражена, тоді потрібно вести мову про те, якою має бути людська якість існування, щоб зберегти цей світ, у якому ми спочатку знаємо себе кимось: наприклад, чоловіком або жінкою, кравцем, хворим, голодним... і лише потім «людиною». Тоді, щоб обґрунтувати право на своє життя, ми й згадаємо про загальнолюдські цінності.

Межа незацікавленості людяністю пролягає там, де завершується благоденство безвідповідальності. Жорсткі обставини існування, якими є природні стихії, надзвичайні ситуації, політичні кризи і просто смерть близької людини відновлюють чутливість і актуальність запитань «ким я є у світі?», «що є людина?». Ці запитання слугують початком самоусвідомлення, думки про мету та завдання власного, і людського взагалі, існування.

Імперативу «Бути людиною» протиставлений аналогічний за змістом, але інший за емоційним спрямуванням – «Не стати нелюдом». Така загроза існує завжди. Адже людяність неможливо просто зберігати як певний культурний набуток. Її виявляють у конкретних обставинах життя, в існуванні кожної людини знову. Це не щось наявне, чого може бути лише недостатньо. Людяність є або вона відсутня. Імперативність вимоги вказує на те, що надміру людяності не буває. Людяність конститує горизонт спільного людського світу. Оскільки існування спільного світу є самоцінним, заклик «бути людиною», бути гідним людського імені не є записаним на скрижалях, але лунає з вуст людей. Проте найчастіше він мовчазно вгадується як прохання у їхніх очах. Іноді ж ми чуємо його як голос власного сумління.

Чи ж можливий прогрес людяності у світі? На перший погляд, цьому все сприяє. Ми пізнаємо себе, розширюємо обрії спільного світу, можемо глибше осягнути історію, збагатити засади власної культури. Спільність людей у світі є потенційно необмеженою. Локальні відмінності, культурні та соціальні перепони сприймаються як тимчасові і здоланні, щоб реалізувалися загальнолюдські норми та цінності. За різними поняттями та звичаями може бути розпізнана потенційна єдність, навіть різні способи виявлення тієї самої людяності. Останні десятиріччя показували розвиток глобалізації та нівелювання меж, які роз'єднували людей. Вимір співіснування розширюється.

Однак, чи не посилюється водночас і спротив, певне неприйняття одним одного, небажання уніфікації життєвих світів? Чи не обертається глобалізація знеособленням, кластеризацією середовищ, чи не стає вона віртуальною? Насправді у соціальному житті спостерігаються тенденції до розколів, відчуття нереалізованості сподівань на впровадження загальнолюдських прав та цінностей. Здавалося б, були засвоєні уроки з поразки гуманізму, що сталася під час другої світової війни, та вже в новітній історії є свідчення того, що горизонти людського світу можуть драматично звужуватися в якийсь час та за певних обставин. Колись немов братні народи стають ворогами, до того ж штучно і на підставі лицемірних звинувачень одних у нелюдстві інших. Правда і справедливість, повага до прав людини, які мали б стояти на захисті людяності, виявляються умовними. Є «своя» правда егоїста, агресора, своя воля садиста та збоченця, своя слава диктатора та своєрідна гордість його рабів.

В час розмивання культурних меж та зіткнення цивілізаційних уявлень, навіть, без перебільшення, цивілізаційних воєн, годі сподіватися на те, що людяність збережеться завдяки традиційним надіям на глобалізацію та колективну безпеку. Недостатність засобів запобігання злочинам проти людяності на рівні міжнародних інституцій теж є очевидною. Існує потреба замислитися над тим, як відтворюється людяний спосіб спів-буття, які завдання потрібно вирішити для практичної його підтримки. У час, коли масштаби воєнних злочинів поступаються за поширенням та згубним впливом більш завуальованим практикам маніпуляції свідомістю та життям людей, людяність таки стає справою свідомої практики, дотримання особистої позиції, не приспаної совісті. Завдяки цьому

можна зберегти хоча б острівці небайдужості, чуйності, доброти, поваги до людської гідності із сподіванням на їх поширення у світі.

Це може бути небезпечною справою – виявляти та виборювати своє право бути людиною. Соціальні потрясіння, яких зазнає наша країна, допомагають зрозуміти, як багато може означати здатність виявити людяність. Адже бути порядним боягузом або доброзичливим егоїстом – це зовсім не те, чого вимагає людяність. Іноді сама лише людяність має спонукати до того, щоб брати до рук зброю і захищати правду, справедливість та гідність. Потрібно чути поклик совісті і відповідати на нього, виявляючи свою людяність.

Поклик до людяності

В.Франкл, особисто зазнавши випробувань концтаборів та жахів другої світової війни, осмислюючи свій життєвий досвід та практику роботи психотерапевта, писав: «Бути людиною означає постійно стикатися з ситуаціями, які одночасно – шанс і виклик, які дають нам шанс реалізувати себе, не ухилившись від виклику реалізувати сенс. Кожна ситуація – це заклик: спочатку – почути, потім – відповісти» [14, 88]. Якщо це поклик, то від кого він іде? Згаданий автор по-різному відповідає на це питання: від іншої людини, від власного життя особистості, від Бога. Однаково цінною є здатність його почути. Ця здатність описується двома поняттями – «відповідальність» та «совість». Відповідальність особистісна. В.Франкл називає її феноменом, який ні до чого неможливо звести та який ні з чого не виводиться [14, 124,125]. Але ж до відповіді має щось спонукати, адже «всяка відповідь має своє “на що”» [14, 125]. Отже, потрібно чути, можливо не вголос, звернення до себе. Первинне щодо всякої дієвої відповіді в людині – це її совість, вважає австрійський психотерапевт: «Інстанція, перед якою ми несемо відповідальність, – це совість» [14, 126].

Совість не може корінитися лише у засвоєнні моралі спільноти. Ця думка має різні інтерпретації. Наприклад, за М.Гайдеггером, у контексті екзистенційної аналітики Dasein повсякденні вияви совісті розглядаються як похідні та онтологічно нецінні. Натомість першофеномен совісті – це поклик турботи (Sorge). Він походить від самого Dasein, викликаючи його із знеособлення «людей» (das Man) і спрямовуючи до вибору власних можливостей у його бутті

до смерті. Цей поклик є онтологічною передумовою можливості будь-якої усвідомленої провини. У ньому виявляється сама конституція буття Dasein, яке є закинутим у світ, і не маючи у собі самому підстав для буття, змушене обирати або нищити необране. Водночас людське буття (Dasein), знаходиться серед інших людей у спосіб забування себе, своїх можливостей, своєї конечності. Пробуджуючи із самозабуття, поклик турботи мовить за допомогою совісті. Онтологічна совість – внутрішня, і не промовляє вустами іншого. Але вона викликає Dasein зі світу інших до самотності, до розуміння його можливості бути собою до кінця [16, 274–280]. Dasein чує поклик із самого буття, яке є і його власним, і водночас буттям в цілому. Лише дослухання до буття, як розвивав свою думку М.Гайдеггер, і може привести людину до розуміння законів та правил життя [18, 218]. І в цьому сенсі турбота повертає людину як «homo» до людяності «humanitas» [18, 195–196]. Людяність, за Гайдеггером, означає повернення людини до її сутності, яка полягає у зберіганні відкритості істині буття. Таким чином, людяність опиняється «на службі в істини буття» [18, 214].

Згідно з Е.Левінасом, совість до-буттєва, безмісна, утопічна. Людяність виявляється поза пошуком істини буття, поза наполяганням на бутті. В обличчі іншої людини ми зчитуємо звернене до нас, як до людей, «Не вбий!». Нечиста совість, не як закорінена у нищівності буття, а як провинність перед іншим, викликає нас поза турботу про власне буття й поза занепокоєння служінням буттю в цілому. Це – поклик до визнання іншого важливішим за мене. В цьому виявляється добро не просто як ідея, а як спосіб існування. Е.Левінас ставить етику першою щодо буття та не залежною від онтології.

Наведені позиції є крайнощами. Десять посередині має бути баланс етики та онтології в осмисленні людяності та пов'язаної з нею совісті. Справді, важко уявити людяність до-буттєву або таку, що коріниться в усамітненому неподільному мисленні буття. Ми можемо стверджувати з певністю те, що людяність виявляється в людському світі, так само й совість існує у вимірі спів-буття. Так, цей вимір ширший і ґрунтовніший за будь-які артикульовані норми і цінності конкретних спільнот. Але він дійсний. Очі іншого таки дивляться на нас з реальності, де ми є й лишатимемося з пам'яттю про цей погляд у неспокою свого сумління. Інший має бути людиною у плоті та крові, такою, яка може загинути і потребує допомоги, небайдужості. Ми чуємо поклик до власної людяності, до нас,

як таких самих людей, що й інші. Слово «совість» не дарма одного кореня зі «свідомістю» у деяких мовах. Совість є тією частиною свідомості, яка не дає нам забути про цю фундаментальну спільність нашого буття з іншими та про його стосунок до позалюдського.

Отже, людяність є тим способом існування, яким утримується спів-буття і який саме виявляється у спів-бутті. Через свою конечність ми не маємо повноти знання щодо власного буття. Але існування інших являє неспростовну цінність буття поза нашими межами. Поклик від іншого і голос совісті, який ми чуємо в собі, спонукає відповідати за наше людське буття. Ця відповідальність не скасовується, і не існує виправдання, щоб її уникнути. Безперечно, мудро звучать слова В.Франкла: «Людська свобода – це не всемогутність. І людська мудрість – це також не всезнання. Людина ніколи не знає, чи істинний той сенс, який вона прийняла для себе. ...Але щоб не суперечити своїй людяності, людина має безумовно підкорятися власній совісті, хоч вона й усвідомлює можливість помилки» [14, 296]. Це незважання на можливу хибу, на те, що чиясь жертвовність, чиясь щирість може стати марною, невинуватою, насправді тримає собою світ. Належне людяності переважає відоме та досягне для окремої людини.

Покликання бути людиною завжди має певний зміст. Воно спонукає до думки, якою саме людиною треба бути, як виявити свою людяність. Таке покликання є основою для будь-якого конкретного розуміння особистісного, професійного та соціального призначення людини. Головне – це небайдужість, здатність чути інших. Туди, де інші люди у небезпеці, де їм потрібна допомога, і кличе нас людяність.

ЛЮДЯНІСТЬ У ЧАС ВІЙНИ

Війна і світ людей

Війна є практикою насильницького вирішення того конфлікту інтересів та досягнення цілей держав, спільнот або корпорацій, наслідком якого є знищення іншої сторони або визнання нею становища, нав'язаного переможцем. Захисна війна, коли вона є вдалою, примушує агресора відмовитися від його планів частково або повністю. Війни є системним явищем, яке змінює в певному відношенні

порядок речей у світі. Вони призводять до руйнування держав чи їх частин, втрати чи розширення територій, зміни соціального становища певних спільнот, перерозподілу сфер впливу економічних чи політичних суб'єктів та ін. Якими засобами здійснюється війна – економічними, інформаційними чи збройними, як вони поєднуються – залежить від обраної стратегії її учасників.

Загальною ознакою війни є апеляція до права сильного і те, що її суб'єктами є не індивідууми, а групи людей, організації та держави. Окремі особи стають учасниками війни лише опосередковано, через належність до цих спільнот. Держави, їх об'єднання та інші спільноти застосовують насильство щодо інших держав та спільнот, визначених відповідно до певних ознак – територіальних, етнічних, економічних і т. ін.

Насильство війни і примус у час миру відрізняються. Війна руйнує інститути суспільного життя, форми, в які зорганізувалися певні відносини. Навіть без збройного конфлікту можлива в переносному значенні «війна». Наприклад, боротьба з корупцією нищить певну систему зв'язків, не даючи змоги їм перебудуватися і зберегтися. Вона не може бути толерантною. Проте переважно існує мирний примус у суспільстві та в міжнародних відносинах, який передбачає збереження соціальних інститутів держав та спільнот. Його метою є запобігання та припинення порушень соціально-правових норм у діях осіб чи спільнот, відновлення балансу інтересів. І це здійснюється засобами громадянського суспільства, держави або міждержавних об'єднань. Примус у час миру інтегрує осіб у спільноти, а спільноти – в держави чи світові співтовариства. Війна ж дезінтегрує держави та спільноти, підриває умови їх існування. Влада та сфери впливу під час війни здобуваються шляхом їх поглинання або руйнування наявного балансу сил та інтересів. Людина при цьому підпадає під насилля не через порушення нею норм, але радше навпаки – через її лояльність до своєї держави чи спільноти, іноді – через формальну приналежність до них. Те саме стосується й груп осіб – військових, цивільного населення, мешканців певних територій, національних спільнот чи громадян певної держави в цілому. Результати війни не можуть бути приватними. Перемога і мир потрібні одні на всіх, адже саме вони визначають умови життя відразу цілих спільнот та держав.

Соціально-інституційний рівень розуміння війни оперує такими поняттями, як «суспільна свідомість», «мотиви та результа-

ти колективних дій». Напад та захист під час війни організовується на рівні спільнот та державних інституцій. І, зрештою, лише зруйнувавши громадянське суспільство певної держави та знищивши умови його відтворення, можливо отримати остаточну перемогу. Поки зберігається громадянська та спільнотна ідентичність сторони, що чинить опір, досягнення цілей агресора у війні не є остаточним. Громадянське суспільство, особиста відданість членів спільнот гартуються в боротьбі за те, щоб бути разом у спільному світі. Тож воєнна агресія та захист від неї можуть розглядатися в контексті людського буття у світі. Бути людиною неможливо за когось, а лише за себе. І війна – це виключно людська справа. Хоч би які технічні засоби вона не застосовувала, її стрижень, її жало пронизують світ людей.

Війна є боротьбою за життєвий світ. Більшою чи меншою мірою усвідомлено, але загарбник зазіхає на світ інших людей, тим часом як той, хто обороняється, намагається зберегти свій. З боку агресора війна є спробою паразитувати на чужих життєвих просторах, коли власні спустошені, коли неможливо відчутти власну висоту інакше, ніж через приниження інших, коли здатність інших до життя, повнота їхньої життєвої сили віддзеркалює його, агресора, ницість. В убозстві своєї душі він не знаходить спокою, йому бракує місця, нових доказів його вивищення над іншими. Такий тип поведінки свого часу аналізував Е.Фромм [15]. Деструктивна особа не може бути щасливою серед лише друзів (яких вона здатна мати), їй потрібні вороги. Її внутрішня нищівність потребує нищення. Звісно, війну провадять не лише для самовдоволення її керманича, але й для його оточення. Серед свого племені вождь загарбників почувається видатною людиною, набуваючи загального визнання. Навзаєм він обіцяє здобич, підвищення самоповаги, сповнення певного сенсу життя тих, хто належить до його кола. Велич вождя і його слава у натовпі підлеглих є додатковим аргументом неминучості рабства їх самих та всіх інших людей, які змушені його боятися і коритися.

Для громадян, які обороняються, війна – це захист права бути людиною у своєму світі. Адже життєвий світ людини – це не абстрактний вимір існування. Це те, що сповнює її буття сенсу. Це відчуття дому, родини, буття на власній землі, знання свого роду. Нація, не як суто етнічне, а як політичне поняття, і держава, яка гарантує безпеку для своїх громадян, – це також виміри буття серед інших

народів та держав. Те, що агресор, здавалося б, безцільно руйнує помешкання, міста і селища, насправді має для нього значення. Він нищить те, що становить простір людського існування, довкола чого формується життєвий світ людей. У такий спосіб спустошення обжитої землі загарбують території. А люди, позбавлені рідної домівки, позбавлені своєї спільноти та держави, не мають опертя. Їм потрібно відродити в собі громадянина, знайти місце вкорінення, щоб чинити спротив, відчувати спільність з іншими людьми зі свого народу.

Про людяність на війні має розповідати той, хто пройшов її дорогами. Ми всі є на шляху, де ще можливо зазнати багатьох випробувань. Втім є свідчення учасників подій, які вже відбулися. Ми розуміємо своє існування не відособлено, а у спілкуванні з тими, хто бачив і пережив більше від нас. Світ миру і світ війни перетинаються в житті, як і досвід багатьох поколінь. У цих світах по-різному виявляється й випробовується людяність. У мирний час ми співвідносимо своє життя з існуванням таких спільнот, як родина, професійні групи, віртуальні чи реальні об'єднання за інтересами, з громадою як політичним суб'єктом і т.ін. Життєвий світ війни відмінний. Сфери власного та іншого розподіляються інакше, мають різні значення. Зростає щільність суспільного життя. Навіть не беручи участі у воєнних діях, ми сильніше переживаємо спільну долю зі своїми співгромадянами. У небезпеці ми виявляємося в позитивному сенсі більш взаємозалежними і уважними один до одного. Завдяки цій взаємності ми стаємо активнішими у своїй спільноті, більше переймаємося державними справами, а держава стає предметом відповідальності громадян. В ефективній чи недостатній діяльності її інститутів приховані й ризики для всього суспільства. Саме на свою державу та єдність суспільства ми покладаємо сподівання. Власні потуги кожного, зусилля окремих людей додаються до виконання спільного завдання захисту права на життя у своїй країні. Наші громадські свободи ми можемо зберегти, лише підпорядкувавши себе боротьбі за спільне існування та за інтереси своєї держави. Збереження держави стає метою, яка об'єднує дії громади під час війни. Людяність тут виявляється у здатності боротися разом. Напевно ті, хто замикається на своєму власному виживанні, кому безпечніше дистанціюватися від своєї держави, мають визнати поразку власної людської гідності, права бути достойними громадянами.

Під час війни змінюються поняття добра і зла. Замість «я» та «інші», з'являється дихотомія «свої» та «вороги». Деструктивних осіб у мирний час ізолюють від суспільства, перевиховують, дають їм шанс на виправлення, дбають про їхні права. Коли йде війна, іншого не вважають за таку саму людину, за рівноправного вже тому, що він належить до ворожої сторони. Ворог не обов'язково негідник, але він небезпечний для нашого світу, і це є підставою для його знищення чи поневолення. Агресія походить з боку нападника, але вона виникає навзаєм й у сторони, яка захищається. Оборонець змушений при звичаїтис до того, що інший є ворогом, і на постріл має бути постріл у відповідь. Без-відповідальність у війні, множачи страждання людей, є злочинною.

Поділ на своїх та чужих впливає на звичні людські почуття. Страх і радість за «наших» обернені за значенням зі ставленням до ворожих «інших», адже їхні невдачі, їхні смерті навіть зміцнюють наші надії на перемогу. Часом такими «іншими» й чужими стають ті, хто був товаришем або сусідом, через те, що ми опиняємося в різних таборах і становимо загрозу один для одного. Під час війни таке трапляється з цілими народами. Хоча протистояння народів створюється штучно, провокується, насправді інтереси людей стають у ньому протилежними. Один – загарбник, зайда, а інший відчуває себе захисником вітчизни, родини, навіть цивілізації (в його розумінні).

У повсякденності розв'язання конфлікту встановлює баланс інтересів, який більш-менш задовольняє всіх. Війна не знає повернення до status quo попереднього мирного часу. Адже ворог загрожує знищити увесь звичний тобі світ, і ти можеш його зберегти, лише перемігши. Навіть агресор не бажатиме кроків назад. Поступитися для кожної із сторін – означає жити вже в іншому, зміненому світі. Поразка у війні руйнує умови існування спільнот певної держави, їхнє життя визначатиметься переможцями. Але й переможець не повернеться у світ, який він знав до війни. Виграна війна теж змушує відбудовувати своє оточення по-новому. Вже не існує звичної, зрозумілої реальності, потрібно визначатися знову на своєму шляху.

Війна – це випробування на людяність. Доводиться визнавати те, що інший, хоч тимчасово, не існує у світі рівнозначних цінностей. Для воїна ворог, хоча б на мить, втрачає людське обличчя. Коли доводиться вбивати іншу людину, тоді складніше зберігати

людяність у собі. Потрібно відчувати відповідальність за свою спільноту для виправдання військових дій. Світ людей неминуче тоді стає тіснішим, вужчим, важчим.

Війна та мораль

Війна первинна щодо моралі у тому сенсі, що вона існувала до того, як людство збагнуло потребу її виправдати або засудити. Зрозуміло, що мораль виникає в процесі вирішення конфліктів. Споконвіку війни відігравали роль рушія рішучих змін у світі. Вони могли завдавати занепаду, спустошення, які згодом оберталися на відродження та розквіт спільнот. Так і збурення стихій у природі порушує баланс речей, який відновлюється на іншому рівні, в іншому вигляді. У стародавні часи війна видавалася чимось неминучим. Для багатьох племен людського роду це був спосіб життя, щось на кшталт полювання за здобиччю, засобу контролювання території. Проте сама боротьба за існування, яка задовольняє лише природні потреби, не може називатися війною. Війна є подією людського світу, а не природи.

Вже перші філософи вбудували війну у цілісну картину світу. Так, про сенс війни йдеться в Геракліта: «Війна (Полюмос) – це батько всіх, цар усіх: одних вона виявляє богами, інших – людьми, одних робить рабами, інших – вільними» [13, 202]. У війні вирішувалася доля, вбачалася істина буття. «Слід знати, що війна всезагальна і що правда – боротьба і що все відбувається через боротьбу та з необхідності» [19, 66]. Для античних греків та римлян війна була космічним явищем, але все ж таки персоналізованим. Вона мала свого бога.

З руйнуванням уявлень про органічність космосу та з відкриттям горизонтів суспільного буття могли з'являтися раціональні аргументи на користь чи проти війни. Війна стала справою спільноти, засобом політики. Політичне життя створило простір для особистої автономії людини і дало місце сумнівам – є війна добром чи злом з людського погляду на світ. Війна сприяла виявленню особистих чеснот, відкривала людські задуми. У ній уже вбачалась чиясь жадібність та віроломство, або ж і жертвовність та відданість громадянському обов'язку. Війна приносила людям славу або безчестя.

Правителі держав різних часів завжди дбали про готовність до

воєн, загарбницьких чи оборонних. Так, класик політичної думки Нікколо Мак'явеллі писав: «Державець не повинен мати іншої мети, іншої думки, ніякої справи, яка стала б його ремеслом, окрім війни, її порядків і правил, бо це – єдине ремесло, гідне властителя» [8, 455]. У політичному житті питання війни чи миру залежало від того, які способи розв'язання конфліктних ситуацій вважали кращими. Війна ставала іноді виправданим і необхідним засобом. Як зазначав Н.Мак'явеллі, ухиляння від війни, коли її загроза вже назріла, лише збільшує безлад: «ніколи не слід допускати розвиватися неладу з бажанням уникнути війни: вона не усувається і тільки на шкоду тобі ж таки відкладається» [8, 476]. Нейтралітет є частогусто шляхом до поразки: «той, хто тобі недруг, домагатиметься від тебе нейтралітету, а той, хто тобі друг, проситиме твого відкритого виступу зі зброєю» [8, 477]. Нерішучість у ставленні до війни нерідко призводила володарів до поразки.

Аргументи на користь війни іноді мали й культурологічний вигляд. Доволі екзотичні думки щодо цього висловив Ф.Ніцше: «Досі нам невідомі інші засоби, які могли б так само сильно і вірно, як всяка велика війна, вселяти у слабшаючі народи таку грубу похідну енергію, таку глибоку безособову ненависть, таку холоднокривність вбивці зі спокійною совістю, такий загальний організований запал до знищення ворога, таку горду байдужість до великих втрат, до власного життя і до життя близьких, таке глухе, подібне до землетрусу, тремтіння душі; тут пробиваються джерела та потоки, які, хоч і котять із собою каміння і всяке сміття та нищать поля ніжних культур, згодом, за сприятливих обставин, з новою силою приводять до обертання механізми духовної майстерні» [10, 449,450]. Ця «правда життя», на жаль, знайома багатьом поколінням. Війна спрощує стосунки людей, прибирає умовності та скидає маски з облич. Люди стають більш відвертими. Як твердить Ф.Ніцше, «на користь війни можна сказати: ...вона варваризує людей і тим робить їх більш природними.... людина виходить з неї більш сильною для добра та зла» [10, 433]. Війна немов виводить на поверхню зазвичай приховану мотивацію. В умовах війни агресія і злість природні. Обриси людського випрошуються, сором відступає, людяність, совісливість оголюються у їх правдивості чи нищоті. Така тверезість могла б справді очищати обрії світу, коли б війни не відбувалися в ідеологічному угарі, не супроводжувалися тотальною брехнею, яка суперечить п'яному відчуттю правди,

оновлення та потрясіння застарілих цінностей, сповідуюваному провісником ідеалу надлюдини.

Мораль та релігія впродовж історії також не зупиняли людство від воєн. У минулому релігійні спільноти воювали частіше від сучасних, переважно атеїстичних. Хоча більшості релігій важко виправдати вбивства, до яких неминуче призводять війни, їх пояснювали, як менше зло. Відповідальність за зло переносили назовні, у світ. З погляду теологів, світ, звісно, лежить у злі. А завдання духовної та світської влади – це зло обмежувати. Тож війна могла виступати засобом збереження світу та боротьби зі злом. Як писав М.Лютер, «там, де меч не захищає і не оберігає мир, має все, що живе на землі, загинути через розбрат. Тому війна – це не що інше, як маленький короточасний розбрат, який запобігає довічній необмеженій ворожнечі; маленьке нещастя, яке не дає статися більший біди» [7, 186]. Отже, війна постає і світським, і навіть релігійно незаперечним обов'язком людини.

Світові релігії і сучасні секуляризовані спільноти виправдовують захисні війни. Але й завойовники не є відвертими у своїх мотивах і вдаються до моральних аргументів на користь воєн. Агресор подає війну своєму оточенню та світові як вимушений засіб захисту інтересів власної держави, прав пригноблених меншин чи майбутнього всього людства. Свідками такої казуїстики ми є до наших днів. Як наслідок можливе те засліплення, коли рядові учасники подій не осягають справжнього значення того, що відбувається. Тому керманичі сторони агресора несуть відповідальність не лише за свою нещирість або й фанатизм. На їхній совісті насамперед – людські життя, кинуті в горнило протистоянь.

Моральні аргументи, на жаль, широко використовуються як зброя війни. У царину свідомості людей втручаються під виглядом укріплення моралі або сіяння сумнівів щодо її вимог. Так брехня руйнує загальнолюдські підвалини світу. Вона виявляється не лише у приховуванні фактів, але здебільшого у їх перекрученні. Існує мова брехні, що витворює викривлену картину самого світу. Цю мовну механіку, що підтримує існування псевдореальності, доводиться бачити у повідомленнях засобів масової інформації. Так, відомий нам потік брехні, що його застосовує агресор у сучасній війні з Україною, насправді скроєний за зразком геббельсівської пропаганди. Діє не лише правило «що більша брехня, то швидше у неї повірять». Пропаганда спрямовується не тільки на

зовнішній світ. Хитрість маніпуляції свідомістю полягає також у намаганні посилити моральну сліпоту в свідомості представників країни-агресора, у самих виконавців злочинних дій.

Так, наприклад, сумління нацистських злочинців їхнє керівництво намагалося заглушити адміністративним мисленням. Х.Арендт у своїй книзі «Банальність зла», аналізуючи бюрократію нацистської Німеччини, зокрема зазначала, «що факт “наказів згори”, навіть коли їх незаконність є “явною”, може значно порушувати функціонування людського сумління» [2, 340]. Через це виконавці злочинів убачали в своїх жертвах не людей, а предмет порядкування відповідно до наказів. Вони діяли механічно. Вони мали обов'язки. Ще одним із засобів маніпуляції свідомістю підлеглих агресора є запровадження мовних правил, коли певні злочинні речі позначають акуратними технічними термінами. Х.Арендт навела приклади застосування оманливої мови стосовно депортації та знищення нацистами євреїв та інших народів до початку та під час другої світової війни. Так, за встановленими правилами листування в Райху, депортація мала називатися «змінною резиденції». Для тих, кому було призначено відбутися в місця їхньої ліквідації, це переміщення називали «переселенням», «роботою на Сході». А саме знищення та його синоніми «вбивство», «ліквідація» замінялися на «евакуацію» або ж словосполучення «особливе ставлення» та «остаточне розв'язання». Ці «терміни» призначалися не так для жертв, як для організаторів тих злочинів. Х.Арендт писала: «Загальний ефект цієї мовної системи повинен був не утримувати цих людей у невіданні стосовно того, що вони робили, а запобігти ототожненню цього з їхнім колишнім “нормальним” розумінням вбивства і брехні» [2, 117]. «Ідеальний суб'єкт “мовних правил”», прикладом якого був для Х.Арендт нацистський функціонер Адольф Айхман, схилявся повсюдно до виростання кліше та заялжених виразів, відзначався «нездатністю до звичайної мови» [2, 117].

Навіть саме поняття людяності застосовується для маніпуляцій суспільною свідомістю. Наведемо приклад з тексту цитованої книги, де автор посилається на меморандум, адресований Айхману одним із його підлеглих. Документ повідомляв, що «найближчої зими євреїв більше не буде чим годувати», і містив пропозицію, чи «не було б людянішим швидше вбити тих із них, хто не міг працювати. Це в будь-якому разі було би прийнятнішим, аніж дозволити їм померти з голоду» [2, 127]. Цю тезу хотілося б посилити ще одним

посиланням: «Жодне з різних “мовних правил”, які старанно вигадувались, щоб вводити в оману та приховувати, не мало настільки кардинального впливу на ментальність убивць, ніж цей перший воєнний декрет Гітлера. в якому слово “вбивство” замінила формула “надати милосердну смерть”» [2, 141]. Таке «милосердя» автоматично ставало чимось схожим на прояв людяності.

Підлість злочинців, як відомо, не має меж. З досвіду зіткнень з дрібним криміналітетом багато хто знає, що ті розраховують на людяність їхніх потенційних жертв, тобто на прояви доброзичливості, чуйності, довірливості. А великі злочинці апелюють до моральних понять, наприклад, до захисту прав та свобод людей і цілих народів. Звичайно, щодо тих, від кого треба захищати «скривджених та поневолених», застосовуються, за всіма правилами, мовне кліше – вони стають «хунтою», «фашистами» і т.ін. Скільки воєн та злочинів вчинили і чинять тепер під виглядом миротворства! Так само, як колись відправляли залізною рукою до комуністичного раю, тепер зганяють до спільноти вірних певної релігії, до «руського» чи інших «праведних» світів. Звісно, щоразу поділ на людей та «нелюдей» – «невірних», «жидів», «бандерівців» і т.ін. – слугує за дозвіл не вважати цих «інших» за тих, щодо кого діють моральні правила. Для держави агресора важливо, чи вдасться їй зберігати сукупність власних індивідів, для яких загальнолюдський вимір не існує, для яких інший – ворог або «нелюдь». Тим часом для існування держави, що захищається, важливо, чи лишиться критична маса особистостей, які здатні лишатися собою і бути основою для громадянського опору.

Осмислюючи досвід війни, Х.Арендт вбачала в аргументі збереження чи нищення людського буття критерій розрізнення добра і зла, спрямований проти спроб правового виправдання злочинців, що діяли відповідно до законів та наказів своєї держави і заспокоювали своє сумління, ховаючись за евфемізми. Той, хто своїми довольними діями або діями за наказом, підважує основи буття людства, є злочинцем. Не має виправдання той, хто руйнує світ інших людей, «дбаючи» про благо своєї країни чи слухняно виконуючи розпорядження свого керівництва. Теза, яку наводить Х.Арендт, промовиста й чітка: «в політиці покора та підтримка – одне й те саме» [2, 323].

Війна за людяність

Напевно, ніщо не зіштовхує і не єднає у випробуваннях так багато різних людей, як війна. Людяність, або ж саме її відсутність, тут не приховати за етикетом. Вона є тим виміром особистісного буття, який лишається попри руйнування звичних стереотипів поведінки і повсякденних моральних уявлень. Так само й голос совісті все ж промовляє до «людини» у кожному з нас, де б ми не були, як би нам не було. Саме наше ставлення до інших як людей у світі втримує моральний вимір і можливість судження про злочинні дії під час війни. Існує вища міра обов'язку понад статутами та виконанням наказів. Для кожної людини має настати момент розуміння, де пролягають межі, сумісні з буттям у людському світі.

Можна сказати, що війна деморалізує частину суспільства, але водночас і зміцнює суспільну мораль. Одних вона прирікає на особисту поразку, іншим дає сили виявити гідність. Хтось вистійть, і якщо не переможе, то хоча б залишиться до кінця вірним собі, своїм ідеалам, своїм ближнім та країні. Інших ситуація війни змінить так, що вони втратять здатність до опору. Як свідчить про досвід другої світової війни В.Франкл, у концтаборах виживали часто не найбільш фізично витривалі люди, а ті, хто мали моральні переконання і зберігали свій внутрішній світ [14, 153]. Однак проблема не тільки в тому, щоб пережити війну, не втративши людську подобу. Саме припинення ворожнечі можливе за умови знаходження тих горизонтів людяності, які б могли бути спільними для противборчих сторін. Якщо кожен із воюючих народів залишиться на своїх довоєнних та воєнних моральних позиціях, вогонь протистояння тлітиме до нового спалаху.

Чеський філософ Ян Паточка, міркуючи на тему вже згаданого нами античного уявлення про космічне значення війни, зазначає, що в ширшому за військові дії сенсі саме «полемос», життя у суперечці, є можливістю порозуміння. Не випадково полеміка є основою існування полісу. Влада, яка склалася на розв'язанні суперечностей, є такою, що все знає і бачить. Адже *fronesis*, порозуміння, за характером речей не може виникнути інакше, як із суперечки. Тому, зрештою, «*Polemos* не є спустошливою пристрастю дикого вершника, вона є творцем єдності. Єдність, закладена нею, є глибшою за будь-яку ефемерну симпатію і коаліцію інтересів; у потрясінні даного смислу зустрічаються суперечності і творять тим самим новий спосіб буття людини – можливо, саме той єдиний спосіб буття,

який у вихорі світу дає надію: спільноту приголомшених, але убезпечених» [11, 250]. Війна закінчиться, коли приголомшені нею осягнуть спільність людської ситуації, тобто коли люди, що опинилися з протилежних боків, зможуть стати людяними взаємно. Але цей набуток людяності, світ її смислів потрібно оберігати, принаймні раціонально відтворювати умови його існування, та ставати на заваді небезпеці його руйнування. Досвід війни, її осмислення спонукає не спати у благій повсякденності, а бути відкритими, за висловом Я.Паточки, «для того, що стрясає» [11, 251].

Проте поки війна триває, наше майбутнє залежить від здобутої у випробуваннях зрілості, особистісної та суспільної. Багато зусиль спрямовано агресором на викорінення у жертви-ворога любові до свого краю, на позбавлення відчуття власної спільноти. При цьому діє розрахунок перемогти не кількістю вбитих людей, а через руйнування життєвого світу і подолання можливості громадянського опору. Відповідним має бути й спосіб захисту. У першу чергу потрібно усвідомити сенс боротьби не лише за себе, але й за свою землю, народ, державу. Лише разом можливо зберегти простір людського життя і для кожного свою людяність. Саме цінності братерства, гідності, любові до своєї землі і поваги до власної держави дають можливість відчувати себе людьми і мати надію на майбутнє. У цих засадах полягає здатність утримувати універсальний горизонт людяності, який дійсно об'єднує на ґрунті спільного світу. Тут, у цьому вимірі, відбуваються основне протистояння і боротьба добра та зла.

Ця боротьба спрямована на захист людяності й бере сили у ній самій. Справою людства, громадськості є відтворення людяності у суспільній та індивідуальній свідомості. Це неможливо зробити механічно, за наказом, як не проникнути з примусу й у часто слабке та мінливе людське сумління. Проте відповідальність свідомих громадян, політиків, діячів культури полягає в тому, щоб простір людського співжиття був убезпечений від сліпоти людини до інших, хто поряд, щоб кривда, заподіяна іншому, відчувалася як нищення людського буття у світі.

Знову повернемося до теми покликання, заклику до людяності. Ми чуємо його зі світу, який постає з нашої відкритості іншим, «яка, по суті, є передумовою «людяності» у всіх значеннях цього слова» [4, 38]. У книзі «Люди за темних часів» Х.Арендт пише про важливість щирого звернення до іншого. Світ є людським «тоді, коли стає предметом розмови.... а в процесі такого говоріння ми саме і

вчимося бути людяними» [4, 49]. Цей світ існує завдяки готовності його розділити, подарувати іншому. Саме про це йдеться у згаданій книзі Х.Арендт: «Ту людяність, яка реалізується у дружній бесіді, греки називали “філантропією”, “любов’ю до людей”, оскільки вона виявляється у готовності розділити світ з іншими людьми» [4, 49]. Кожен переживає ці слова у ситуаціях свого сьогодення.

Як показує сучасний досвід, війна спонукає людей доброї волі до дій, до виявлення нечуваної для повсякденності жертвовності та доброчинства. Допомога війську, піклування про поранених, про тих, хто втратив свої домівки, – це справді «готовність розділити світ з іншими». Людяність передається іншим, їм знову дарується відчуття дому, рідної землі. Особливо це стосується біженців. Тим багатьом переселенцям, хто був змушений покинути своє село чи місто, потрібно відчутти ґрунт під власними ногами, збагнути те, що є громада співвітчизників, що існує держава, яку потрібно разом захищати. Лише так відтворюється спільний світ і зберігається людяність. Не кожен має в собі самому осердя, таке бажання вижити, щоб віднайти місце, де знову він вкоріниться у людському світі. Так, потрібна допомога, гостинність. Ті люди, що вчора були лише сусідами, тепер є господарями, які дають притулок. З їхньої людяності і відроджується світ.

Виявляючи людяність під час війни, ми відповідаємо на поклик до захисту спільного світу. Цей світ, не як глобальна абстракція, а як життєвий світ кожного з нас, є простором співіснування, спілкування з людьми, які поряд, з якими ми поділяємо свою землю. У «Джерелах тоталітаризму» Х.Арендт пише, що права людини не означають нічого іншого, ніж «право мати право». Реалізація цієї можливості пов’язана з правом людини перебувати у своїй спільноті, яка і є її місцем у світі [3, 346,347]. Місце буття людини – серед інших людей – це також її домівка, її земля, її країна. Без права на власну державу, землю, людина не належить до людства як глобальної спільноти. Тому боротьба за свій край, свою спільноту, а тобто й за свою державу, це й боротьба за право бути людиною. Ніхто не знає цього краще, ніж народи, що пережили бездержавність. З цього досвіду походять слова: «Виявляється, що людина може втратити всі так звані права людини, не втрачаючи своєї сутнісної якості як людина, своєї людської гідності. Лише втрата держави сама по собі викидає її з людства» [3, 347,348]. Боротьба за власне право бути громадянином своєї країни під час війни тотожна захисту людяності.

Війна випробовує нас на людяність. Здається, немає нічого більш руйнівного, ніж ті численні смерті, які несе з собою війна. Ми звикаємо до новин про загибель людей, але не стаємо байдужими. Ми вчимося жити попри це. Думка про власну смерть, яка раніше чи пізніше настане, на тлі багатьох смертей співгромадян вже мало сприймається. Проте є ближні, хто живий, кого ми любимо, є наша земля, є мрії. Їх ми не хочемо втрачати. Є також військове братство, коли за порятунок товариша ризикують своїм життям. Тож є місце для людських почуттів. І, напевно, в час війни людяності не стає менше. Змінюються лише її вимоги. Людський світ – це не будинки чи планета, це простір поміж нами, що твориться й утримується нашим ставленням до інших людей, нашою гідністю бути серед них. Поки нам не байдужі ті, хто з нами й проти нас, ми виявляємо людяність у світі. Війна лише загострює цю відповідальність, підвищує вимоги до кожного з нас.

Війна – це спроба колонізації життєвого світу, коли агресор не вважає нас за людей, що мають право на власний дім, землю, мову, вибір. У кожного є можливість боротися чи підкоритися. Ця боротьба – не лише в плоті, але і в свідомості, за те, що має значення для нашого буття у світі. У певному сенсі вона ніколи не завершиться. Але одна справа протистояння світоглядів, інша – нищення тих, хто обирає власний шлях, хто бореться за свою свободу. Перемога у теперішній війні в Україні може бути одна для всіх, як спільним є й світ. Захист своїх ближніх, своєї землі і держави, якою б недосконалою вона не була, – це збереження того світу, в якому і яким живуть ті, кого ми любимо і знаємо. Це й наша гідність бути серед інших народів світу. Це більше, ніж особисте існування.

Бути людиною – означає мати право на власний світ, жити за своїм вибором і не погоджуватися на рабство.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. У понятті “crimes against humanity” слово “humanity” можна перекладати по-різному: людство, людяність чи гуманізм. Власне тому українською можливо чути й «злочини проти гуманізму» або «злочини проти людства».
2. *Арендт Х.* Банальність зла. Суд над Айхманом в Єрусалимі. – К. : Дух і літера, 2013. – 367 с.

3. *Арендт Х.* Джерела тоталітаризму. – К. : Дух і літера, 2002. – 539 с.
4. *Арендт Х.* Люди за темних часів. – К. : Дух і літера, 2008. – 320 с.
5. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. – СПб. : Наука, Ювента, 1998. – 315 с.
6. *Левінас Е.* Між нами: дослідження думки-про-іншого. – К.: Дух і літера, 1999. – 312 с.
7. *Лютер М.* Могут ли воины обрести Царство Небесное // Лютер М. Время молчания прошло: Избранные произведения 1520–1526 гг. – Х.: Око, 1994. – С.181–224.
8. *Мак'явеллі Н.* Державець // Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки; Державець. – Харків : Фоліо, 2013. – С.415–487
9. *Мулярчук Є.* Е.Левінас: урок буття «для іншого» // Філософські діалоги'2013. – Випуск 7. «Толерантність та діалог в сучасному світі». – К., 2013. – С.229–236.
10. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1996. – С.231–490.
11. *Паточка Я.* Негативний платонізм; Вічність та історичність; Єретичні есе про філософію історії. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 374 с.
12. *Солов'єв В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия // Солов'єв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1990. – С.47–580.
13. *Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1.* – М.: Наука, 1989. – 576 с.
14. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
15. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. – М. : Республика, 1994. – 447 с.
16. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М. : “Ad Marginem”, 1997. – 452 с.
17. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 221–238.
18. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С.191–220.
19. *Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – Эпоха просвещения.* – М. : Политиздат, 1991. – 461 с.
20. *Щюц А., Лукман Т.* Структури життєсвіту. – К. : Український центр духовної культури, 2004. – 560 с.
21. *Levinas E.* Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas. – Stanford, California: Stanford University Press, 2007. – 309 p.
22. *Levinas E.* Of God Who Comes to Mind. – Stanford, California: Stanford University Press, 1998. – 212 p.
23. *Levinas E.* Otherwise than Being or Beyond Essence. – Pittsburg, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2004. – 205 p.

Мулярчук Є.І. Життєсвіт людяності: повсякденність та час війни.

Людяність як елемент життєвого світу переважно не піддається рефлексії. Це – виявлення самозрозумілої людської сутності в стосунках з іншими людьми, а також стосовно природних істот та світу ідеалів і вірувань. Бути людиною – це виявляти певне ставлення до себе та до інших – співчуття, повагу, любов, доброту, гідність, щирість. Людяність не є однією з чеснот, вона є буттєвою основою суспільної моралі та особистісної моральності, тим надлишком доброти, на який спираються будь-яка моральна норма та обов’язок. Людяність є життєвим світом для звичаїв, моралі і особистої моральності. У повсякденності людяність існує майже непомітно, як звична атмосфера ввічливості, доброзичливості поміж членами суспільства. Але в часи воєн та гострих соціальних конфліктів, коли підважуються норми моралі, і особистість опиняється на межі втрати себе та світу спів-буття, людяність стає тим опертям, що дає змогу зберегти особистісну ідентичність, моральне ставлення до інших і віднайти горизонти порозуміння у світі.

Ключові слова: людяність, життєсвіт, мораль, повсякденність, війна, злочини проти людяності, спів-буття, буття для іншого, совість, покликання.

Мулярчук Е.И. Жизненный мир человечности: повседневность и военное время.

Человечность как элемент жизненного мира преимущественно не поддается рефлексии. Это – проявление самопонятной человеческой сущности в отношениях с другими людьми, а также в отношении природных существ, мира идеалов и верований. Быть человеком – это проявление определённого отношения к себе и к другим – сочувствия, уважения, любви, доброты, достоинства, искренности. Человечность – не одна из добродетелей, она является бытийной основой общественной морали и личностной нравственности, тем избытком доброты, на который опирается любая моральная норма и долг. Человечность является жизненным миром для обычаев, морали и личностной нравственности. В повседневности она существует почти незаметно, как привычная атмосфера вежливости, доброжелательности между членами общества. Но во время воєн и острых социальных конфликтов, когда подрываются моральные устои и личность оказывается на грани утраты себя и мира со-бытия, человечность становится той опорой, которая даёт возможность сохранять личностную идентичность, нравственное отношение к другим людям и находить горизонты взаимопонимания в мире.

Ключевые слова: человечность, жизненный мир, мораль, повседневность, война, преступления против человечности, со-бытие, бытие для другого, совесть, призвание.

Muliarchuk Yevhen. The living world of humanity: everyday life and wartime.

Humanity as an element of the living world is usually not subjected to reflection. It is a manifestation of self-evident and understandable essence of human being in the relations with other people and concerning natural beings as well as ideal world. To be human means to reveal a definite attitude towards oneself and the other people, namely compassion, respect, love, goodness, dignity, sincerity. Humanity is not one of the virtues. It is an existential foundation of social and personal morality. And it is that excess of kindness on which every moral norm and obligation are based. Humanity is a living world for mores, public and personal morality. Humanity in the everyday life exists unnoticeable as that habitual atmosphere of politeness, benevolence among the members of society. However, in the time of war and sharp social conflicts, which undermine the foundations of morality and when the person appears on the verge of losing own identity and of coexistence with the others, humanity appears as the basis of personal survival and of the maintenance of moral relation towards the other people as well as enables to find the prospects of mutual understanding in the world.

Key words: humanity, living world, morality, everyday life, war, crimes against humanity, coexistence, existence towards the other, conscience, calling.

*Р.А.Горбань,
кандидат філософських наук,
доцент Косівського інституту прикладного
та декоративного мистецтва ЛНАМ*

КАТЕГОРІЯ «РОЗУМІННЯ» В ПЕРСОНАЛІСТИЧНІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ ЧЕСЛАВА СТАНІСЛАВА БАРТНІКА

У науковому дискурсі сьогодення герменевтика як теорія і методологія інтерпретації займає одну з провідних позицій, адже її здобутками послуговуються практично всі галузі гуманітарних наук. Оскільки інтерпретація є неодмінною складовою, формою і способом функціонування філософського знання, то розробка різних аспектів герменевтики як філософської дисципліни має суттєве значення для подальшого розвитку філософських наук, у тому числі релігієзнавства і богослов'я. Наш сучасник, католицький теолог і філософ-персоналіст, польський професор Ч.С.Бартнік визнає ключову роль герменевтики в системі наукового знання та присвячує їй трактат «Персоналістична герменевтика» (1994), в якій у персоналістичній площині герменевтики постає як універсальне знаряддя пізнання світу і людини, завдяки чому відкриваються особова світ й особове першооснова дійсності.

Українськими дослідниками концепція герменевтики польського філософа-персоналіста не розглядалась, як і в цілому система його реалістичного універсального персоналізму. З огляду на це перед нами стоїть завдання ввести в контекст вітчизняного релігієзнавства ім'я Чеслава Станіслава Бартніка та представити один із аспектів його персоналістичної герменевтики, а саме категорію «розуміння».

У розбудованій цим мислителем герменевтиці однією з визначальних категорій є «розуміння», що означає – опанувати розумом суть речей і явищ, встановити зв'язки між ними й дійти об'єктивних висновків у формі тверджень. Оскільки це можливо лише за допомогою інтелекту особи, то розуміння має особовий характер. Отже, розуміння слід розглядати як персоналістичну категорію, яка закорінена в особі та служить їй і її розвитку. Особа започатковує будь-яке пізнання, через розуміння вона пізнає буття, зокрема і своє власне,

тобто процес розуміння відбувається через особове буття людини. Тому, згідно з персоналізмом, розуміння – це акт особи, її самореалізації в містерії буття та заглиблення в суть іншого буття в його існуванні, формі, змісті й відношеннях до іншого особового буття чи явища.

Процес пізнання і розуміння здійснюється у формі відкривання й усвідомлення основних понять до поступового досягнення їх глибинного сенсу. У цьому важливу роль відіграє розум як інтелект, відчуття, сприйняття, але додаткове значення мають й інші складові структури світу особи: воля, оцінювання, емоції, дія, слово. Як зазначає Ч.С. Бартнік у статті «Особа і розум» (1992), увесь світ особи бере участь у «розумінні буття», «відкриванні знаків і символів, поміщених у світі», хоча фундаментальне значення в цьому процесі має розум [4, 8]. Адже коренем слова «розуміння» є «розум», що означає – він є основою формування розуміння.

В герменевтичній концепції розуміння набуває значення правильного сприйняття змісту і форми знака, закладеного в предметі чи явищі людською особою, яка діє за допомогою розуму. Якщо звичайне, просте розуміння виникає і здійснюється у площині елементарного рівня людини у механічний спосіб, то розуміння глибинного, наукового характеру відбувається у площині особи у творчий спосіб. При цьому йдеться, за словами католицького філософа, про «процес творення та формування самої особи» [5, 383]. Звідси випливає, що процес пізнання та розуміння також має подвійну дію і значення. Правдиве розуміння може відбутись лише у площині особи, оскільки тільки особа може здійснити повне розуміння буття, в тому числі власного. Реляційна основа людської особи, яка формує зміст її буття, стає в цьому випадку фундаментальним чинником, що творить основу процесу розуміння. Найважливішим при цьому, як виявляється, є розуміння світу особи як центрального буття дійсності. Тому згадана реляція однієї особи завжди спрямована на реляцію до іншої особи. Важливими посередниками в цьому процесі виступають мова, слово, спілкування, які відіграють медіальну роль. Звідси розуміння постає як знаходження суті вислову, знака, слова, встановлення змісту явища чи речі та їх основних реляцій, на головному місці з-поміж яких – особова реляція. Розуміння можна сприймати також як пізнавально-інтелектуальний контакт особи з річчю – через сприйняття останньої, ставлення до неї і взаємодію з нею. Тут має зна-

чення і вплив сама пізнана річ (буття, символ, знак) через пізнання її сутності та сенсу, оскільки особа співвідносить зрозумілу та пізнану річ зі своїм особовим світом, індивідуальним і суспільним. Людина пізнає та відкриває правду про щось за взірцем свого особистісного буття, але кожна з форм особового пізнання (індивідуальна і спільнотна) відкриває й розуміє світ по-своєму.

У традиційному підході головна роль у пізнанні належить індивіду. Однак, на думку Ч.С.Бартніка, це занадто вузьке й обмежене бачення, позаяк своє особове буття мають спільнота, суспільство, група осіб, які спільно щось сприймають, пізнають, відкривають. Такий погляд поділяють й інші філософи, зокрема В.Вундт, Е.Дюркгейм, П.Тейяр де Шарден, В.Джонсон, Б.Берр.

У спільнотному відкриванні значення і сенсу виявляється спільнотне «Я», що дає змогу формуватися іншій, специфічній системі пізнання та розуміння. Ч.С.Бартнік стверджує, що колективне розуміння, як і індивідуальне, полягає у відкритті сенсу, але передовсім загального, сукупного, спільного, об'єднаного, яке б мало значення для спільноти осіб [3, 177]. У такому розумінні відкриваються спільна правда, принципи творення спільноти та реалізації особи у спільноті. У цій площині спільнота також має відносини з об'єктом, який вона намагається пізнати, вникаючи в його сутність. Спільнота знаходить своє спільнотне «Я», власну дійсність, відкриваючи форми і зміст буття, спираючись на мову і слово, внаслідок чого й формується та розвивається суспільна прагматика. Тож спільнотне герменевтичне розуміння стає виявом правильного відкриття знака, хоча польський персоналіст надає першість індивідуальному розумінню, як вагомішому, зазначаючи, що не можна при цьому відмежовувати індивідуальну особу від спільнотної, оскільки вони взаємопов'язані. Унаслідок цього можна говорити про взаємозалежність і взаємозв'язок та органічну цілісність обох форм розуміння – індивідуального і спільнотного.

Розуміння має певні риси й поля здійснення, які польський науковець назвав «структурами». Він звертає увагу на аспект актуалізації особи, яка здійснює процес розуміння. Йдеться про реалізацію особи за допомогою розуміння, а воно задіює всі сили, структури та властивості особи, котрі активізуються й набувають особливого динамізму. У цей спосіб особа розвиває й здійснює себе. Розуміння створює можливість реалізації особи, відкриває їй горизонт дослідження, досягнення дійсності. Тому другим аспектом є власне горизонт

розуміння, на який покладається цілість охоплюваної площини та сфер відкривання, пізнання, дослідження. Особа спостерігає все в комплексі, маючи загальне бачення певних речей, бере до уваги й оцінює різні площини чи ділянки, відкриваючи їх сенс. Кожному процесу розуміння передує початкова дія. Людська особа, маючи загальне бачення речі, починає заглиблюватись у неї, поступово відкриваючи її значення. Тут розпочинається дія площини герменевтичного пізнання, тобто загального зіставлення й оцінювання елементарних речей, які згодом, за умов повноцінного процесу розуміння, (заглиблення) дають змогу відкрити основні принципи і поняття.

Наступним важливим аспектом процесу розуміння Ч.С.Бартнік вважає об'єктивність і суб'єктивність пізнання речі. Людина, включаючи в дію все своє єство, відкриває суть речі згідно з притаманними йому індивідуальними властивостями, тож різні особи можуть по-різному бачити і відкривати правду речі. Хоча завдяки однаковій особовій структурі люди можуть випрацьовувати спільне, об'єктивне бачення природи та суті речей. Отже, група осіб може відкривати об'єктивну правду про щось. Це набуває рис узагальнення, спільного бачення й розуміння всіма особами певних речей чи явищ. Усе це можливо завдяки містерії особи.

В інтерпретації Ч.С.Бартніка розуміння постає також як спілкування людини зі світом і людини з людиною. Головним є міжособове спілкування, за допомогою якого можливе більш повне й об'єктивне відкриття правди про речі. І вже за допомогою світу речей, неособового буття і в ньому, відбувається зустріч, спілкування особового буття з іншим особовим буттям, відкривання світу особи. Одна особа звертається до іншої за посередництвом реального світу, відтак стає можливим «обмін розумінням» певних речей, знаків, ідей. У цей спосіб відбувається відкриття власного особового світу й обмін особовими світами та віднаходження спільного, об'єктивного сенсу. Такий обмін – «обмін розумінням» здійснюється як між окремими особами, так і між спільнотами осіб.

Характерною рисою розуміння є те, що завдяки йому стає можливим особовий контакт, який будується на спілкуванні за допомогою мови, яка теж відбувається на основі розуміння. Порозуміння й обмін пізнаним уможливорює виникнення мови та її розвиток шляхом збагачення новими словами, значеннями, поняттями. Подібно до цього відбувається контакт єства з річчю, коли особа пізнає, з'ясовує, намагається зрозуміти річ. За допомогою мови стає можливим розу-

міння світу та розуміння людини людиною. Але й мова стає зрозумілою завдяки тому, що хтось когось розуміє. Розуміння входить углиб особи, розвиває і збагачує її, відкриває значення символів, знаків, ідей, виражає його у поняттях. Адже розуміти може лише особа, тільки вона генерує остаточне бачення сенсу. За Бартніком, особа концентрує в собі весь світ розуміння, дає йому існування. Водночас «кожне розуміння і його процес містить у собі увесь особовий світ, зосереджує в собі особу» [3, 180].

У своїй концепції філософ виходить із загального поняття «розуміння», яке постає як особове розпізнавання дійсності, такої, якою вона є у своїй сутності та «в контексті позитивної реляції дійсності до особи» [3, 180]. Відсутність спілкування, обміну думками засвідчує брак розуміння. Тільки останнє дає належну й об'єктивну можливість і площину контакту особи зі світом та із самою собою. Якщо контакт призвів до негативного наслідку пізнання, тоді має місце непорозуміння. Якщо хтось навмисно висловив неправдиве розуміння речі, тоді маємо деформоване розуміння, яке негативно позначається на особовому світі людини і шкодить йому. Розуміння повинно відповідати суті речі, її об'єктивному стану.

Розуміння має не лише складну структуру, а й різні форми та види, багато з яких опрацював польський дослідник, хоча герменевтики розглядають лише загальне значення цього поняття.

Першим у концепції Ч.С.Бартніка є розуміння реїстичне, в основі якого – спостереження дійсності через речі. Це – найбільш поширене сприймання світу людиною. Людина розуміє тоді, коли усвідомлює річ, її зміст, сутність і значення. Реїстичне розуміння відбувається тоді, коли річ сприймається безпосередньо, без потреби додаткового заглиблення. Вторинне розуміння відбувається, коли річ містить у собі додаткове, приховане значення, зміст, ідею, символіку.

Наступний вид розуміння – персональне, яке передбачає, що предметом розуміння стає особа. Бартнік вирізняє його підвиди: а) безпосереднє, пряме, коли людина розуміє іншу, усвідомлює, що з нею та що в ній відбувається; б) опосередковане – здійснюване за допомогою мови, спілкування. Важливим для цього виду є зрозуміння іншої особи, яка щось виявляє, дає «знаки», бажає чимось поділитись. Важливим також є розуміння людиною форми і змісту знаків, що їх намагається дати інша особа. Поряд з цим існує пізнавальне розуміння, завдяки якому особа сама (без нікого, без нічого) пізнає, відкриває щось. Для герменевтики головним є

реїстичне, практичне, очевидне пізнання. Натомість для персоналістичної герменевтики визначальним стає сенс, який особа вкладає в «знак», автором якого вона виступає: слово, образ, картина, речення, жест, вчинок. Тут принциповим є прочитання, відкриття та розуміння знака особи.

Інший вид розуміння – це саморозуміння через рефлексію. Він найбільш важливий з погляду персоналістичної герменевтики, позаяк має найбільш персональний характер. Бартнік розрізняє: а) розуміння себе самого, свого внутрішнього світу, висловів, проявів; б) здатність замислюватись над процесом розуміння у власній особі, самоусвідомлювати розуміння. На думку католицького мислителя, цю здатність слід вважати інтелектуальною інтуїцією, «заглибленням інтелекту в самого себе, яке можливе завдяки людському єству» [3, 181]. Людське єство керує всіма внутрішніми процесами, в тому числі і саморефлексією. Тому завдання герменевтика-персоналіста полягає в умінні заглиблюватись у свою суть з метою дослідити і зрозуміти себе як особу.

Важливу роль, на думку польського персоналіста, відіграє історичне розуміння: розуміння історії, історичного процесу та його значення. Ця теза чітко простежується не лише у Ч.С.Бартніка, а майже в усіх персоналістів. Ідея історичного згенерувала такий напрям філософської думки, як історіософія. Герменевтика, оперуючи історичними текстами і пам'ятками, зазвичай досліджує те, що вже відбулося. Кожна подія, знак, речення, слово, здійснюючись, стає минулим. З цієї перспективи те, що відбулося, підлягає найкращому пізнаванню та розумінню. Для герменевтики важливо з'ясувати суть минулого та його значення для теперішнього.

Розуміння вкорінене в мові, яка, на перший погляд, здається найпростішим способом порозуміння, відкриття значення «знаків», закладених у реченнях, думках, висловах. Але все залежить від складності мови, тексту, змісту висловів і речень. Кожна сфера і площина мови вимагають специфічного розуміння, але будь-де важливо розуміти вислів як такий. У цьому контексті постає проблема «розуміння мови» як здатності особи віднаходити специфічний внутрішній сенс висловлювання.

Польський філософ-персоналіст вирізняє також прагматичне розуміння як здатність практичного застосування того, що людина розуміє. Тобто те, що людина зрозуміла теоретично, слід застосувати практично – як засвоєний принцип чи дію.

Окрім основних видів розуміння, Ч.С.Бартнік розрізняє три види початкового розуміння – своєрідні етапи, які передують безпосередньому процесу розуміння: 1) еволюціоністичний – період, коли тільки почала формуватися людська «розумна істота» (антропоїд); 2) психологічний – період, який передує стану раціонального мислення; 3) герменевтичний – коли конкретне розуміння слова, речення, опису зумовлене внутрішніми задатками особи (властивостями, вмінням, рівнем розвитку, знанням, освітою).

Ч.С.Бартнік розглядає розуміння також як акт, процес і стан. Адже можна щось осмислити відразу, блискавично або у процесі роздумів і пошуку; врешті розуміння як досвід, здобутий у процесі пізнання, стає станом. На переконання філософа, розуміння також буває простим і багатоаспектним, залежно від формулювання речення, вислову, думки. Воно може містити одну-єдину думку чи значення або багато ідей і значень. Може йтися також про розуміння певне і правдоподібне. Бартнік вважає, що існує дуже мало абсолютно певних, чітких та однозначних розумінь. Зазвичай речі, явища чи поняття мають багато значень, аспектів, площин; деякі речі чи явища мають лише гіпотетичний сенс, перебувають у площині правдоподібності. Він виділяє також розуміння об'єктивне і суб'єктивне. Окрім цього, існує розуміння індивідуальне і суспільне. Індивідуальне є базовим, фундаментальним, але важливішим виявляється суспільне як сума індивідуальних розумінь, що виступає площиною загального перевіреного спільного досвіду.

Останнім видом розуміння є релігійне, в якому польський філософ вирізняє індивідуальне і спільнотне. Це – трансцендентне, вище, надприродне розуміння. Відзначаючись складною структурою і певним ступенем містериї та містики, воно застосовує ту саму базу, що й інші види розуміння: розум, інтелект, духовну інтуїцію, синтетичний підхід. Релігійне розуміння охоплює цілісний, загальний абсолютний сенс, який зосереджує в собі та водночас перевищує всі інші значення світу [3, 185].

Важливу площину в ділянці розуміння займає його загальний контекст як своєрідна сфера, в якій відбувається сам процес. На означення цієї сфери Бартнік застосовує поняття «світ розуміння», запозичене у М.Гайдеггера. Хоча у статті «Соборне визначення світу» (1975) він звертає увагу на не досить чітке та не зовсім вдале формулювання «світ» з огляду на багатогранність, радше – неоднозначність цього поняття [6, 333].

З точки зору космології поняття «світ» постає як цілість дійсності, яку досліджує і пізнає людина. З погляду герменевтики на перший план виходить антропологічний аспект (ідеться про людський світ, світ людини, про те, чого вона торкається і що стосується її). Згідно з цим кутом зору світ – це дійсність, яка перебуває у відношеннях (relatio) з людиною, є доступною людині та впливає на неї і її буття. Тож світ постає як дійсність буття, але проникнута людським існуванням, що стає простором антропогенезу. У такому аспекті світ переходить «з площини об'єкта космології в площину універсальної антропології» [3, 186]. Космологічний і антропологічний світи взаємно пов'язані та зумовлені, що в підсумку відкриває площину герменевтиці. З одного боку, космологічний світ визначає й окреслює істоту людини, її індивідуальну та спільнотну екзистенцію; з іншого – людина визначає та формує світ. Останній впливає, формує, проникає в людську особу, а людина своїм особовим світом впливає, формує та проникає у космологічний світ. Звідси можна говорити про «людський світ», або «світ людини», який вона не лише намагається зрозуміти, а й впливає на нього та формує його.

Як зазначає український філософ В.Г. Табачковський, світ людини складається з комплексу фізичних, психічних, духовних властивостей людини в її індивідуальному та спільнотному вимірах. Ідеться про рівень розвитку, інтелектуальну здатність, риси особистості, вміння, пошук правди. Хоча поряд з цим людина може відзначатись негативними, протилежними згаданим рисам (це – патології, атавізм, діатонія, відсутність відчуття реальності, суб'єктивізм, самообман). Світ людини включає також сферу досвіду, пізнання, усвідомлення, що впливає на розуміння. Важливою є й структура ментальності середовища, в якому перебуває людина: світогляд, переконання, культура, звичаї, традиція, суспільний і політичний устрій, філософія та релігія [2, 17–19]. Особа закорінена в певне середовище, суспільний людський світ, який більш глибинний, багатий, ширший, ніж індивідуальний, має більше правд і категорій. Спільнота, з одного боку, детермінує індивідуальну особу, з іншого – оберігає її від однобічності, розширює горизонт мислення та розуміння, створює багатші умови розвитку і життя. Людина теж вкорінена у світ, його історію [1, 138]. Вплив історії (поглядів, переконань, досвіду) на розуміння (сучасне, актуальне) сильніший, ніж вплив речей, хоча менше привертає увагу.

Світ людини визначає також мова, якою людина спілкується,

досягає порозуміння, розуміння речей і явищ. Мова віддзеркалює особову дійсність людини і спільноти: уявлення, ідеї, переконання, прагнення. Індивідуальне розуміння залежить від можливостей мови та спільноти як середовища, в якому людина перебуває.

У цих антропологічних категоріях поняття «світ», доволі гнучке й зумовлене певними обставинами, відзначається сталістю та водночас динамічністю, може утверджуватись і руйнуватись. Людина поглиблює його розуміння, відкриваючи про нього правду, розвиваючи знання про нього і про себе. Тому розуміння постає як процес, який не лише відбувся чи відбувається, а й такий, що постійно триває. Звідси ставиться вимога людської активності в розумінні як утвердження її особового існування у світі. Як «буття в собі» світ є самодостатнім, але спрямованим на людину. Він перебуває у протистоянні об'єктивності і суб'єктивності. Об'єктивуючи світ, особа трансцендентує його, досягаючи абсолютну й автономну персоніфікацію [3, 189]. У своїй об'єктивно-суб'єктивності світ подібний до людської особи: він відкритий, не цілком пізнаний і сформований та водночас – закритий, сталий, визначений і окреслений. Оснований на об'єктивному бутті й скерований на людину, світ прямує до своєї повноти, маючи постійні відношення з людиною.

Отже, людина перебуває у світі, який набирає рис реальності у «світі людини». У такий спосіб він окреслює можливості та умови розуміння, його зміст, правила і практику, а також співвіднесення з особовими категоріями, зумовлює можливість розуміння, задатки, найпростіші поняття й контекст розуміння. Цим підкреслюється, що розуміння відбувається в дійсності світу.

Окрім середовища і «матеріалу» розуміння, яким є світ, Ч.С.Бартнік виділяє ще один аспект – перспективу розуміння, відправну точку, що започатковує розуміння, яку слідом за М.Гайдеггером і Г.-Г.Гадамером польський науковець називає «горизонтом розуміння» [3, 190]. Йдеться про розуміння чогось у чітко визначеній перспективі, яка відіграє ключову роль у процесі розуміння. Така перспектива спрямовує цей процес та визначає сам об'єкт пізнання й зумовлює його сенс. Горизонти розуміння мають різні формати: менші, більші, мегагоризонти, тобто становлять відправну точку роздумів, а звідси – й розуміння. Суттю горизонту є його релятивність у буквальному значенні цього слова. Менший горизонт має своє співвіднесення та контекст значення порівняно з більшим. Водночас більший також набуватиме свого значення та перспективи

порівняно з меншим. Однак кожен сенс має свою міру самодостатності та цілісності в самому собі.

Ідея горизонту розуміння була докладно опрацьована П.Тейяром де Шарденом на прикладі теорії еволюції. Французький філософ твердив, що якийсь фрагмент еволюції, того, що сталося у певний конкретний період, можна цілком зрозуміти лише тоді, коли розглянути цілість еволюції, весь її контекст, протяжність, перспективу. Тобто повнота розуміння фрагмента еволюції може статись лише в перспективі ідеї універсальної еволюції. Звідси розуміння чогось малого, конкретного стає цілком можливим тільки в ширшому контексті. Тому сенс відкривається тільки в перспективі (горизонті) розуміння. Подібно до цього і повнота сенсу цілості також можлива тільки після відкриття сенсу її окремих фрагментів. Основний принцип герменевтики полягає власне у відкритті горизонтів розуміння, що дає змогу з'ясувати повноту значення речі, явища, поняття, знака. Однак остаточну перспективу, остаточне встановлення розуміння здійснює тільки особа, якій властиві горизонти розуміння, здатність визначати істоту людського буття.

Як бачимо, у своїх наукових пошуках Ч.С.Бартнік відходить від традиційних тверджень засновників філософської герменевтики М.Гайдеггера і Г.-Г.Гадамера, для яких ключовим горизонтом розуміння виступає світ як такий. Натомість для польського персоналіста такою головною перспективою є особа, яка відкриває, визначає горизонти розуміння і оперує ними. У цьому персоналістичному контексті постає ще один важливий принцип розуміння, пов'язаний з відкриттям людиною змісту певного знака, речі, явища, буття, у процесі якого (відкриття) постає питання про його сенс та призначення. У такий спосіб пізнається повнота речі чи явища, у ході відкривання якої створюється перспектива нового погляду на цілісний характер дійсності, тобто відбувається зворотна дія процесу розуміння, а звідси – осмислення чогось. У підсумку це дає можливість відкрити загальний цілісний контекст дійсності, зрозуміти її по-новому, по-іншому. Отже, вимальовується ще один напрямок динаміки розуміння: після зрозуміння настає етап інтерпретації того, що особа відкрила, пізнала і зрозуміла. Таки чином польський філософ-персоналіст стверджує, що особа через розуміння, пізнаючи та відкриваючи власний особовий світ і його сенс, має змогу по-іншому сприймати дійсність, зрозуміти її та своє місце й значення у світі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горбань Р.А. Соціогенез богослов'я історії // Вісник Прикарпатського Університету. – 2005. – № 7. – С. 136–144.
2. Табачковський В. Філософська антропологія і філософія культури // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 14–34.
3. Bartnik Cz.St. Hermeneutyka personalistyczna. – Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1994. – 338 s.
4. Bartnik Cz.St. Osoba a umysi // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1991. – № 38. – Z.2. – S. 5–20.
5. Bartnik Cz.St. Personalizm. – Wyd. 2 popr. i poszerz. – Warszawa: O.K., 2000. – 531 s.
6. Bartnik Cz. St. Soborowe określenie ьwiata // Ateneum kapiacskie. – 1975. – № 67. – S. 331–341.

Горбань Р. А. Категорія «розуміння» в персоналістичній герменевтиці Чеслава Станіслава Бартніка.

У статті здійснено аналіз поняття «розуміння» як визначальної категорії персоналістичної герменевтики, розбудованої польським філософом-персоналістом, професором Люблінського католицького університету Ч.С.Бартніком. З'ясовано, що в інтерпретації польського науковця розуміння має не лише складну структуру, а й різні форми та види. Так, Бартнік розрізняє: а) розуміння реїстичне, в основі якого – спостереження дійсності через речі; б) розуміння персональне (безпосереднє й опосередковане), яке передбачає, що предметом розуміння стає особа; в) саморозуміння через рефлексію (розуміння себе самого й здатність замислюватись над процесом розуміння); г) історичне розуміння (розуміння історії, історичного процесу і його значення); д) розуміння, вкорінене в мові як проблема «розуміння мови»; е) прагматичне розуміння як здатність практичного застосування того, що людина розуміє. Окрім основних видів розуміння, філософ розрізняє три етапи, які передують безпосередньому процесу розуміння: еволюціоністичний, психологічний і герменевтичний. Він розглядає розуміння також як акт, процес і стан. А головним видом розуміння в персоналістичній герменевтиці Бартніка є розуміння релігійне, в якому науковець виділяє індивідуальне і спільнотне. У ділянці розуміння мислитель зауважує поняття, запозичені у М.Гайдеггера і Г.-Г.Гадамера, «світ розуміння» і «горизонт розуміння», але в розвиненій ним категорії головною перспективою виступає людська особа, яка відкриває, визначає й оперує горизонтами розуміння та має змогу зрозуміти своє місце й значення у світі.

Ключові слова: особа, персоналізм, герменевтика, розуміння, горизонт розуміння, відношення (relatio), буття, розум, мова, спілкування.

Горбань Р. А. Категория «понимания» в персоналистической герменевтике Чеслава Станислава Бартника.

В статье представлен анализ понятия «понимание» как основной категории персоналистической герменевтики, построенной нашим современником, польским философом-персоналистом, профессором Чеславом Станиславом Бартником. Установлено, что в интерпретации польского учёного категория понимания имеет не только сложную структуру, но и разные формы и виды. Так, Бартник различает: а) понимание реистическое, в основе которого заложено наблюдение действительности через вещи; б) понимание персональное (непосредственное и опосредствованное), которое предусматривает, что предмет понимания является личностью; в) самопонимание через рефлекссию (понимание себя самого и способность размышлять над процессом понимания); г) историческое (понимание истории, исторического процесса и его значения); д) понимание, укоренённое в языке как проблема «понимания языка»; е) прагматическое – как способность практического применения того, что человек понимает. Кроме основных видов понимания философ рассматривает три этапа, которые предшествуют непосредственному процессу понимания: эволюционистический, психологический и герменевтический. Он рассматривает понимание так же как акт, процесс и состояние. Главным же видом понимания в персоналистической герменевтике Ч.С. Бартника является понимание религиозное, в котором учёный выделяет индивидуальное и коллективное. В сфере понимания Ч.С. Бартник акцентирует понятие, заимствованное у М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера, «мир понимания» и «горизонт понимания», но в категории, развитой польским мыслителем, главной перспективой является личность, которая открывает, определяет и оперирует горизонтами понимания и имеет возможность понять своё место и значение в мире.

Ключевые слова: личность, персонализм, герменевтика, понимание, горизонт понимания, отношения (relatio), бытие, разум, язык, общение.

Richard Gorban Category of Understanding in Personalistic Hermeneutics of Czeslaw Stanislaw Bartnik.

In this article, the author provides insight into the concept of *understanding* as the determinant category of personalistic hermeneutics, developed by our contemporary Czeslaw Stanislaw Bartnik, a Polish philosopher-personalist, professor of Lublin Catholic University. The author finds out that, according to the interpretation of understanding by a Polish researcher, it is not only complicated by structure but has various forms and aspects. Thus, Bartnik distinguishes:

- reestic understanding, based on contemplation of reality through things;
- personal understanding (direct and mediated), that means that a personali-ty is the subject of understanding;
- self-understanding through reflection (understanding of one's self and ability to think about the process of understanding);

- historical understanding (understanding of history, historical process and its significance);
- understanding rooted in the language as a problem of *language understanding*;
- pragmatic understanding as capacity of practical application of what the man understands.

Apart from the basic aspects of understanding, the philosopher points out three stages, which precede the process of understanding itself: evolutionistic, psychological and hermeneutical. He considers understanding as an act, process and state. Religious understanding is the main aspect in personalistic hermeneutics of Bartnik, where he lays emphasis on individual and communal. Understanding, in his interpretation, also arises as communication of a man with the world and a man with another man. In the field of understanding, the Polish thinker mentions the definitions of M.Heidegger and H.-G.Gadamer: *the world of understanding and horizon of understanding*. However, he deviates from the traditional statements of the founders of philosophic hermeneutics, who believe that the world as such is the key horizon of understanding. The Polish thinker considers the personality to be such main perspective: it discovers, determines and uses horizons of understanding. Bartnik asserts that a personality has the opportunity to see reality, understand it and its own place and meaning in the world through understanding, perceiving and exploration of one's own world and its sense.

Key words. Personality, personalism, hermeneutics, understanding, horizon, relation (relatio), existence, intelligence, language, communication.

Д.А.Данилов,
здобувач ступеня к.н. Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України

ДГ'ЯНА: ТРАНСФОРМАЦІЯ РОЗУМІННЯ МЕДИТАЦІЇ ВІД «РІГВЕДИ» ДО УПАНІШАД

Одним із головних елементів філософії йоги (*yoga-darśana*) є категорія і практичний елемент вчення – *дг'яна* (*dhyāna*). Цей термін має древні корені, що сягають давньоіндійського сакрального тексту – «Рігведи» (~ 1200 р. до н. е.) [14, 7]. Пізніше він вживається в упанішадах. В йозі Патанджалі «дг'яна» також займає центральне місце. Інші тексти, які описують практику йоги, спираються на цей термін, як на один із ключових.

За час існування цього терміна значення «дг'яни» трансформувалося. В сучасній популярній літературі воно зазвичай перекладається як «медитація» в широкому значенні: відпочинок, умиротворення, сон, молитва, концентрація, самоактуалізація, рефлексія, роздуми, фантазії, соматизація. Всі ці слова мають різні конотації, деякі з них навіть суперечать одна одній. Від трактування «дг'яни» залежить наше розуміння «йоги».

Незважаючи на той факт, що значення дг'яни у «Йога-сутрах» Патанджалі дуже ретельно розглянуто (С.Дасгупта, М.Еліаде, С.Радхакришнан та інші), мало уваги приділено вивченню терміна в більш ранніх текстах. Значення санскритського кореня *dhī* описані Я.Гонда, Л.Рену, Т.А.Єлізаренковою [2, 7]. Я. Вічер коротко розглядає застосування терміна «дг'яна» в упанішадах [14]. Проте існує прогалина у вивченні трансформації поняття дг'яна від «Рігведи» до упанішад. Ця стаття присвячена саме цій проблемі. У ній буде ретельніше розглянуто приклади вживання терміна в кожному з відповідних періодів і проведено порівняльний аналіз.

Матеріалом є дослідження перекладів уривків індійських текстів; вони з'явилися в різний час і дають відповідне визначення терміна «дг'яна».

Етимологія. Слово «дг'яна» утворене від санскритського кореня *dhyā* [13, 85], що означає «думати» (в індійській граматичній традиції за основу взято корінь *dhyai* [11, 20]). Суфікс *āna*, дода-

ний до нього, вказує на те, що це іменник середнього роду, і визначає характер – акт творіння, процес. Отже, значення давнього слова «*дг'яна*» можна передати українським «думання», російським «думание» та англійським «thinking».

«**Рігведа**». Як ми зазначили, гімни «Рігведи» є найдавнішими індійськими текстами, що збереглися до наших днів. За оцінками деяких індійських учених, їх вік сягає близько 10 000 років [15]. У РГ термін «*дг'яна*» не трапляється, однак, попри це, наводяться спільнокореневі слова, такі як *dhiṇi* і похідне *dhītiḥ*. Ян Гонда [8, 63] доводить, що цей термін означає «візіонерський інсайт», «мислетворне бачення/видіння». Т.Я.Єлізаренкова погоджується з такими висновками і вживає переклад Рену – «роздивлятися внутрішнім поглядом» [2, 7].

У четвертій мандалі «Рігведи» в гімні IV.36.2 [16] описується те, за допомогою чого «прозорливі» божества Рибху матеріалізували колісницю [3]. Далі подаємо переклад Т.Я.Єлізаренкової, де термін «*дг'яна*» вживається у значенні «бачення, що дозволило богам розвинути технологію творіння чудо-колісниць»:

«(Те) прозорливці, що створили легкоходну. Неопрокидуються колесницю з допомогою видення (слово виділено мною. – Д. Д.), (исходящего) из сердца, – Их (мы) сейчас (зовем) на питье этого выжатого сока.

О, Ваджи, Рибху, мы приглашаем вас» [17].

У перекладі Ральфа Гріффіта [10, 225] йдеться про те, що вони створили її «з розуму, думкою» [18]. Відповідно похідний термін перекладено як «думка».

Крім того, в VIII.12.10 [19] зустрічається термін *dhītir* (*дгі-тир*). Єлізаренкова перекладає його так:

«Это своевременное произведение, Совсем новое движется к тебе. Почтительное, очень приятное, оно измеряется только (подвигами Индры)» [3, II, 305].

Гріффіт перекладає той самий термін як «наша нова думка» [20], що відповідає історичному періоду та має спрямування до божества [10, 402]. В обох перекладах *dhītir* вказує на рух у напрямі до божества. В цьому гімні Звернення оформлено як прославлення бога Індри. Перекладач називає цю думку новою, вагомою та приємною.

У гімні X.11.1 [21] вживається однокореневе слово *dhiyā* у родовому відмінку.

«Бык для быка подошл доением неба Струи молока, юный (сын) Адити, безобманный. Он знает все, подобно Варуне, благодаря поэтическому озарению.

Этот достойный жертв пусть принесет жертвы временам жертвоприношений!» [3].

Отже, *dhīyā* – це «джерело знань». У перекладі російською *dhīyā* – «поетичне прозріння», англійською [10, 536] – «всеосяжне знання Варуни» [22].

Нарешті, приклад із третьої мандали «Рігведи». В гімні III.62.10 є рядок, де вживається корінь *dhī* (у відомій ведичній «мантрі Савітрі» [23]). Єлізаренкова наводить такий переклад:

«Мы хотим встретить этот желанный

Блеск бога Савитара,

Который должен поощрять наши поэтические мысли!» [3].

Очевидно, що в «Рігведі» корінь *dhī* сповнений містично-поетичних образів. Тут ще немає точного опису практик, особливо утилітарності, лише змальовано світ, у якому діяльність людини, пов'язана з *dhī*, відбувається зсередини назовні. Вона зазвичай стосується вищих, більш складних явищ. Цей корінь характерний для слів, які означають розширення бачення, пізнання, вивчення космосу.

«Упанішади». В період ранніх упанішад (800–300 рр. до н. е.) [6, 7] термін вживається в інших значеннях.

«Упанішади» є езотеричними і їх ідеї, через специфіку тексту, не завжди очевидні. Жанр апелює також до містичного досвіду, який має бути у слухача. В названий період змінюється і характер передавання знання. Як підкреслює С.В.Лобанов [6, 15], «езотеричний характер передавання «вищого знання» від учителя до учня відображено у назві цих текстів – «сидіння біля [вчителя]»». Зміна жанру та характеру в цей період позначилася і на наповненні терміна «*дг'яна*».

В «Каушитаки упанішаді» (3.3 [24], 3.4 [25], 3.5 [26]) (~ 800 р. до н. е.) «*дг'яна*» розглядається як один із інструментів п'яти «життєвих сил», окрім слуху, зору, мовлення та дихання [27]:

«...ибо [иначе] никто не смог бы одновременно дать знать об имени речью, об образе – глазом, о звуке – ухом, а мысли – разумом» (3.2) [7, 2, 58].

У вірші 3.4 [28] є цікаве визначення, яке дає нам нове розуміння терміна. В перекладі А.Я. Сиркіна [7, 2, 60] це виглядає так:

*«Овладев разумом с помощью **познания**, он достигает разумом всех **мыслей**» (виділені слова додано. – Д.Д.)» (3.6) [7, 2, 61].*

У цьому тексті двічі вживається термін «дг'яна» в різних значеннях. Наведу переклад А.Г.Сафронова:

*«Овладев разумом с помощью **познания**, он желающий (kāmaṇ) получает то, что должно **познать**».*

Увагу в цьому тексті привертає те, що «дх'ям» зі спільним коренем *dhī* дає підказку для тлумачення терміна «дг'яна». Тут «думання» подається не лише як самовільний процес, а й як активна дія суб'єкта, спрямована на пізнання об'єкта, і процес пізнання описується через «думання». П. Дойссен зауважує, що через нього в цьому тексті змальовано образ людини, здатної зрозуміти все, що вона забажає.

В «Чхандог'я упанішаді», одній з найбільш давніх упанішад (700–800 рр. до н. е.), цей термін також пояснюється. В 7.6.1 [29] сказано:

«Поистине, дх'яна – большее, чем читта» [7, 3, 122].

Серед категорій, які пов'язані з процесами пізнання, існує ієрархія, і «дг'яна» – це більше, ніж читта. Відповідно до неї, читта – це субстанція інтелекту, яка охоплює складові розуму (мовлення і називання) [7, 3, 120]. А.Г.Сафронов подає схоже тлумачення: «внутреннее субстанциональное самоощущение человека» [5]. Згідно з текстом «Чхандог'ї», поняття «читта» (інтелект) важливіше, ніж «санкальпа» (воля), оскільки інтелект людини визначає її волю і бажання. «Дг'яна» (думання) важливіше, ніж «читта», оскільки інтелект розширюється в процесі думання. Нарешті, «віджняна» (розуміння) важливіше, ніж «дг'яна», оскільки є результатом думання. В сьомій главі йдеться про те, що, завдяки пізнаванню та розумінню, людина знає «Рігведу» та «Яджурведу», а далі перелічуються різноманітні знання, які допомагають оцінити своє ставлення до всього, що відбувається, визначити емоційний потяг та інше. Логіка розміщення кожного явища в цій ієрархії спирається на функцію попереднього. Звідси випливає, що «віджняна» потрібна для здійснення «дг'яни», оскільки думання не має сенсу без розуміння. «Дг'яна» обов'язково спричинює когнітивні процеси.

У 7.26.1 [30] читаємо розмову Санаткумари, який повчає іншого героя «Чхандог'я упанішади» – Нараду. Він пояснює концепцію Я-центрованого джерела «дг'яна» (з Атмана) та інших важливих аспектів шанування і каже Нараді, що, якщо людина має певне знання, то «дг'яна» народжується з її самовідчуття. Наводимо

переклад А.Я.Сиркіна:

*«Поистине, для того, кто видит так, мыслит так, познает так, из Атмана происходит жизненное дыхание, из Атмана – надежда, ... из Атмана – сила, из Атмана – познание, из Атмана – **dhyānam** (оригінал вставлений і виділений мною. – Д.Д.), из Атмана – мысль, из Атмана – воля, из Атмана – разум...»* [7, 3, 130].

У «Шветашватара упанішаді» (~ 300 р. до н. е.), у віршах 1.13–1.14 [31], суть «дг'яни» визначається як прямий метод пізнання того, що приховано від ока. Зазначається також, що таке пізнання можливе тільки шляхом наполегливої практики, як і процес добування вогню древнім способом – тертям двох дощечок. Метафорично одну з дощечок автор називає тілом, а іншу – пранавою (звук АУМ). «Дг'яна» позначає вогонь, що криється в дереві. Отже, «дг'яна» є тим, що проявляє приховане від погляду. Процес розпалювання вогню дуже складний і потребує докладання зусиль. На це натякає і автор «Шветашватари», користуючись терміном «нірматхана», який можна перекласти як «тертя дощечок» або «ретельність» практики. Він говорить і про те, що завдяки «дг'яні» можна пізнати також Атман, а саме – якщо практикувати її на процеси в тілі і промовляти звуки АУМ:

«Как не виден облик огня, скрытого [в своем] источнике, [но] основа [его] не гибнет

И он снова добывается в [своем] источнике [с помощью] дерева, – так, поистине, в обоих случаях [постигается Атман] в теле с помощью пранавы.

Сделав свое тело [верхним] арани и пранаву – нижним арани, Усердным трением размышления [человек] увидит бога, подобного скрытому [огню].

Как сезамовое масло в зернах сезама, масло – в сливках, вода – в русле реки и огонь – в кусках дерева,

Так постигает в самом себе Атмана тот, кто взирает на него в правде и подвижничестве» [7, 2, 117].

«Майтрі упанішада» (~ II ст. до н. е.) відома описанням йоги як «тієї, що складається з шести частин», і пояснює термін, який досліджується в цій статті: пранаяма, прат'яхара, дг'яна, дгарана, тарка, самадгі (6.18) [32].

«Вот правило для достижения этого [единства]: сдерживание дыхания, прекращение деятельности чувств, размышление, сосредоточенность, созерцательное исследование и полное

слияние – это называется шестичастной йогой» [7, 2, 150].

В розділі 6.9 [33] йдеться про те, що Атман є і в диханні, і в сонці – один і той самий. Тут «дг'яною» називається процес роздумів тільки про Атман, його пошук у стані абсолютної концентрації:

«Поистине, поэтому знающий, что это – Атман обоих [дыхания и солнца], размышляет лишь об Атмане, совершает жертвоприношение лишь Атману. [Подобное] размышление (dhyānam – додано мною. – Д.Д.) с сосредоточенным разумом восхваляется знающими» [7, 2, 145].

Філософська енциклопедія РАН термін «атман» з упанішад визначає як внутрішню суть, «духовну серцевину» [4, 116] людини, з одного боку, з іншого – як «буття як воно є, тобто вищий Брахман». По-перше, згідно з ученням «Майтрі упанішади», «дг'яна» може бути спрямованою на щось усередині людини. Ця ідея суттєво відрізняється від тієї, що міститься в «Рігведі». По-друге, це твердження коннотує з процесом, описаним у більш пізньому варіанті Патанджалі, – «дгараною». По-третє, в цьому рядку закладено ідею про суб'єкт психіки, який роздумує і приносить жертви собі, внутрішньому Атману, а не зовнішньому богові. Ця думка є і в більш ранньому рядку 6.1.:

«Поистине, этот [Атман] поддерживает себя в двух [состояниях]: в том, которое – дыхание, и в том, которое – солнце. Далее, поистине, у него два пути – внутрь и вовне, оба они возвращаются и днем, и ночью. Поистине, то солнце – внешний Атман, дыхание – внутренний Атман. Поэтому путь внутреннего Атмана измеряется вслед за путем внешнего Атмана. Ибо сказано так: [Есть] некто, который просвещен, свободен от зла, надзирает над чувствами, чист разумом, стоек, обращает взор внутрь [себя]. Он – [Атман]. – Путь внутреннего Атмана измеряется вслед за путем внешнего Атмана. Ибо сказано так: Далее золотой пуруша, который в солнце, который из [своей] золотой обители взирает на эту [землю], он – тот, [который], обитая в лотосе сердца, поедает пищу» [7, 2, 142].

Далі – вірш 6.24 [34] (Перекладений мною. Я спирався на переклад А.Я.Сиркіна. Всі авторські виправлення підкреслено).

И также сказано в другом месте: «Тело – лук, Аум – стрела, разум – ее острие, тьма – цель. Поразив мрак, [человек] идет к тому, что не объято мраком. Далее, проникнув через объятое,

он видит Брахмана, что сверкает, словно пылающее колесо, наделен цветом солнца, полон могущества, [находится] за пределами мрака; что светит в том солнце, а также – в луне, огне, молнии. И, поистине, видя его, он идет к бессмертию. – Ибо сказано так:

Размышление (dhyānat) направлено вовнутрь (погружено) в сущность (tattve) и также на цель (laksh'eshu).

Благодаря этому, неразличающее распознавание достигает
различения.

Когда же разум растворен, то счастье, свидетель которо-
му – Атман,

И есть Брахман, бессмертный, сияющий. Это [высший]
путь, [высший] мир» [7, 2, 153].

У цьому вірші повторюється ідея спрямованості «дг'яни» всередину. Наявність мети вказує також на спрямованість «дг'яни» і її визначеність у виборі об'єкта. Пояснюється результат практики – цілісне знання (*vijñāna*), яке, як сказано в «Чхандог'я упанішаді» (7.7.1.), більше, ніж «дг'яна».

Проаналізувавши сказане в упанішадах, слід зазначити, що саме в цих текстах термін «дг'яна» вживається вперше. В них подається також сформований опис перших технік, метафори, які роз'яснюють сам процес. У поясненнях містяться значущі філософські ідеї, які згодом виявилися в більш систематизованому вигляді у Патанджалі. Автори упанішад описують процес набування метафізичного досвіду як пізнання невідомого, тобто «дг'яна». Мета мудреців того періоду – контролювати мислення шляхом підпорядкування думок. З одного боку, мислення необхідно опанувати для пізнання, з іншого – пізнання є головним помічником у процесі опанування мислення. Автори упанішад вирізняють структури свідомості і вибудовують їх ієрархію. У підсумку ми дізнаємося, що «дг'яна» більше, ніж «чїтта» й «манас», і менше, ніж «віджняна». Пізнання, приховане від погляду, потребує завзятості. Саме в упанішадах йдеться про те, що сила «дг'яни» спрямована всередину психіки. Предметом когнітивної функції «дг'яна», роздумів, стає «таттва (таковість) атмана (self, selbest, самость)».

Висновки. Проаналізувавши сказане, можна дійти висновку, що корінь «дхї» і похідне поняття «дг'яна» в ході історії змінювали своє значення. В «Рігведі» корінь слова вживається як: візіонерський інсайт,

думка, що викликає загальне бачення, процес внутрішнього розгляду, прозорливість, бачення зсередини, як нова своєчасна думка в діалозі з богами, всеосяжне знання, поетична думка та широке бачення.

Дг'яна в період ранніх упанішад вже не є виключно тим, чим володіють лише ріші, а також їхні учні. В упанішадах ідеться про «*дг'яну*» як **інструмент** пізнання того, що лежить за межами. Його ще потрібно відкрити, пізнати, а це потребує завзяття. Предметом пізнання, на думку авторів упанішад, є «атман». На відміну від «Рігведи», «таттва атмана» пізнається не тільки в зовнішньому, великому світі й навколишніх предметах; другим вектором роздумів стає внутрішня самість, тобто єство або таковість (таттва) «атмана» всередині практика.

В упанішадах «*дг'яна*» вперше постає як одна з шести складових йоги і вчення набирає форми складної і кропіткої практики пізнання та об'єднання знання в більш складну ідею. В них «*дг'яна*» вперше займає місце в ієрархії функцій свідомості між «манасом» і «чіттою», а «віджняна» вінчає її. Сакральність «*дг'яна*» визначає її джерело – «атман».

З усього сказаного випливає, що значення терміна «*дг'яна*» в період від самгіт і упанішад суттєво різняться. Застосовуючи цей термін, треба пояснювати, якого значення йому надається.

ЛІТЕРАТУРА І ПРИМІТКИ

1. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. – М. – 317 с.
2. Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. – М., 1993. – 320 с.
3. Елизаренкова Т.Я. Ригведа. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://scriptures.ru/vedas/rigveda.htm>
4. Индийская философия: Энциклопедия. – М., 2009. – 950 с.
5. Сафронов А.Г. Сутра 1.2. Читта вритти ниродха. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.yoga-sutra.org/2012/12/blog-post_19.html#more
6. Упанишады веданты, шиваизма и шактизма. Антология избранных упанишад. – М., 2009. – 223 с.
7. Упанишады: В 3 т. – М., 1991. – 832 с.
8. Gonda Jan. The Vision of the Vedic Poets. – The Hague: Mouton, 1963. – 376 p.
9. Olivelle Patrick. The Early Upanisads. – Ox: Oxford University Press, 1998. – 677 p.
10. Rig Veda, tr. by Ralph T.H. Griffith. – Delhi: Motilal Banarsidass, 2004. – 707 p.
11. The Dhātupāṭhaḥ by J.L. Shastri. 3rd reprint. – Delhi: Motilal Banarsidass, 2011. – 52 p.

12. The Rig Veda in Sanskrit. [Digital resource]. – Access mode: <http://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/index.htm>
13. The Roots, Verb-forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language. A supplement to his Sanskrit grammar. Whilliam Dwight Whitney. 1963. Motilal Banarsidass, Delhi. – 250 p.
14. *Whicher, Ian*. The Integrity of the Yoga Darśana: A Reconsideration of Classical Yoga. – New Delhi: St. University of New York Press, 2000. – 426 p.
15. Зі слов директора та професора дослідного інституту в Сампурнанд Санскріт університет D.Litt. Бхагиратха Прасада Тріпатхі «Baṛiṣh Śaṣṭri» у приватній бесіді (м. Варанасі, 2015 р.).
16. *ratham ye cakruḥ suvṛtaṃ sucetaso 'vihvarantam manasas pari dhyayā |*
17. В оригінальному тексті Рігведи тут вживається *dhyayā*.
18. «out of your mind, by thought» [10, 225].
19. *iyam ta ṛtviyāvati dhītireti navīyasī | saparyantī purupriyā mimīta it ||*
20. «This newest thought of ours that suits the time approaches unto thee: Serving, beloved in many a place it metes and marks» [10, 402]
21. *vṛṣā vṛṣṇe duduhe dohasā divaḥ payāmsi yahvo aditeradābhyaḥ | viśvaṃ sa veda varuṇo yathā dhiyā sayajñīyo yajatu yajñiyan ṛtūn ||*
22. “THE Bull hath yielded for the Bull the milk of heaven: the Son of Aditi can never be deceived. According to his wisdom Varuna knoweth all: may he, the Holy, hallow times for sacrifice» [10, 536].
23. *tat saviturvareṇyam bhargho devasya dhīmahi | dhiyo yo naḥ pracodayāt ||*
24. *na hi kaścana śaknuyāt sakṛdvācā nāma prajñāpayitum cakṣuṣā rūpam śrotreṇa śrotuṃ śabdān manasā dhyātumiti |*
25. *yatraitatpuruṣaḥ suptaḥ svapnaṃ na kathañcana paśyati athāsmiṇ prāṇa evaikhadā bhavati |*
26. *śrotraṃ sarvaiḥ śabdaiḥ sahāpyeti | manaḥ sarvairdhyānaih sahāpyeti ||*
27. *manasādhyātumiti ||*
28. *prajñayaiva dhiyaṃ samāruhya prajñayaiva dhiyo vijñātavyaṃ kāmānāpnoti ||*
29. *dhyānaṃ vāva cittādbhūyo dhyāyatīva pṛthivī ...*
30. *tasya ha vā etasyaivaṃ paśyata evaṃ manvānasyaivaṃ vijānata ātmataḥ prāṇa ātmata āśātmatāḥ smara ātmata ākāśa ātmatasteja ātmata āpa ātmata āvirbhāvatirobhāvāvātmato'nnamātmato balamātmato vijñānamātmato dhyānamātmataścittamātmataḥ saṅkalpa ātmato mana ātmato |*
31. *svadehamaraṇiṃ kṛtvā praṇavaṃ cottarāraṇiṃ | dhyānanirmathanābhyāsādevaṃ paśyannigūḍhavat ||*
32. *tathā tatprayogakalpaḥ prāṇāyāmaḥ pratyāhāro dhyānaṃ dhāraṇā tarkaḥ samādhiḥ ṣaḍaṅga ityucyate yogaḥ ...*
33. *tasmādvā eṣa ubhayātmāivaṃ vidātmanyevābhidyātyātmanyeva yajatīti dhyānaṃ prayogasthaṃ mano vidvadbhiṣṭutaṃ ...*
34. *dhyānamantaḥpare tattve lakṣyeṣu ca nidhīyate |*

Данилов Д.А. Дг'яна: трансформація розуміння медитації від Ригведи до упанішад.

У статті здійснюється аналіз терміна «дг'яна». Висвітлюються зміни, як зазнавало дане поняття в період «Ригведи» та упанішад. Проаналізовано п'ятнадцять уривків з різних текстів, де названий термін вживається. У висновках показано відмінність в розумінні цього терміна і його трансформацію від зверненої назовні думки, що об'єднує людину з метафізичним світом в «Ригведі», до конкретної практики в упанішадах, необхідної для внутрішньопсихічної трансформації і досягнення езотеричного розуміння.

Ключові слова: дг'яна, Ригведа, упанішади, філософія, медитація, йога.

Данилов Д.А. Дхьяна: трансформація розуміння медитації від Ригведи до упанішад.

В статье проводится анализ термина дхьяна. Освещаются изменения, которые претерпевало данное понятие в период Ригведы и упанишад. Проанализированы пятнадцать отрывков из разных текстов, где этот термин употребляется. В выводах показано различие в понимании этого термина и его трансформация от обращенной во вне мысли, объединяющей человека с метафизическим миром в Ригведе, до конкретной практики в упанишадах, необходимой для внутриспсихической трансформации и достижения эзотерического понимания.

Ключевые слова: дхьяна, Ригведа, упанишады, философия, медитация, йога.

Danilov D.A. Dhyāna: transformation of meaning of meditation from Rgveda to Upaniṣad.

In this article, the analyze of the term dhyāna is conducted. The changes that the concept underwent during the Rgveda and Upaniṣad periods are analyzed. Fifteen excerpts from different texts have been analyzed, where this term is used. The conclusions show its transformation from the outwardly thought that unites a human with the metaphysical world in the Rgveda to the concrete practice in the Upaniṣad necessary for intrapsychic transformation and achievement of esoteric understanding.

Key words: dhyāna, Rgveda, Upaniṣad, philosophy, meditation, yoga.

Т.П. Руденко,
*доцент кафедри філософії
НТУУ «КПІ ім. Ігоря Сікорського»*

ДУХОВНІ ВИМІРИ ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ РОМАНТИЗМІ

Багатоаспектне розкриття духовного світу, особлива щирість і чуттєвість людського серця є характерними рисами творів українських романтиків, які обстоювали чуттєве, сердечне ставлення людини до світу, природи. Земля, неодноразово оспівана українською пісенною лірикою, рідна земля, виступає головним об'єктом поетизування.

У творчості представників українського романтизму людина постає сходиною до божественного, а світ – як таємниця. Звідси походить втілення містичного, ірраціонального, символічного. Романтики прагнули відкрити таємницю безмежного світу, що, в свою чергу, не могло не позначитись на формуванні символіки. Підкреслений символізм та алегоризм стали характерними рисами творців цього напрямку. Саме символ вказував шлях до світу вічних ідей та образів, розкривав безмежні прояви людської природи.

Символ розуміють як котрий необхідно навчитись читати. П.Юркевич тлумачить символ серця «як принцип індивідуальності та орган відчуття Бога», Т.Шевченко – «як шлях до ідеалу та гармонії з природою», П.Куліш – «як джерело надії, передчуття, провидіння». У М.Гоголя він постає як ключ до «господарства душі», «її мандрівок у вічність, сферу добра і краси» [2, 79].

Саме символ допомагав романтикам розкрити розмаїтість проявів людської природи, духовного буття людини, по-різному тлумачити текст. Тому й досі романтизм вважають до кінця не розкритим, бо, розповідаючи про природу людини й всесвіту, він сам є величезною таємницею для кожного, хто намагається досягнути його прекрасний світ.

У художній творчості надзвичайно великою є роль уяви, фантазії і в цілому емоційно-образної, чуттєвої сфери, порівняно з іншими формами творчої діяльності. Сама вона потребує розвиненого образного мислення, вміння думати образами. Адже вільний

політ фантазії митця, його повна творча незалежність, відмова від колишніх правил і канонів дали можливість представникам романтизму проникнути в таємничі глибини внутрішнього світу особистості, змусити по-новому суспільство дивитися на світ, а також засобами мистецтва впливати на нього.

Романтизм охопив різні види художньої творчості: літературу, музику, живопис. Українська романтична література зароджується на початку XIX століття у Харкові. Серед відомих її представників – І. Срезневський, І. Розковченко, Ф. і О. Євєцькі, О. Шпигоцький та інші. У Галичині під гаслом національного відродження виступила «Руська трійця»: М. Шашкевич, І. Вагілевич, Я. Гловацький.

Послідовниками цього руху були М. Устиянович, А. Могільніцький, О. Ухнович. Пізніше з'являється нове покоління романтиків серед яких провідна роль належить П. Кулішу, М. Гоголю, Т. Шевченку.

У Західній Європі романтизм подарував світові відомі імена прекрасних митців, серед яких – Дж. Г. Байрон і А. Рембо, А. Міцкевич і Ф. Шиллер, Ф. Ліст і Р. Вагнер, Ф. Шопен.

Представники цього напрямку втілювали в художній творчості ідею універсальної особистості. Людина для них є найбільшою цінністю. Вона – осередок великого душевного пошуку, який представники романтизму вперше представили світу. Людину почали осмислювати з точки зору проблем особистості, її духовної реалізації, як міру й критерій оцінювання реалій.

Романтики відкрили нові грані, нові екзистенціальні виміри особистості. Вони намагаються відповісти на одвічні філософські питання, які митці порушують у своїх творах: сенс людського буття, цінності та ціннісні орієнтації, взаємовідносини людей, таємниці природи, світу.

Світ у романтизмі є динамічно рухливим, мінливим, а відносини між людиною і світом підпорядковуються таємниці осягнення буття. Динаміка світу яскраво передається різними художніми засобами. Усе в світі взаємопов'язане і людина є залученою в постійний світовий рух, частиною безмежного, впорядкованого світу. Романтичний герой, відчуваючи реалії світу, водночас намагається зазирнути за його межі, осягнути трансцендентне.

Людський дух має величезні можливості в пізнанні світу. Це й є ті духовні рівні прояву творчого потенціалу людини, які забезпечують виникнення нового у його інформаційно-ідеальній та діяльно-практичній формах.

За романтизмом, світ пізнається серцем, душею. Серце є основою індивідуальності, вольових зусиль людини. Як зазначив ще Григорій Сковорода, «узгодження волі є та єдина душа і те єдине серце; і що краще, як дружба з найвеличнішим?» [4, 178]. Філософ вважав, що духовне життя людини пов'язане з її пізнавальною діяльністю: «Пізнання можливе тільки через людину. Людина у своєму серці повинна знайти останній критерій, основу пізнання і життя. Єдине істинне життя – людське серце – є інструмент цього пізнання» [5, 312]. Мислитель звертається до серця як до основи духовного буття, бо саме воно є головним джерелом людської духовної діяльності: від нього походять думки, вчинки, воно розкриває творчі потенції людини.

Саме серце поєднує чуттєве та раціональне в людині, є осередком, що гармонізує релігійність та мудрість і виступає опорою людині у світі. «У чому полягає наше істинне щастя? Воно живе у внутрішньому серці нашого світу, а світ – в погодженні з богом. Чим хто погоджений і блажен. Тілесне здоров'я не інше, що є, як рівновага і гармонія вогню, води, повітря і землі, а узгодження буттєвих думок є здоров'я душі і живота вічного» [5, 344].

Митці романтизму утверджували високі ідеали свободи, кохання, розвиненої особистості, гармонії зі світом. Звертаючись до минулого, історичної спадщини, міфології, фольклору. Вони втілювали ідеї безмежності проявів природи, панування в ній різних стихій, про багатство і неповторність її форм.

Така характерна риса української ментальності, як антеїзм, властива творчості українських митців. Україна, рідний край є головною темою творчості М.Гоголя, П.Куліша, Т.Шевченка. Чудові описи природи, протиставлення стихій, контрастні образи передають напруження, що панує у світі. Поширений у романтизмі культ природи є прикладом розмаїтого у своїх проявах буття, гармонії, цілісності світу.

Українські романтики головною своєю метою вважали відтворення історичного й духовного буття народу в усіх проявах його культури: міфології, традиціях, звичаях, віруваннях та інших формах. Звертаючись до історичної спадщини, вони наголошували на самобутності розвитку українського народу та його праві на свободу та вільний вибір, збирали й вивчали етнографічні матеріали, що, своєю чергою, значно збагатило художню палітру українського романтизму. У народній творчості і міфології вбачали вираження

народного духу, мрії і прагнення українців.

Романтизм в Україні сприяв вкоріненню національної ідеї, утвердженню історичної унікальності народу, його культурної спадщини, поширенню його культурних традицій, мови та літератури.

Тісний зв'язок з історичним минулим, з національно-визвольним рухом визначив теми, ідеї, мотиви, цього напрямку. Саме прагнення поєднати загальнолюдські та національні цінності сприяло створенню його неповторності в багатьох формах художньої творчості.

Визначають чотири тематично-стильові течії українського романтизму: фольклорно-історичну, фольклорно-побутову, громадянську та психологічно-особистісну.

Розвиток романтизму у другій половині XIX століття репрезентований іменами О.Стороженка, І.Манжури, Я.Щоголева, Ю.Федьковича та ін. Наприкінці XIX – на початку XX ст. з'являється неоромантизм, пов'язаний з іменами Ю.Яновського, М.Хвильового, О.Теліги, Р.Лубківського та ін.

Романтики оспівували загальнолюдські цінності, підносили буття людського духу, показували світ живим і динамічним цілим, а водночас викривали романтичними засобами суспільні негаразди, намагаючись вирішити суспільні проблеми і втілювати ідеал гармонійного суспільства, до якого прагнули. У їхніх творах завжди відчувається напружене емоційно-вольове прагнення до правди та свободи.

Романтики поставили людину в центр світобудови і показали, що вона є найвеличнішим дивом з різнобарвним світом, що її хвилює не лише власна доля, але й доля всього людства. Сенс людського існування вони вважали до кінця нерозгаданою таємницею, обстоюючи волю, свободу особистості.

Романтичний герой намагається вирішити глобальні питання буття, його хвилюють морально-етичні, філософські, суспільні проблеми світу.

Представники українського романтизму багато зробили для формування та становлення української літературної мови, утвердження національної свідомості. Характерними художніми засобами для них були символ, контраст, гротеск, алегорія та ін. Могутнім характерам, сильним пристрастям відповідала яскрава, барвиста мова. Українська культура збагатилася яскравими літературними, музичними зразками.

Українські митці, які цікавилися світовими досягненнями своєї доби та минулих епох, створили нові літературні жанри: історичний

роман, історичну драму, балади, неповторну пісенну лірику. Саме остання стала головною у романтизмі, бо її зміст якнайкраще відповідав основному завданню цього напрямку, а саме – розкриттю безмежного духовного світу особистості.

Українські романтики М.Максимович і М.Гоголь, запозичивши у німецькому романтизмі метод історичного самопізнання, звернулися до фольклорної традиції українського народу, зокрема до українських народних пісень, які вважали великою пізнавальною та естетичною цінністю.

На думку М.Максимовича, «заледве чи яка країна може називатися настільки пісенною», «там кожна пора року, кожне заняття, що стосується сільського побуту й сімейного життя, супроводжується особливими піснями» [3, 284]. Як стверджував М.Гоголь, пісні – все: «і поезія, і історія», «вони не відриваються ані на мить від життя й завжди вірні тодішній хвилині й тодішньому станові почуттів» [1, 265–266].

Українські народні пісні, зазначав М.Максимович, вирізняються «поривами пристрасті» й «силою почуття» [3, 283], український «дух, не знаходячи ще у собі самому особливих форм для повного вияву почуття, що зароджується в його глибині, мимоволі звертається до природи, з якою він через своє дитинство ще приятелює, і в її предметах бачить, відчуває щось подібне до себе» [3, 286].

М.Гоголь, характеризуючи українські народні пісні, писав, що «всі вони милозвучні, всюди нові фарби, всюди простота і невимовна ніжність почуттів» [1, 269].

Голосом романтизму, його світовідчуттям була лірика. Навіть й неліричні жанри пронизані ліризмом, особливою, як зазначив Ф.Шеллінг, «поезією духу». Людський дух дістав у ліриці художню сферу для свого життя, у безмежних просторах мрій, образів, створених ідеалах. Як стверджував П.Юркевич, «у самій душі є щось задушевне, є така доглибинна істотність, яка ніколи не вичерпується явищами мислення» [6, 83].

Мистецтву властивий індивідуалізм: воно характеризується суб'єктивністю, відкриває шляхи спілкування з людською душею. Мистецтво поєднує світорозуміння і світовідчуття, пізнання і переживання світу, а також може актуалізувати ті явища життя, які існують лише потенційно, і тим самим може виступати як особливий вид творчості, що розширює межі людського світу.

Романтики висунули ідею абсолютної свободи митця, його

творчої волі й незалежності від суспільних обставин. Водночас замість однотипних і статичних образів минулої доби вони ввели в мистецтво новий образ – духовно багату особистість, з багатограним внутрішнім світом, зі здатністю до саморозвитку, самопізнання, й самовдосконалення і відтак возвеличили силу людського духу, могутність людської натури в осягненні світу й природи, утверджуючи свободу особистості.

Романтизм вкорінював особливий спосіб творчого мислення, що характеризується універсальністю та філософічністю. Універсальність полягає в тому, що ті історичні події і явища, які він висвітлював, узагальнювалися, набуваючи значення для всього людства в цілому. Відчуття причетності кожної окремої людини і всього людства загалом до ходу історичного процесу пронизує романтизм, продовжуючи надзвичайно різноманітну за своїми видами художню творчість.

Романтичний герой наділений великою творчою силою. Він спроможний не тільки осягати існуючу реальність, а й творити у своїй уяві нові світи, безмежні у своїх проявах. Для цього потрібні мужність, воля, сила характеру. Особистісний, духовний світ романтичного героя пафосно підноситься митцями, які проголошують нову реальність, бо саме в ній відбувається справжнє життя людини, тут, у своєму власному світі, людина є, нарешті, сама собою, постаючи вільною й незалежною від будь-яких соціальних обставин чи умов.

Свободу і творчий вибір романтики проголосили однією з основних умов існування особистості. Без внутрішньої свободи, переконані вони, людина не існує. Вона має бути творцем самої себе і свого життя, розвиваючи свої здібності, реалізуючи свої потенції, визначаючи свій шлях у житті, щоб залишатися самою собою за будь-яких умов.

Отже, прагнення до свободи, духовне визволення людини й усього людства, протиставлення суспільній залежності абсолютної свободи особистості є характерною рисою багатьох творів романтиків.

Український романтизм, який утвердився не лише як художньо-стильовий напрям, він був рухом, що став невід’ємною складовою духовного буття народу та вплинув на всі сфери суспільного життя.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горський В. Україна в історико-філософському вимірі // Філософська і соціологічна думка. – К., 1993. – № 2. – С. 10–31.
2. Кримський С. Архетипи української культури // Вісник Національної Академії Наук України. – К., 1998. – № 7–8. – С. 74–87.
3. Максимович М.О. Вибрані українознавчі твори. – К., 1994. – 448 с.
4. Сковорода Григорій. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – К., 1983. – 345 с.
5. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах. – К., 1973. – Т.1. – 532 с.
6. Юркевич П.Д. Вибране. – К., 1993. – 416 с.

Руденко Т.П. Духовні виміри художньої творчості в українському романтизмі.

У статті досліджуються духовні виміри художньої творчості, український романтизм як духовне явище, як феномен української культури, а також ідея універсальної особистості у художній творчості. Освітлюється роль художньої творчості у формуванні та розвитку особистості.

Ключові слова: духовний світ, український романтизм, духовне буття, екзистенціальні виміри, культура, особистість, художня творчість, література.

Rudenko T.P. Духовные измерения художественного творчества в украинском романтизме.

В статье исследуются духовные измерения художественного творчества, украинский романтизм как духовное явление, как феномен украинской культуры, а также идея универсальной личности в художественном творчестве, освещается роль творчества в формировании и развитии личности.

Ключевые слова: духовный мир, украинский романтизм, духовное бытие, экзистенциальные измерения, культура, личность, художественное творчество, литература.

Rudenko T.P. Spiritual dimensions of artistic creativity in Ukrainian romanticism.

The article explores the spiritual dimensions of artistic creativity, Ukrainian romanticism as a spiritual phenomenon, as a phenomenon of Ukrainian culture, the idea of a universal personality in artistic creation, and the role of creativity in the formation and development of personality.

Key words: spiritual world, Ukrainian romanticism, spiritual being, existential dimensions, culture, personality, artistic creativity, literature.

А.В. Царенко,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та культурології
ЧНПУ імені Т.Г. Шевченка

ВЧЕННЯ ПРО АБСОЛЮТНУ КРАСУ ЯК ІДЕЙНИЙ БАЗИС ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ АСКЕТИЗМУ

Актуальність дослідження пропонованої проблеми спричинена необхідністю подальшого розвитку історико-естетичної візантології як невід'ємної складової історико-естетичної медієвістики. Врахування великого впливу візантійської релігійно-естетичної думки на естетичні ідеї мислителів і митців Київської Русі спонукає до висновку про важливість всебічного вивчення в межах вітчизняного філософсько-естетичного дискурсу аскетико-естетичної традиції, що розвивалася на теренах Візантії. При цьому на значну увагу науковців заслуговує онтологічний вимір візантійської естетики аскетизму, пов'язаний із осмисленням буття прекрасного в дійсності.

Вихід на рівень дослідження естетичних уявлень мислителів та митців Візантії ми знаходимо на сторінках багатьох праць історичного, історико-культурологічного та мистецтвознавчого характеру (наукові студії С.Абрамовича, С.Аверінцева, Н.Бейнза, Д.Беквіта, Л.Брег'єра, К.Каварноса, О.Каждана, Я.Креховецького, В.Лазарева, Д.Макнамари, З.Удальцової, Дж.Хелдона). Власне візантійські естетичні рефлексії є предметом осмислення в наукових працях В.Бичкова, В.Зубова, В.Личкова, Г.Метью, П.Міхеліса, молодого естетика Л.Усікової та ін.

Водночас певні аспекти аскетичної естетики Візантії й досі лишаються недостатньо дослідженими. Так, важливим завданням сучасних істориків естетичної думки є подальша систематизація й чітка та належна інтерпретація наріжних теоестетичних ідей візантійських аскетів, у тому числі їхніх ідей про буття Найвищої Краси.

Метою нашої статті є розгляд основ релігійно-естетичного вчення про Абсолютну Красу в контексті аналізу онтологічного виміру візантійської естетики аскетизму.

Стрижневою ідеєю естетики аскетизму, її інваріантним ядром, що визначає решту відповідних світоглядних і культурних позицій, виступає визнання Триєдиного Бога *Абсолютною Красою*.

З цього погляду, візантійська аскетико-естетична думка постає

передусім *теоцентричною онтологією прекрасного* [див.: 17], ідейним фундаментом якої є згадане визнання Творця Найвищою Красою, Красою одвічною, цілком об'єктивною, трансцендентною, тобто невимовною і, безперечно, неперевершеною.

Аксіоматично констатуючи існування Найвищої Краси та визнаючи Її Причиною прекрасного у створеній реальності, аскетико-естетична думка у своєму онтологічному вимірі постулює незбагненність і невимовність Абсолютно Прекрасного, Яким є Бог. Водночас християнські мислителі звертають увагу на можливість і, безперечно, необхідність мати певні правильні уявлення про Божество, послуговуючись при цьому природним і надприродним Одкровенням. Цей принцип світорозуміння закономірно позначається й на естетичних спогляданнях: праці Отців Церкви, оповіді про їхнє життя та звершення насправді рясніють згадками про Вседосконалу Красу та Її з'явлення людині, передусім, – свідомому й ревному шукачу єднання з Богом, аскету.

Прикметно, що й метою прагнень подвижників, їхнім естетичним ідеалом як неперевершеною «всеповнотою прекрасного» [див.: 6, 154] (до речі, у прямому сенсі цього словосполучення) визнають Абсолютну Красу – нестворену, незмінну й найдосконалішу.

Її сприйняття в жодному разі не пов'язане з байдужістю особистості. Як зазначає видатний аскет і релігійний мислитель ХХ ст. о. Софроній (Сахаров), згадуючи притчі Христа, в яких Царство Небесне уподібнюється до скарбу та перлини, людина «побачивши духом Красу Бога», все, що має у межах Землі, залишає, щоб здобути той «скарб», ту «перлину» [16, 107]. Отже, християнське світорозуміння визнає Абсолютно Прекрасне принципово найвищою естетичною цінністю, а власне аскетичний досвід (на відміну від анти- та псевдоаскетичного) – пошуком Прекрасного як Такого.

В аксіосфері аскетизму (і, по суті, в його вченні про реальність узагалі) абсолютне естетичне повністю поєднується з етичним. Краса, як предмет пошуку особистості, пов'язується з Любов'ю як найбажанішим ідеалом, взірцем для посильного наслідування й чинником відродження й віднайдення блаженного буття. «Ми повторюємо все те саме слово – Любов, але в ньому онтологічно поєднані й мудрість надсвітова, і велич безмежна із властивим їй смиренням, і краса всеперемагаюча, і мир глибокий. Відвідуючи людину, Бог тим самим робить її залученицею Свого Буття, що не висловлюється земним словом. Нас охоплює одне бажання: пізнану Божественну

Любов здобути так, щоб вона стала нашою натурою, невід'ємною у вічності» [16, 61], – наголошує аскетична доктрина.

Саме згадана Любов осмислюється як фундаментальна і універсальна цінність буття. Адже «Любов Божа є ядром предвічного Буття». Вона природним чином вбирає в Себе все безумовно найкраще: «в ній, Любові, знаходять своє найвище вираження всі інші атрибути Божества: Премудрість, Царство, Сила, Світло. В ній краса [вид. – А.Ц.] одвічного непохитного Царства. Любов Христова є одкровенням Таємниці та Отчої Любові» [16, 177], – зазначає о. Софроній (Сахаров), вкотре блискуче узагальнюючи, зокрема, естетичні погляди, виплекані в межах аскетичної культури.

Показово, що милування Абсолютно Прекрасним загалом проголошується Отцями Церкви споконвічною ознакою буття. Патристичній естетичній доктрині Візантії властиве цілковите ототожнення суб'єкта й об'єкта такого одвічного споглядання: суб'єктом милування Найвищою Красою визнається Саме Найвища Краса (Першокраса).

Цей надзвичайно важливий теоестетичний постулат виразно лунає у вірші св. Григорія Богослова «Про світ». Подвижник-поет прагне знайти відповідь на питання: «...оскільки Богу не можна приписати недіяльності та недосконалості, то чим зайнята була Божа думка перш, ніж Всевишній, царюючи в порожнечі віків, створив всесвіт та прикрасив формами»? І в його відповіді, вочевидь, виявляється естетичний потенціал християнської тринітарно-монотеїстичної догматики. За мислителем, перед створенням невидимої та видимої реальностей думка Творця «споглядала жадану світлість Своєї доброти, рівну та рівно досконалу світозорість трисяйного Божества, як відомо це єдиному Божеству та кому відкрив те Бог» [5, 17–18]. Предметом цього споглядання були й образи майбутнього тварного світу, замисленого одвічним Буттям [5, 18].

У наведених твердженнях Григорія Богослова, безперечно, виявляється і яскравий теоцентричний характер аскетико-естетичної концепції Найвищої Краси, що утверджується за часів пізньої Античності й Середньовіччя. Пошук Божества як Абсолютно Прекрасного визнається аскетами цілком природним прагненням людини, її природною потребою, що вимагає належного задоволення. «...Від природи в нас є бажання прекрасного...» [4, 157], – констатує св. Василій Великий у «Великих правилах». Усвідомлення зв'язку (що сягає неприхованого ототожнення) прекрасного із благим дає підставу візантійському мислителю інтерпретувати пошуки краси

та блага в душі все того самого теоцентричного споглядання: «...у власному ж сенсі прекрасним та достолюб'язним є блага; а благий – Бог, а до благаго усе прагне; отже, – все прагне до Бога» («Великі правила») [4, 157–158].

На думку Василя Великого, Горішня Краса перевершує всі без винятку принади чуттєвого світу. Її з'явлення подвижникам благочестя сприяє ще більш посиленому пошуку ними Божества. «Якщо краса ця, яка є незримою очима, а осягається тільки душею й думкою, озаряла кого-небудь зі Святих і залишала в них незносне уязвлення бажанням, – розмірковує Великий каппадокієць, апелюючи до Святого Письма, – то, збентежені тутешнім життям, казали вони: *горе мені, яко пришестьвіє моє продовжися* (Пс. 119:5)! *Коли я прийду й з'явлюсь перед Божим лицем?* Адже *возжада душа моя до Бога кріпкого та живого* (Пс. 41:3). Тому бажали скоріше *померти та зі Христом бути* (Фил. 1:23)».

Споглядання Абсолютної Краси (Доброти) вдосконалює особистість, зокрема, долаючи її страх перед смертю. Завершення земного шляху сприймається праведником як довгоочікуваний перехід до благодуття: «...і коли бачили [святі. – прим. А.Ц.] наближення цієї блаженої хвилини, з радістю взивали: *нині відпускаєши раба Твого, Владико* (Лк. 2:29). – Обтяжуючись цим життям, ніби в'язницею, наскільки були нестримні у прагненнях ті, в кого торкнулося душі Божественне бажання» – повчає Василій Великий.

Зрештою, ще одне, безперечно, глибоке й щире твердження цього видатного релігійного мислителя з очевидністю виступає одним із найсуттєвіших аскетико-естетичних постулатів. Згідно з ним, «через незгасаюче бажання споглядати Божественну доброту» святі «молилися про те, щоб бачення краси Божої простягалося на все вічне життя (Пс. 26:4)» [7, 322]. У такий спосіб подвижник по суті проголошується найбільшим поціновувачем істинно прекрасного: йому притаманне прагнення вічного й невинного милування Абсолютним.

Відповідні роздуми Василя Великого зовсім не є винятковим явищем в межах аскетичного вчення Візантії. Наприклад, його брат св. Григорій Нісський так само вважає найважливішою метою людських прагнень пізнати Божественну Красу [див.: 3, 155].

Ця сама аскетико-естетична інтенція виразно виявляється і в молитовних зверненнях до Бога св. Єфрема Сиріна: «Ти, Який відкрив очі сліпому, відкрив очі розуму мого, нехай безперестанно

споглядаю красу Твою... Ти, Який поклав межу морю словом повеління Твого, поклади межу й серцю моему благодаттю Твоєю, щоб не зводилося воно ані *на десно*, ані *на ліво* (Повторення Закону 5:32) від краси Твої» [8, 13].

Прагнення аскета безперестанно споглядати Божу Красу оспівує і св. Симеон Новий Богослов. На його думку, істинний подвижник «бачить Бога, наскільки це можливо для людського єства і наскільки є благоугодним Богові, примудряється бачити Його безупинно тут і молитися, щоб сподоблений завжди міг бачити Його й після смерті своєї; радий він бачити тільки Його самого та не відчуває потреби дивитися на що-небудь інше» [13, с. 173].

Абсолютно Прекрасне, як наголошує естетика аскетизму, постійно вабить особистість подвижника, віддаляючись від неї. Як зазначає св. Григорій Богослов, «Бог – ця доброта, яка перевершує будь-яку красу, просвітлює душу; і, осяявши її, ховається від її чуттів [рос. – чувствований] і від її внутрішнього бачення; Він віддаляється від неї мірою того, як дарує їй пізнавати Себе; втікає від цієї святої любительниці, викрадає Себе в почуттів і бажань її; уходить із її рук у той час, коли вона вже тримала Його...». Такий стан речей зовсім не є знуцанням над природним людським прагненням до прекрасного. Ведучи за Собою, Найдосконаліша Краса сприяє духовному зростанню особистості: «цими віддаленнями, що спричинюються любов'ю до неї [людини. – прим. А.Ц.], [Бог. – прим. А.Ц.] розпалює її любов'ю та вабить [рос. – привлекает] за Собою на небо» [цит. за : 10, 531].

З цієї точки зору, шлях християнського подвигу усвідомлюється, зокрема, як все більше вдосконалення у спогляданні Краси, що його природним чином бажає людське єство. Відтак, аскеза постає справжнім «проривом» до природного буття людини – засобом досягнення найвищого естетичного ідеалу.

За умови розумного самозречення той, хто цілком присвячує себе Богові, має незлічені переваги в духовному сходженні. Адже, за Григорієм Богословом, «... любов зосереджена значно ближче ставить нас до Христа, Який любить того, хто любить, бачить того, хто звертає до Нього погляд, бачить і виходить назустріч тому, хто наближається». Причому, «чим більше хтось любить, тим постійніше дивиться на любимого, і чим постійніше дивиться, тим дужче любить. Так створюється прекрасне коло» (вірш «Похвала дівству») [5, 61]. Отже, любов подвижника до Бога і споглядання Його

Краси, в розумінні Григорія Богослова, синергійно взаємодоповнюються і взаємопосилюються, сприяючи утвердженню людини на шляху досягнення найважливішої мети.

Споглядання Абсолютної Краси закономірно осмислюється в межах аскетичної доктрини як найвища насолода. Філософсько-естетична позиція своєрідного «аскетичного гедонізму» (хоча це, безперечно, умовне словосполучення, що постає надзвичайно парадоксальним, як і будь-який оксюморон) являє собою прикметну ознаку поглядів багатьох мислителів християнського світу. Так, св. Іоанн Златоуст, закликаючи щиро возлюбити Бога «не через страх гієни, а через бажання здобути Царство», звертається до слухачів із риторичним запитанням і одразу ж відповідає на нього: «Адже, скажи мені, що може бути рівним спогляданню Христа? Немає нічого такого. Що може бути рівним насолоді тими благами? [небесними благами Богоспівкування. – прим. А.Ц.]. Теж немає нічого такого. І справедливо; адже *чого око не бачило, каже апостол, і вухо не чуло, і що на серце людині не впало, те Бог приготував був тим, хто любить Його!* (1 Кор. 2:9) Докладемо зусиль тому отримати це та зневажимо все інше» («15 бесіда на Перше послання до Тимофія») [9, 564].

Доволі часто до питання насолоди невимовною Красою, Яка вражає розум і запалює в серці подвижника вогонь любові до Бога [15, 683], звертається Симеон Новий Богослов. Його прозові твори й поетична спадщина є одним із найяскравіших прикладів утілення принципів візантійської аскетико-естетичної доктрини. Мислитель творчо розвиває основні філософсько-естетичні ідеї своїх численних попередників, наголошуючи, зокрема, на абсолютній непервершеності найголовнішого предмета споглядань людини.

«Господи Боже наш, Отче, Сину й Душе,
Ти, за образом безвиглядний,
для споглядання ж найпрекрасніший,
Той, Хто Своєю невимовною красою
затьмарює всяке бачення,
Прекрасний вище за зріння,
адже Ти перевершуєш усе...» [15, 598–599], –
оспіває Трійцю Симеон у своєму сорок другому релігійному гімні. Цей самий смисловий акцент зустрічаємо й в гімні тридцять першому. «Як опишу я, Владико, бачення обличчя Твого? Як розповім про невимовне споглядання краси (Твої)?» [15, 483], – запитує поет-подвижник у Творця, благоговіючи перед Його величчю.

Абсолютна Краса, на думку Симеона, благотворно впливає на внутрішній стан людини, яка насолоджується Нею. Ця насолода утверджує людину в любові до Трійці: «...хто бачить красу Божу, як можливо, щоб він не полюбив Самого Бога, Який всяку красу та доброту перевершує, Джерело усякої доброти?» («Слово двадцять друге») [14, 420–421]; «Невимовна краса Того, Хто з'явився, вразила серце моє та спонукала до безмежної любові...» («Слово дев'яносто друге») [15, 224], – зазначає мислитель.

На відміну від прекрасного у створеній реальності, ця Краса ніколи не набридає. Тим, хто споглядає Бога, чужий пересит: «Його баченням, красою та солодкістю насититися цілком не можуть вони ніколи». Ця насолода, що може (а отже, й має!) стати безмежною, спонукає людську особистість до все нових і нових духовних звершень, розмірковує Симеон Новий Богослов, нагадуючи, зокрема, Григорія Богослова. Бог, переконаний мислитель, «являючись завжди більш і більш новим, все більшу й більшу дає їм [подвижникам. – прим. А.Ц.] солодкість і тим [самим. – прим. А.Ц.] все сильніше та сильніше запалює в них бажання Себе» [15, 106–107].

Зрештою, прихильник учення ісихастів архієпископ Микола Кавасила визначає пізнання Божої Краси як суттєвий чинник наближення людини до Творця. Вдаючись до тлумачення біблійних слів «Господь воцарися, в ліпоту облечеся» (Пс. 92:1) (укр. «Царює Господь – зодягнувся у велич»), ієрарх зауважує, що цим «Царством псалом назвав пізнання, яке отримали про Господа люди, заради якого й покорилися Йому, бо пізнали Його благоліпність, красу та могутність, яким і повинні були пізнати» [12, 47].

Як бачимо, візантійська аскетико-естетична доктрина визнає споглядання Абсолютної Краси не тільки засобом й важливою ознакою духовного вдосконалення подвижника, але й власне метою його життєвого шляху. Насолода Нею, постає, по суті, шуканим аскетом Богопізнанням у перспективі його безмежжя – найвищим «гнозисом», що його може досягнути людське єство.

Західній патристиці, що так само закономірно сповідує Бога Надкрасою, безперечно, притаманні загалом тотожні за характером теолого-естетичні ідеї. Чи не найвідоміший її представник блаженний Августин, подібно до візантійських мислителів-аскетів, веде мову про принципову відсутність у всесвітній дійсності чогось, насолода чим зрівнялася б із насолодою Божеством, яка постає насолодою спірітуальною. «Що ж, люблячи Тебе, люблю я? –

запитує у Творця автор «Сповіді». – Ані тілесну красу, ані тимчасовий чар, ані сяйво ось цього світла, настільки милого для очей, ані солодкі мелодії всяких пісень, ані аромат квітів, мазей та курінь, ані манну й мед, ані члени, приємні земним обіймам, – не це люблю я, люблячи Бога мого». Отже, чуттєва дійсність відступає на задній план: будь-які людські зорові, слухові, нюхові, смакові, дотикові враження поступаються враженню від Неперевершеного. «І однак, – продовжує мислитель, – я люблю певне світло й певний голос, певний аромат і певну їжу і певні обійми – коли люблю Бога мого; це світло, голос, аромат, їжа, обійми внутрішньої моєї людини – там, де в душі моїй сяє світло, яке не обмежене простором, де звучить голос, який час не змусить замовкнути, де розлитий аромат, який не розвіється вітром, де їжа не втрачає смаку а разі ситості, де обійми не розмикаються від переситу. Ось що люблю я, люблячи Бога мого» [1, 231].

Відтак, за блаженним Августином, насолода Богом – спіритуальна й досконала: вона безмежна у просторі й часі, нескінченна, така, що не знає завершення, і, зрештою, зовсім чужа надмірності («Я бажаю Тебе, Справедливість і Невинність, прекрасна святим [рос. – честным] Світлом Своїм, Яка насичує без переситу» [1, 44]). Її особливості блаженний Августин ескізно окреслює за допомогою аналогій, узятих із царини чуттєвої активності людини, втім, головний теоестетичний акцент іпоннійського ієрарха (як і візантійських мислителів), недвозначний: у світі чуттєвих явищ насолоди, тотожної за характером насолоді Божеством, немає.

Не можна також не зазначити, що чи не найприкметнішою ознакою християнського естетичного дискурсу виступає й учення про *Божественне Світло*, яке увійшло до історії філософсько-естетичних традицій під назвою власне «естетики Світла» [див.: 11, 292] або «світлової метафізики» [11, 334], «метафізики Світла» [2, 135]. Вплив цієї релігійно-естетичної доктрини на візантійську (а згодом, безперечно, – й на, зокрема, українську) аскетичну культуру в її світоглядних, художніх і безпосередньо подвижницько-практичних вимірах є, без перебільшення, надзвичайно великим. Самоочевидним постає і щільний зв'язок теоестетичного осмислення Світла з концепцією Абсолютної Краси.

До теоретичної розробки проблем світлової метафізики за часів пізньої Античності й Середньовіччя вдавалися не лише мислителі християнського світу. За С.Аверинцевим, ця доктрина (що являє

цілий «комплекс уявлень про світло: в онтологічному плані – як про субстанцію всього сущого; в гносеологічному – як про принцип пізнання; в естетичному – як про сутність прекрасного») має як біблійні (а отже, й ранньопатристичні), так і платонічні й неоплатонічні витоки [2, 135–136]. Однак саме в царині християнської, передусім православної, культури (позначеною, зокрема, критичною адаптацією античних світо- та «світлорозуміння») метафізика Світла утверджується як важливий компонент богословських учень, котрий перебуває в надзвичайно активному розвитку (особливо в працях ісихастів, зокрема, св. Григорія Палами).

Інваріантним підґрунтям світоглядних позицій представників візантійської естетики аскетизму і, водночас, безумовним ціннісним орієнтиром аскетичного «праксису» (шляху посиленого Богопошуку) виступає онтологічне сповідання Бога Абсолютною Красою. З цієї точки зору, християнська аскетична культура має свій самоочевидний естетичний потенціал та містико-естетичну природу: містичне споглядання Творця осмислюється, зокрема, як споглядання Найвищої Краси, характеристиками Якої є нествореність, одвічність, незмінність, вседосконалість, неперевершеність та, зрештою, незбагненність (утім, не цілковита) з боку тварного розуму. Відповідно, саме аскетичний шлях – істинно духовне подвижництво – в естетиці аскетизму визнається шляхом до насолоди Абсолютно Прекрасним, прагнення до Якого притаманне єству кожної людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Августин Аврелий*. Исповедь. – СПб., 2014. – 400 с. – (Азбука-классика).
2. *Аверинцев С.С.* София–Логос. Словарь. Второе, исправленное издание. – К., 2001. – 460 с.
3. *Бычков В.В.* Образ как категория византийской эстетики // Византийский временник. – 1973. – Т. 34. – С. 151–168.
4. *Василий Великий, св.* Творения : в 2-х т. – М., 2009. – Т. 2 : Аскетические творения. Письма. – 1230 с. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4).
5. *Григорий Богослов, св.* Творения : в 2-х т. – М., 2007. – Т. 2 : Стихотворения. Письма. Завещание. – 944 с. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 2).
6. *Гулыга А.В.* Принципы эстетики. – М., 1987. – 286 с. – (Над чем работают, о чем спорят философы).

7. Древние иноческие уставы. – М., 1892. – 653 с.
8. *Ефрем Сирин, преп.* Избранные места из творений. – СПб., 1891. – 96 с.
9. *Иоанн Златоуст, св.* Избранные поучения : Сборник поучений в применении к десяти заповедям Божиим. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001. – 589 с.
10. *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001 – 671 с.
11. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. – М., 1962. – Т. 1: Античность. Средние века. Возрождение. – 1962. – 682 с.
12. *Николай Кавасила, архиепископ.* Изъяснение Божественной литургии. – М., 2011. – 135 с.
13. *Симеон Новый Богослов, преп.* Как исполняющий заповеди восходит постепенно на высоту совершенства // Брань духовная. – СПб., 2009. – С. 169–174.
14. *Симеон Новый Богослов, преп.* Слова и гимны : В 3-х книгах. – М., 2011. – Кн. 1. – 670 с.
15. *Симеон Новый Богослов, преп.* Слова и гимны : В 3-х книгах. – М., 2011. – Кн. 3. – 759 с.
16. *Софроний (Сахаров), архимандрит.* Видеть Бога как Он есть. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 400 с.
17. *Царенок А.В.* У пошуках Першокраси: теолого-естетичні ідеї св. Григорія Нісського. – Чернівці, 2013. – 80 с.

REFERENCES

1. Augustine, bles. (2014). *The Confession* [In Russian]. – St. Peterburg, Azbuka.
2. Averintsev, S. (2001). *Sophia-Logos. The Glossary*. [In Russian]. – Kyiv, Duch i Litera.
3. Bychkov, V. (1973). *The Image as the Category of the Byzantine Aesthetics*. [In Russian]. *Vizantiyskiy Vremennik*, 34, 151–168.
4. Vasiliy, the Great, st. (2009). *The Works*. Vol. 2. [In Russian]. – Moskva, Sibirskaya Blagozvonitsa.
5. Grigoriy, the Theologian, st. (2007). *The Works*. Vol. 2. [In Russian]. – Moskva, Sibirskaya Blagozvonitsa.
6. Gulyga, A. (1987). *The Principles of the Aesthetics*. [In Russian]. – Moskva, Politizdat.
7. *The Ancient Monastic Rules* (1892). [In Russian]. – Moskva, Tipolitografia I. Yefimova.
8. Yefrem, Sirin, st. (1891). *Selected Works*. [In Russian]. – St. Petersburg : Sinodal'naya Tipografia.
9. Ioann, Zlatoust, st. (2001). *The Selected Sermons*. [In Russian]. – Spaso-Preobrazhenskiy Mgarskiy Monastyr'.
10. Ioann, Lestvichnik, st. (2001). *Lestvitsa (The Ladder)*. [In Russian]. –

Spaso-Preobrazhenskiy Mgarskiy Monastyr'.

11. Ovsianikov, M. (ed.). (1962). *The History of Aesthetics. The Monuments of the Aesthetical Thought of the World*. Vol. 1. [In Russian]. – Moskva, Izd-vo Akademii Hudozhestv SSSR.
12. Nikolay, Kavasila (archbishop). (2011). *The Interpretation on the Divine Liturgy*. [In Russian]. – Moskva, Izd-vo imeni sviatitelia L'va, Papy Rimskogo.
13. Yershov, S. (ed.). (2009). *The Spiritual War*. [In Russian]. – St. Peterburg, Azbuka.
14. Simeon, the New Theologian, st. (2011). *The Words and Hymns*. Vol. 1. [In Russian]. – Moskva, Sibirskaya Blagozvonitsa.
15. Simeon, the New Theologian, st. (2011). *The Words and Hymns*. Vol. 3. [In Russian]. – Moskva, Sibirskaya Blagozvonitsa.
16. Sofroniy, Saharov (archimandrite). (2006). *To see God as He is*. [In Russian]. – Sviato-Troitskaya Sergieva Lavra.
18. Tsarenok, A. (2013). *In the Search of the First Beauty: the Theological and Aesthetical Ideas of St. Grigoriy Nisskiy* [In Ukrainian]. – Chernigiv, CNPY.

Царенок А.В. Вчення про Абсолютну Красу як ідейний базис візантійської естетики аскетизму.

Аналізуючи специфіку візантійської естетики аскетизму як, зокрема, джерела релігійно-естетичної традиції Київської Русі, автор статті доводить важливість ретельного дослідження онтологічного виміру християнського естетичного вчення – виміру, пов'язаного з осмисленням проблеми буття прекрасного в дійсності. Ознайомлення з естетичними ідеями видатних мислителів-аскетів Візантії (свв. Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Григорія Нісського, Єфрема Сиріна та ін.) дає підставу визначати естетику аскетизму як теоцентричну онтологію прекрасного, наріжним постулатом якої виступає визнання Бога Найвищою Красою. Відповідно, шлях духовного подвигу в межах аскетико-естетичної традиції визнається шляхом до насолоди Абсолютно Прекрасним, прагнення до Якого властиве кожній людині.

Ключові слова: естетика аскетизму, візантійська естетична думка, патристика, Абсолютна Краса, Світло.

Царенок А.В. Учение об Абсолютной Красоте как идейный базис византийской эстетики аскетизма.

Анализируя специфику византийской эстетики аскетизма как, в частности, источника религиозно-эстетической традиции Киевской Руси, автор статьи доказывает важность тщательного исследования онтологического измерения христианского эстетического учения – измерения, связанного с осмыслением проблемы бытия прекрасного в действительности. Озна-

комление с эстетическими идеями выдающихся мыслителей-аскетов Византии (свв. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Ефрема Сирина и др.) даёт основание определить эстетику аскетизма как теоцентрическую онтологию прекрасного, основным постулатом которой выступает признание Бога Наивысшей Красотой. Соответственно, путь духовного подвига в аскетико-эстетическом учении рассматривается как путь к наслаждению Абсолютно Прекрасным, стремление к Которому свойственно каждому человеку.

Ключевые слова: эстетика аскетизма, византийская эстетическая мысль, патристика, Абсолютная Красота, Свет.

Tsarenok A.V. The Doctrine of the Absolute Beauty as the Basis of the Byzantine Aesthetics of the Asceticism.

The further exploration of the Byzantine aesthetics as of the source of Kyiv Rus' religious and aesthetical tradition in particular represents the actual task of domestic philosophical and aesthetical discourse. Conventionally pointing out some dimensions of the Byzantine aesthetics of the asceticism, the author of the article proposes to take into consideration first of all the existence of the ontological dimension, which is connected with understanding of the being of the beauty in reality.

Analysing the aesthetical ideas of such famous Byzantine theologians as sts. Vasilii the Great, Grigoriy the Theologian, Ioann Chrysostom, Grigoriy Nisskiy, Yefrem Syrin, Simeon the New Theologian, A. Tsarenok underlines that the theocentric character of Christian doctrine regularly influences the development of the ascetic aesthetical tradition to a great degree. It can be regarded as the true theocentric ontology of the beautiful, which is based upon the axiomatic statement that the only God – the Creator – is the Absolute Beauty, Who causes the being of the beauty in the created world. That's why according to the Byzantine Orthodox theologians' opinion the true ascetic way represents the way to the True and Highest Beauty: the true ascetic becomes able to enjoy It.

As the mystical theology of Christian East proves, enjoying the Absolute Beauty is closely connected with enjoying the Highest Light (Divine Light or Favor Light) as the non-created Energy (see the works by st. Grigoriy Palama). This Light has no analogies in the sensual reality. One of the results of ascetic activity is the communication with This Energy, Which transfigures the whole human nature: both the soul and the body of ascetic receive their true beauty.

The corresponding statements of the Byzantine theologians obviously have the strong aesthetical senses. With no doubts, they should be regarded as the important source for the historical and aesthetical byzantology and the historical and aesthetical medievalism in particular.

Key words: the aesthetics of the asceticism, the Byzantine aesthetical thought, the patristic doctrine, the Absolute Beauty, the Light.

О.Я. Романенко,
*кандидат філософських наук,
перший проректор КІБіТ*

ЦІННІСНІ СТРУКТУРИ ЯК ПІДГРУНТЯ СОЦІАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ ТА ВИЗНАЧЕННЯ ЯКОСТІ ВИЩОЇ ОСВІТИ

Одним з важливих методологічних і теоретичних припущень, на якому базуватиметься наше дослідження, є припущення, що основою здійснення соціального пізнання загалом і соціального передбачення зокрема, виступають цінності, однак не в своїй суб'єктивній інтерпретації – як надання переваг (воно є надто мінливим для того, щоби бути надійною підвалиною пізнання і передбачення), але як складові структур соціальної релевантності, а на цій основі – складові ціннісних структур, характерних для різних соціальних утворень. Зокрема, мова може йти і про передбачення процесів у сфері вищої освіти, передусім щодо її передбачуваної якості.

При цьому сама тема ціннісних структур вже перетиналася у історії філософських досліджень з темою соціального пізнання. Такий перетин можна знайти у Макса Вебера, який визначає цінності як «панівний інтерес епохи» [4, 52], та у Макса Шелера, який досліджував ієрархію цінностей як мотиватор поведінки індивіда [10]. Обидві традиції достатньою мірою досліджені науковцями. Наприклад, аналіз ціннісної концепції Вебера у її стосунку до проблеми наукового пізнання містить праця П.П.Гайденко [5, 493–520], а з'ясуванню феноменології цінностей Шелера присвячено достатньо спеціальних розробок; у них також надано її соціально-філософську оцінку [3, 219]. Обидві теорії цінностей були докладно проаналізовані Гансом Йоасом у праці «Виникнення цінностей» [14]. Ризики застосування тієї чи іншої концепції цінностей як базової для теорії пізнання проаналізував Карл Шмітт у своїй «Тиранії цінностей». Втім, недоліком, який різною мірою, властивий обом згаданим дослідникам, виступає методологічний індивідуалізм обох авторів. Хоча сам Шелер критикує Вебера за «номіналізм» у теорії пізнання [10, 268], однак його позиція морального суб'єкта також індивідуалістична – абсолютний у своїй апріорності світ цінностей, за

Шелером, людина як персона імплікує до практики життя одноосібно – з усією повнотою персональної відповідальності.

З іншого боку, у руслі феноменологічної традиції, а саме у соціально спрямованій галузі – так званій феноменологічній соціології, знаходимо ретельно розроблену концепцію структур соціальної релевантності, в якій присутня важлива для нас ідея опертя особистості в її судженнях на смислові структури, які релевантні соціальним спільнотам, а не індивідам чи суспільству в цілому. Йдеться про праці Альфреда Шюца, Пітера Бергера та Томаса Лукмана та деяких інших авторів. На жаль, у них практично повністю відсутня ціннісна проблематика. Смислові структури тут розглядаються у двох напрямках: це – представленість у соціальній взаємодії чистих феноменів як необхідних інваріантів та випадковість поєднання цих феноменів у структурах життєсвіту. Релевантність якраз і постає тим компромісом між цими двома крайнощами необхідності та випадковості – а саме як відносна невідповідність певних смислових утворень, тобто відносна в сенсі релевантності щодо стійких форм взаємодії. Але, оскільки така взаємодія постає як похідна навіть від цих релевантних смислових структур, їх невідповідність у сенсі релевантності є доволі умовною і необхідною переважно порівняно з іншими релевантностями – у сенсі необхідної відмінності від них. Втім, виявлення стійких соціальних структур релевантності (нехай навіть у смисловому вимірі) у соціальному досвіді вже є половиною справи у з'ясуванні ціннісних структур цієї релевантності.

Тож спробуємо виявити можливості використання концепції структур соціальної релевантності в осмисленні ціннісних релевантностей. Тим самим соціальна база для соціального передбачення (тобто зумовленість соціальних передбачень тим, хто і за яких умов їх здійснює) буде з'ясована нами завдяки застосуванню опосередковуючої ланки – систем цінностей. Останні мають виконувати два завдання: з одного боку, соціального структурування суспільства, а з іншого – змістового визначення соціального передбачення.

Для XX століття характерним був перехід від вивчення абстрактного епістемологічного суб'єкта до дослідження поведінки індивіда в конкретній ситуації. Відбувалося зміщення фокусу з когнітивних структур на формування системи досвіду та його застосування на практиці. За визначенням Н.Бердяєва, досвід постає як саме життя в усій його повноті [2, 149].

Між індивідом і навколишнім культурно-природним світом

існує безперервна низка безмежної кількості різноманітних взаємодій. Все те, що якимось впливає на індивіда і якимось чином бере участь в його життєдіяльності, і утворюватиме його сукупний досвід. Ч.С.Пірс [8] виокремлював дві великі області повного досвіду: (а) те, що примушує і обмежує нас ззовні; (б) наші зусилля, спрямовані на зміни зовнішнього оточення в потрібному напрямі. При цьому досвід здобувається на всіх рівнях життя особистості: тілесно-соматичному, афективному, емоційному, ментально-сенсорному та інтелектуальному. На кожному рівні повторювані і регулярні процеси взаємодіють і набувають індивідуальної специфічності. Тому кожний індивід має свій, особистий досвід, в якому, однак, наявні загальнозначущі компоненти, що виражають єдині умови життя людей. Досвід осягнення зовнішньої реальності і самого себе будується на взаємозв'язку сенсорної чуттєвості та інтелекту. Для А.Шюца, він постає передусім як взаємозв'язок запасу наявного знання, системи релевантності та власної біографічної ситуації [11–13]. Соціальна феноменологія, на думку дослідника, постає у ролі філософії людини, яка живе у своєму життєсвіті і може пояснити його науково.

Як зазначає В.Молчанов, «філософія не є особливим духовним досвідом, поряд з релігійним, естетичним і моральним досвідом. Філософія – це дослідження досвіду свідомості, досвіду, із якого виростають всі види духовного досвіду, в якому вкорінені всі можливості духовного. Це дослідження стає можливим завдяки самому досвіду свідомості, в сутності якого вже включено можливість рефлексії. Філософія перетворює цю можливість на дійсність і досліджує пограничну реальність – досвід свідомості, реальність, яка радикально відрізняється від реальності несвідомості – реальності предметного світу» [7, 53]. На думку Шюца, взаємодія людини зі світом прояснюється через метод її пізнання світу. Його теорія систем релевантності спрямована на те, що з'ясувати зв'язок свідомості та буття. Найбільшу увагу мислитель приділяє місцю людини у світі, соціумі та бутті. А теорію системи релевантності розглядає як частину теорії вибіркової активності розуму.

Одним із важливих зауважень Шюца [11] щодо теорії вибіркової активності розуму є також визначення повсякденності у значенні універсальної смислової сфери значень, до якої людина повертається з різних «певних сукупностей сфер значень», а також як такої, в якій перебування людини є найтривалішим, з характерно

високим рівнем напруженості свідомості, пов'язаним з увагою до життя. І в цьому повсякденному світі свідомість людини здійснює вибіркову діяльність найактивніше і більш стихійно, несвідомо, спираючись на індивідуальний досвід. Теорія вибіркової активності розуму побудована на поясненні осаду різноманітного досвіду, що формується в різних «кінцевих сукупностей сфер значень». При чому пусковий механізм вибіркової діяльності свідомості може виступати як внутрішній, свідомий, так і як нав'язаний, несвідомий, випадковий. Важливою характеристикою теорії вибіркової активності розуму є, на думку Шюца, принцип (тобто знання у формі теоретичної настанови) єдності свідомості, що означає, на протигагу плюралістичній моделі соціальної реальності У.Джемса, взаємозв'язок певних сукупностей значень в єдності свідомості, в одночасності, з якою до різних певних смислових сукупностей значень залучаються різні рівні особистості [6]. Отже, можемо зробити наш власний висновок: цінності також мають врешті-решт узгоджуватись у кожній особистості в єдину систему, а точніше – єдину ієрархічну структуру. Отже, як впливає з теорії Шюца, цінності об'єднуються в ціннісні структури щонайменше як смислова єдність.

Важливим елементом теорії вибіркової активності розуму є також визначення домінантного інтересу суб'єкта як механізму, що забезпечує постійне переструктурування системи наявного знання, зрушення системи релевантності тощо. Домінантний інтерес, стверджує Шюц, виявляється у формі проектування, тобто прогнозування майбутньої поведінки активністю фантазії. Більше того, проектування постає саме як фантазування, яке мотивується передбачуваною наступною інтенцією здійснення проекту. При цьому в проекті передбачається не майбутня дія, а майбутній акт, тобто результат дії або дій, який прогнозується буденною свідомістю в здійсненому майбутньому часі. Тому завданням проектування суб'єкта є реконструювання окремих кроків, які *вже приведуть* до здійснення цього майбутнього акту.

Варто додати від себе, що Шюц, аналізуючи процеси свідомості, фіксує події, які відбуваються в свідомості суб'єкта, однак недостатньо уваги приділяє тому, як вони там виникають – а саме, яким чином залежать від світу інтерсуб'єктивного. Адже життєсвіт людини, на думку М.І.Бойченка, належить не її персонально, а є життєсвітом тієї комунікативної спільноти, яку в певний момент представляє людина: «при зверненні до індивідів отримаємо структури

емпіричної свідомості особистостей як уривки життєсвітів, неминуче сумнівні, недостатньо підтверджені смислові структури, тоді як при зверненні до комунікативних спільнот отримаємо структури соціальної взаємодії як основу для сталих смислових структур цілісних життєсвітів» [3, 33–34].

Важливе значення для ціннісного розуміння тих смислових структур релевантності, які досліджував Шюц, ціннісного розуміння життєсвіту мають праці П.Бергера та Т.Лукмана, які спираються на ідеї Шюца, щоб підвести філософське підґрунтя під свою «соціологію знання». Адже, як і зазначав Шюц, вони також вважають, що «знання соціально розподіляється, і механізм цього розподілу може бути предметом соціологічної дисципліни» [1, 32]. Проте, деякі епістемологічні проблеми потребують свого не епістемологічного, а праксеологічного розв'язання. І до таких проблем, на наше переконання, належить і соціальне передбачення: воно потребує не нескінченного обчислення шансів різного розвитку подій, але прагматичного, ціннісно визначеного вибору бажаного розвитку подій і практичних кроків щодо його реалізації, тобто впровадження в життя. Без такої діяльної підтримки соціальне передбачення перетворюються мало не на «гадання на кавовій густині».

Шюц, як основоположник соціальної феноменології, розглядає тематичну релевантність не тільки як механізм пізнання, але й як ціннісно-настановче підґрунтя. Новий досвід потребує віднести його до вже знайомого, систематизованого знання, тематизування чогось як проблемного передбачає певні оцінювальні дії, підлаштування під систему вже наявних цінностей і норм, що, своєю чергою, як система знання окреслюють контури очікуваних об'єктів. Шюц, до речі, намагався розробити теорію прогалин у пізнанні, які ми заповнюємо за їх контурами з уже відомого.

Другою формою релевантності Шюц називає інтерпретативну. Ця релевантність є, по-перше, відповідністю частини нашого досвіду, яка стосується об'єкта інтерпретації, деякі характеристики якого стають релевантними для розуміння та інтерпретації дійсного сегмента світу [13, 264]. Інтерпретативну релевантність, яка з'являється одразу із тематизацією предмета, нав'язує сам предмет, який викликає у нас асоціацію із вже наявним досвідом. Але як тільки перша релевантність викликає сумнів, починає діяти внутрішня інтерпретативна релевантність, яка дозволяє зіставляти з темою певне знання з *мого* досвіду. Ситуація, в якій перебуває

людина, що користується системою інтерпретативної релевантності, забезпечує інтерес до головної теми дослідження. Залежно від цього інтересу відбувається розгляд проблемного предмету – або це необхідність мати точну відповідь, від якої залежить *твоє* життя, або ж це – тема *твого* міркування у вільний від роботи час, який може бути перерваний іншою, більш цікавою темою. Контроль інтерпретацій, які можуть виникнути в будь-якій ситуації, може бути здійсненим певною мірою самою людиною, яка покладатиметься не на нав'язаний предметом/ситуацією пригаданий досвід, а зможе сама проаналізувати, проінтерпретувати заданий предмет, тобто збудувати методологію пізнання, яке буде пов'язане з предметом, а не з наявною ситуацією.

Від себе додамо, що всі інтерпретації, які здійснює людина, мають ціннісне підґрунтя, адже навіть наукова об'єктивна раціональність базується на цінності науки, тобто передусім на цінності істини. Про останній випадок ціннісного характеру наукових істин докладно писав свого часу Ю.Габермас [9]. Саме виходячи з цінностей, ми надаємо інтерпретації: саме цінності є основним, хоча й далеко не єдиним смыслом наших інтерпретацій.

Нарешті, третя форма релевантності – мотиваційна. Вона визначає, як саме має діяти людина, виходячи з відповіді, яку вона отримує завдяки інтерпретативній релевантності. Ця форма релевантності найбільш очевидно базується на цінностях. Мотивом є потреба в дії, бажання або ідея чогось. Є два головних мотиви, які описує Шюц: А) «мотив-для» та Б) «мотив-тому-що». Перший мотив визначає, навіщо ми виконуємо певні дії, явно передуючи нашій дії ціннісно. Другий мотив пояснює, що було причиною дій, із чого ми виходили – тут ціннісна мотивація, як правило, є прихованою.

Кожен тип мотиваційної релевантності ґрунтується на висновках тематичної та інтерпретаційної релевантностей і при цьому сам не розбиває поле сприйняття на тему та горизонт, користуючись вже наявними здобутками системи досвіду. Саме дослідження мотиваційної релевантності надає чіткості аналізу проблем співвіднесення індивідуального та соціального, взаємовідношення індивідів, інтерсуб'єктивного пізнання.

Система релевантності кожної людини формується, синтезуючи соціальний та власний досвід. Народжуючись у суспільстві, дитина абсорбує моделі поведінки дорослих, їхні реакції та переживання різних ситуацій, а також наявні ціннісні структури, які

концентровано виражають цей нагромаджений соціальний досвід. Власний досвід формується на основі застосування отриманих соціальних моделей поведінки, їх адаптування та вироблення нових. Досвід людини зумовлений її біографічною ситуацією, яка є неповторною. Ця ситуація охоплює задатки до сприйняття самої людини, її наявний досвід, обставини, в яких безпосередньо перебувають людина і саме суспільство. Ці чинники, на нашу думку, надають засвоєним цінностям не лише мотиваційної сили, а й сприяють подальшому розвитку самих систем цінностей, завдяки чому індивід надає їм таких інтерпретацій, які впливають на інтерпретації цих цінностей іншими індивідами, а в кінцевому підсумку призводять до таких змін цінностей, які не може передбачити жоден індивід, хоча саме індивіди у своїй сукупній взаємодії і спричиняють ці зміни.

На думку Шюца, навіть якщо знати систему релевантностей індивіда, навряд чи можна передбачити стовідсотково його поведінку, хоча певне маніпулювання нею можливим з боку зовнішнього подразника – індивіда, групи людей, держави, суспільства. Так само можливим є усвідомлене пізнання окремим індивідом на основі знання про системи релевантностей, якими він сам користується, навколишньої дійсності та самого себе в різних сукупностей значень – різних світах: повсякденному, фантазійному, соціальному, політичному, світі гри та ін.

Підкреслимо ще раз, що три форми релевантності, які ми розглянули за Шюцем, становлять собою єдину систему релевантності, яка активізує всі ці три типи одночасно. Виокремивши ці три форми, ми не можемо їх розглядати окремо, хоча вони мають різні характеристики, але діють усі разом. Як тематична, так і інтерпретативна, так і мотиваційна релевантність кожна зокрема може викликати зміни в інших двох формах релевантності. Змінивши тему дослідження, я шукаю нові інтерпретації, та у мене можуть з'явитися нові мотиви по її дослідженню. Так само, як нові мотиви впливають на інтерес до певної теми або до заміни її іншою, зміна інтерпретацій викликають до зміни мотивів та головного предмету дослідження.

Отже, всі три типи релевантності виступають трьома аспектами одного явища, яке є структурою системи пізнання нашої свідомості [13, 248]. Наявним у людини запасом знання не тільки користується система релевантності, але й самі структури релевантності є елементами цього запасу знання. Тобто вони можуть бути виведені як теми дослідження.

Вирізнивши світ повсякденної реальності як вихідний, базовий, універсальний, спільний для всіх людей, у якому індивід має вирішувати практичні проблеми, спілкуватися з іншими, напружувати свідомість найбільше, Шюц пропонує означити й інші реальності, в яких перебуває наша свідомість. Кінцевими сферами значень є світ релігійного досвіду, світ гри, фантазії, уяви, світ мистецтва, світ науки, світ божевільного та безліч інших світів. Свідомість людини активізує різні духовно-пізнавальні здатності з різною інтенсивністю, залежно від умов того світу, в якому концентрується увага в певний момент часу. А.Шюц окреслює декілька фундаментальних ознак кінцевої сфери значень [12, 426]. Серед них, по-перше, – специфічний когнітивний стиль, що відрізняється від стилю повсякденної реальності; по-друге, – переживання, які виникають у конкретній кінцевій сфері значень, не суперечать одне одному, створюючи однорідний горизонт цього світу; по-третє, – кожна зі сфер значень може набути специфічних рис реальності; кінцеві сфери значень мають межі, які встановлюють бар'єр між значеннями, що належать до цієї реальності та зумовлюють обмеженість сфер значень та роблять перехід між ними стрибкоподібним. Кожна окрема сфера значень характеризується власним когнітивним стилем, має специфічне епохе, переживання власного Я, часову перспективу та специфічну форму соціальності.

Передбачення у сфері вищої освіти загалом і передбачення її якості зокрема якнайкраще відповідають, на перший погляд, характеристикам «певних сукупностей значень». Адже, базуючись на повсякденній свідомості людини, воно явно вирізняється від того, що людина бачить зазвичай довкола себе. Однак, на нашу думку, це така певна сукупність значень, яка набуває своєї соціальної значущості лише за умови, що вона стає спільною (за усіх припустимих відмінностях у інтерпретації) для доволі значної частини суспільства, в усякому разі – характерною для життєсвіту певної комунікативної спільноти (університетської), яка поділяє спільні цінності (академічні).

Важливо усвідомлювати взаємопов'язаність систем індивідуальної та соціальної релевантності, остання, завдяки механізму, зокрема, соціальної пам'яті виступає щодо окремого індивіда як об'єктивна, апіорно задана. Вибір бажаного здійснюється індивідом як вибір із заданого, наперед-даного, в рамках соціальної системи релевантності. А це і є один із чинників, що, на думку Шюца,

ускладнює здобуття, інтеріоризацію людиною якісно нового досвіду, що здійснює ефект зрушення, модифікації узвичаєних схем інтерпретації, а, на науковому рівні, – зміни парадигм, наукових картин світу. У цьому контексті влучним є зауваження Плінія Старшого: «як багато справ вважалися неможливими, поки їх не здійснювали».

Однак далеко не всякий якісно новий досвід спричинює продуктивні модифікації узвичаєних схем інтерпретації. Нерідко він спонукає лише до руйнування існуючих схем, а останніми десятиліттями – все більше до створення віртуальної реальності, яка інколи підміняє собою реальність базового життєвого світу людини з її системами релевантностей, пропонуючи натомість псевдо-системи релевантностей, тобто системи смислових зв'язків, які не лише не мають співвіднесення з реальною поведінкою людей, але й перешкоджають такій поведінці. Ми проаналізували соціально-феноменологічний підхід як такий, що визначає умови можливості пізнання майбутнього, розглядаючи їх під кутом зору рамок релевантності соціального досвіду. Тобто академічні цінності мають виростати з повсякденного досвіду учасників університетської спільноти. Лише в такому разі вони матимуть шанси на втілення в майбутньому.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бергер П. Социальное конструирование реальности : Трактат по социологии знания. – М., 1995. – 324 с.
2. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. – М., 1995. – 383 с.
3. Бойченко М.І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісний і функціональний аспекти. – К., 2011. – 320 с.
4. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С.43–77.
5. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. – М., 2003. – 528 с.
6. Джемс В. Прагматизм. – К., 1995. – 281 с.
7. Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. – М., 2004. – 328 с.
8. Пирс Ч.С. Начала прагматизма. – СПб., 2000. – 318 с.
9. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». Сборник статей. – М., 2007. – 208 с.
10. Шелер М. Проблемы социологии знания. – М., 2011. – 320 с.
11. Шюц А. Методология социальных наук // Шюц А. Избранное: Мир,

святиющийся смыслом. – М., 2004. – С. 7–151.

12. Шюц А. Проблемы природы социальной реальности // Шюц А. Избранное: Мир, святиющийся смыслом. – М., 2004. – С. 401–533.
13. Шюц А. Размышление о проблеме релевантности // Шюц А. Избранное: Мир, святиющийся смыслом. – М., 2004. – С. 235–400.
14. Joas H. Die Entstehung der Werte. – Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1999. – 321 s.

Романенко О.Я. Ціннісні структури як підґрунтя соціального пізнання та визначення якості вищої освіти.

Підґрунтя соціального пізнання загалом і соціального передбачення зокрема виступають цінності. Вони є складовими структур соціальної релевантності, зокрема складовими ціннісних структур, характерних для різних соціальних утворень. Передбачення процесів у сфері вищої освіти та її якості має базуватись на вивченні цінностей університетської спільноти. Феноменологічна соціологія пропонує ретельно розроблену концепцію структур соціальної релевантності. Шюц розглядає теорію системи релевантності як частину теорії вибіркової активності розуму. Він розрізняє тематичну, інтерпретативну та мотиваційну релевантності, кожна з яких, як ми доводимо, має ціннісне значення. Соціальне передбачення потребує свого не епістемологічного, але праксеологічного розв'язання. Вибір бажаного здійснюється індивідом у якості вибору із заданого, передданого, в рамках соціальної системи релевантності. Передбачення у сфері вищої освіти загалом і передбачення її якості зокрема якнайкраще відповідає характеристикам «кінцевої області значень» Шюца. Важливо усвідомлювати взаємопов'язаність систем індивідуальної та соціальної релевантності. Остання, звідки, зокрема, механізму соціальної пам'яті, виступає щодо окремого індивіда як об'єктивна, апріорно задана. Якісно новий досвід не завжди надає продуктивні модифікації узвичаєних схем інтерпретації. Нерідко він призводить лише до руйнування існуючих схем, до створення віртуальної реальності, пропонуючи псевдо-системи релевантностей, тобто системи смислових зв'язків, які не лише не мають співвіднесення з реальною поведінкою людей, але й перешкоджають такій поведінці. Академічні цінності мають виростати з повсякденного досвіду учасників університетської спільноти: лише у такому разі вони здобувають шанси на втілення у майбутньому.

Ключові слова: цінності, релевантність, структури релевантності, університетська спільнота, академічні цінності.

Романенко А.Я. Ценностные структуры как основание социального познания и определения качества высшего образования.

Основанием для осуществления социального познания вообще и социального предвидения в частности выступают ценности. Ценности являются составляющими структур социальной релевантности, в частности составляющими ценностных структур, характерных для различных социальных образований. Предсказания процессов в сфере высшего образования и его качества следует основывать на изучении ценностей университетского сообщества. Феноменологическая социология предлагает тщательно разработанную концепцию структур социальной релевантности. Так, Шюц рассматривает теорию систем релевантности как часть теории выборочной активности ума. Он различает тематическую, интерпретативную и мотивационную релевантности, каждая из которых, как мы доказываем, имеет ценностное значение.

Социальное предвидение требует своего не эпистемологического, а праксеологического решения. Выбор желаемого осуществляется индивидом в качестве выбора из заданного, предданного, в рамках социальной системы релевантности. Предвидения в сфере высшего образования в целом и предсказания ее качества в частности лучше соответствуют характеристикам «конечной области значений» Шюца. Важно осознавать взаимосвязь систем индивидуальной и социальной релевантности, последняя, благодаря механизму, в частности, социальной памяти, выступает по отношению к отдельному индивиду как объективная, априорно заданная. Качественно новый опыт не всегда предоставляет продуктивные модификации наличных схем интерпретации. Нередко он приводит лишь к разрушению существующих схем, к созданию виртуальной реальности, предлагая псевдосистемы релевантности, то есть системы смысловых связей, которые не только не имеют соотношения с реальным поведением людей, но и препятствуют такому поведению. Академические ценности должны вырастать из повседневного опыта участников университетского сообщества: только в таком случае они получают шансы на воплощение в будущем.

Ключевые слова: ценности, релевантность, структуры релевантности, университетское сообщество, академические ценности.

Romanenko O. Value structure as the basis of social cognition and determining of the quality of higher education.

Values serve as the grounds for implementation of social cognition in general and social foresight in particular. Values are composite structures of social relevance, including elements of value structures as a characteristic of different social formations. Foresight processes about higher education and its quality should be based on a study of the university community values. Phenomenological sociology offers a carefully designed concept of the structures of social relevance. Schütz considers relevant systems theory as theory of se-

lective activity of the mind. He distinguishes thematic, interpretative and motivational relevance, each of which, as we prove, has a valuable meaning. Social prediction needs to have not epistemological, but praxeological solution. For selection of the desired the individual made a choice within a given, pre-given social system of relevance. The anticipation of higher education in general and foresight of its quality including may receive the best interpretation with the characteristics of Schütz's "ultimate field values". It is important to understand the interconnectedness of individual and social relevance: the latter thanks to the mechanism, in particular, of a social memory, acts in relation to the individual as an objective, a priori given. Really new experience does not always provide the productive modification of conventional interpretation schemes. Often it only leads to the destruction of existing schemes and creates a virtual reality system offering pseudo-relevance, the system of semantic relationships that not only have no correlation with the actual behavior of people, but also counteracts such behavior. Academic values should grow from everyday experience of the members of the university community – only in this case it gets chances for implementation in the future.

Key words: value, relevance, relevance structures, universities, academic values.

*О.В. Яковлева,
доктор філософських наук,
доцент, ректор КІБіТ*

**БАГАТОМОВНІСТЬ У СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ:
ЧИ Є НЕМИНУЧИМ КОНФЛІКТ
МІЖ ПАТРІОТИЗМОМ ТА ПРАГМАТИЗМОМ?**

Нині на порядку денному системи освіти в Україні стоїть здійснення модернізації, яке передбачає, передусім, переосмислення кінцевих завдань та основних шляхів їх розв'язання. Але модернізація як, з одного боку, систематизація й суверенізація національної освіти, перетворення її із сегмента колишньої радянської, на повноцінну й самодостатню на принципово новій основі та, з іншого боку модернізація освіти як її адаптація до вимог глобалізації – це два різні явища, які мають спільні риси, але водночас істотно відрізняються одне від одного. Більше того: вони перебувають одна з одною у відношеннях частково прихованої конкуренції, навіть певного антагонізму. Якщо друга продиктована прагненням мати ефективний, раціонально вибудований, відповідно до найсучасніших вимог, устрій, що спирається передусім на громадянські зв'язки модерного типу, то перша нерідко постає як зорієнтована на такі зв'язки, які в сучасному світі дедалі частіше інтерпретуються як архаїчні.

Здобуття суверенності за часів, коли провідні нації Європи вже давно її здобули (навіть про Німеччину в середині ХХ століття Гельмут Плєснер писав як про «запізнілу націю» [11]), виглядає нерідко постановкою модерністського завдання в добу постмодерну. Втім, наприклад, Ульріх Бек вважає можливим створення національних держав і за доби глобалізації на нових засадах [1]. Тема багатомовності, на нашу думку, дає раціональні підстави для подолання контрверсійної постановки питання про зв'язок прагматизму в період глобалізації та постмодерну.

Е.Сміт, відзначаючи таку конкуренцію-суперечність і визнаючи факт існування подібної «архаїки» на прикладі держав Африки та Азії, кваліфікує їх як прямий наслідок консервації архаїчної, догромадянської, суспільної свідомості, що ґрунтується на «незагойних розколах і первинних прив'язаностях до певної соціально-культурної даності – спорідненості, раси, релігії, звичаїв, мови й території» [8, 27].

Модернізація-суверенізація мала б ґрунтуватися (і вже частково ґрунтується) на націоцентричній моделі освіти та на концепції формування особистості. Ця концепція найтісніше пов'язана з традиційною українською етнопедагогікою і зосереджена, в основному, на проблематиці, котра прямо чи опосередковано кореспондує з національними ідеєю та ідеологією, інтерпретує їх як наріжний компонент усього освітнього процесу загалом. Відповідно до цього, освіта постає здебільшого як процес цілеспрямованого, стимульованого на державному рівні виховання у молодого покоління національної свідомості, духовності, самоповаги. Поза такою моделлю модернізація подібного типу втрачає ті конкурентні переваги, які вона має завдяки своєму націоцентризму порівняно з іншими моделями та концепціями, а разом з тим і своє позитивне значення.

Продуктом модернізації-суверенізації української освіти має стати така українська національна освітня модель, яка б, забезпечуючи у повному обсязі інтереси нації, потреби національного розвитку, життєвість етнонаціональних традицій та цінностей, збереження національно-специфічного типу свідомості, самосвідомості, національного буття, не обмежувала освітній процес суто етнічними й національними рамками й не відокремлювала б його через етнонаціональні компоненти від усього того, що відбувається в цій сфері в інших країнах, зокрема у сусідніх з Україною регіонах та у світі загалом.

Модернізація-адаптація, своєю чергою, висуває на порядок денний національного освітнього процесу першочергове завдання – досягнення оптимального за наявних умов включення його в процес глобалізації з обов'язковим підпорядкуванням останньому всіх без винятку параметрів. Мова при цьому йде навіть про той комплекс уявлень та ідей, який можна було б визначити як «ідеологію» освіти в добу досягнення нею небаченого ніколи раніше ступеня інтернаціоналізації та глобалізації.

Ця «ідеологія» не враховує національних особливостей, абстрагуючись від них з метою досягнення в перспективі якісно нового рівня планетарної, загальнолюдської спільності та пропонуючи переважно прагматичний підхід до проблеми національної ідентичності й національної свідомості, наріжною засадою якого є уявлення про поки що уявну, але цілком реальну в майбутньому, глобальну «ідентичність». (Вважаємо за доцільне при цьому вживати термін «ідентичність» у лапках, маючи на увазі, що вести мову про виникнення нової глобальної ідентичності чи навіть передумов для

її формування, поки що передчасно.)

Дихотомія модернізації-суверенізації та модернізації-адаптації прямо екстраполюється на мовну ситуацію в системі освіти, зумовлюючи специфіку мовного середовища в навчальних закладах і окреслюючи можливі шляхи їх подальшого розвитку. У першому випадку пріоритет державної мови та її монополія як, хоч і не єдиної, але, безперечно, домінантної мови вищої освіти, мають бути незаперечними. У другому пріоритет мав би за певних умов бути наданий англійській мові, як такій, що домінує у глобальному освітньому середовищі, являє собою оптимальний мовний ресурс для здобуття або продовження освіти за межами України – у провідних світових навчальних закладах, зокрема й тих, які входять до кола п'ятисот найкращих ВНЗ світу.

При цьому, як у першому, так і в другому випадках, відкритим лишається питання про місце і роль російської мови в українському національному освітньому процесі, а також про безпосередньо пов'язане з ним розуміння того, чи доцільним є застосування російської мови як мови освіти, а також мови робочого спілкування в рамках навчального процесу там і тоді, коли це об'єктивно сприятиме підвищенню якості освіти й наближенню її до найкращих світових зразків та моделей.

Не варто забувати й про те, що інерція російськомовності й русофільства загалом є достатньо сильною, принаймні на значній частині території України. Причому одним із різновидів сучасного українського русофільства є органічне поєднання русо- та українофільства, супроводжуване або українсько-російським білінгвізмом, або українсько-російською двомовністю в різних її варіантах.

Щодо критеріїв визначення присутності або, навпаки, відсутності ефекту сприяння підвищенню якості освіти завдяки використанню російської мови, то вони можуть бути різними. Домогтися швидкого запровадження однозначного підходу до цього питання буде важко. Втім, безпосередня практика вже нині дає цілком достатній матеріал для того, щоб робити певні узагальнення й пропонувати відповідні рекомендації.

Інший момент полягає в застосуванні знань та навичок, одержаних у ході навчання у ВНЗ, у практичній діяльності майбутніх спеціалістів. Так, скажімо, у Київському інституті бізнесу та технологій тривалий час побутовала практика підготовки фахівців за спеціальністю «бізнес» переважно російською мовою через те, що понад

90% випускників Інституту мовою свого спілкування, за їхнім власним визнанням, мають не українську, а саме російську. Лише останніми роками ця ситуація змінилася на користь української. Подібні випадки непоодинокі. На нашу думку, варто було б звернути на них більшу увагу в пошуках шляхів дальшого вдосконалення навчального процесу в українських ВНЗ.

Вимога лінгвопрагматичної детермінованості (відповідно до якої вибір суб'єктом тієї чи іншої мови або діалекту з числа тих, якими він володіє, є не фіксований, а варіативний і в кожному конкретному випадку залежить, крім усього іншого, від співрозмовника та ситуації) не лише не втрачає свого значення за сучасних умов, а, навпаки, починає відігравати дедалі більшу роль. Останнім часом у системі вищої освіти України лінгвопрагматичний фактор під впливом цілої низки різноманітних обставин починає все частіше й послідовніше переважати фактор лінгвогеографічний

Вищі навчальні заклади посідають у системі освіти особливе місце. Вони включені в систему, пов'язані з нею, проте мають виразну специфіку порівняно із середніми спеціальними, середніми, початковими навчальними закладами. Ця специфіка виявляється як на рівні змісту та форм навчального процесу, так і в здійсненні виховної функції, а також на рівні мовних практик і мовної компетенції.

З точки зору розв'язання завдань, пов'язаних з вихованням, ВНЗ є особливо важливими і до того ж, без перебільшення, незамінними. Саме вони мають бути інструментом громадянського загартовування і змузніння молоді, школою громадянськості для кожної молодої особистості, осередками патріотизму та громадянської відповідальності. Слушно видається думка В. Кременя про підвищення ролі освіти у формуванні позитивних особистісних якостей громадян завдяки відповідному аксіологічному спрямуванню навчального процесу, «на духовне збагачення і творчу діяльність особистості, на виявлення нею її здібностей для самореалізації» [5, 464].

Станом на сьогоднішній день освіта виконує низку функцій, як традиційних, так і тих, які висуває перед нею новітня історична доба. Основними серед них, гадаємо, є такі, як: індивідуальна (навчання й виховання особистості), національна (формування національної свідомості та національної ідентичності), державна (виховання почуття патріотизму), цивілізаційна (формування почуття цивілізаційної належності), нарешті, глобальна (формування адекватного уявлення про новий світовий порядок, глобальний світ, а

також про «планетарну макроетику» (термін К.-О. Апеля) [9]).

Функціональна різноплановість освітнього процесу робить ще більш актуальними як проблему мови освіти загалом, так і проблему багатомовності. Головною при цьому стає, на наш погляд, колізія: національне – загальнолюдське (або: державне – глобальне).

Спеціально доводити визначну роль системи освіти у формуванні національної свідомості та інших рис національного духу в наш час немає особливої потреби. Після того, як було однозначно обґрунтовано прямий причинно-наслідковий зв'язок виникнення націоналізмів і модерних націй з новою системою освіти, яка сформувалася в добу Просвітництва (Е.Гелнер), поле для дискусій у цьому питанні виявилось помітно звуженим, хоча, певна річ, аж ніяк не закритим повністю і остаточно.

ВНЗ, як ми уже констатували якісно відрізняються від інших закладів освіти. Разом з тим серед самих ВНЗ також існує поділ на дві, відмінні одна від одної, частини: університети та вищі навчальні заклади прикладного спрямування. Мовна ситуація в них здебільшого є різною, і мовна політика, відповідно, теж мала б відрізнятися.

Під кутом зору виховання пріоритетну роль мали б відігравати університети. Вони покликані не лише давати знання, а й виховувати справжнього громадянина, національно свідомого патріота. При цьому слід було б зробити спеціальний акцент на тому, що алгоритм поєднання «громадянськості» та патріотизму для України та Європи є різний. Причому тут принцип мультикультурності втілюється у тому числі й через практики багатомовності [10].

Слідом за Х.Ортегою-і-Гассетом прийнято вважати, що в Європі на сучасному етапі існування провідних держав суть вищої освіти, що її пропонує Університет, мала б полягати «у двох речах: а) у навчанні інтелектуальних професій, б) у наукових дослідженнях і підготованні майбутніх дослідників» [6, 73]. В Україні, яка надолужує відставання від Європи в національній свідомості громадян, університети мали виконувати ще одне завдання: формувати національну ідентичність, плекати національний дух і гордість. Принципово важливою складовою при цьому мало б бути зосередження особливої уваги на виробленні культу української мови як державної, незалежно від того, є вона рідною чи ні.

У переліку найбільш гострих і болючих «вузьких» місць української вищої освіти, за версією Програми ООН «Цілі розвитку тисячоліття», ані мовна проблема, ані проблема національної ідентичності

як такі не фігурують. Натомість увагу зосереджено на питаннях матеріально-технічного переоснащення ВНЗ відповідно до вимог нового часу, а також на рішучому підвищенні ефективності освіти, з погляду, по-перше, відповідності її кваліфікаційних стандартів реальному рейтингу спеціальностей, сформованого ринком, по-друге – можливостей для тих, хто її здобув, знайти місце роботи саме за здобутою спеціальністю.

Подібний – назвемо його «утилітарний» – підхід навряд чи можна вважати достатнім і задовільним у будь-якому розумінні. Якщо в Європі нині «університет покликаний учити бути медиком, фармацевтом, адвокатом, суддею, нотаром, економістом, державним управлінцем, учителем природничих і гуманітарних предметів у закладах середньої освіти тощо» [6, 73], то в Україні, з огляду на нинішній стан справ у державі, університет мав би також учити бути українцем. Це – імператив історичного моменту, поза яким українській державі буде вкрай складно вийти на модель сталого розвитку, до якої вона прагне.

Складність досягнення цілей і завдань, котрі впливають із цього імперативу, полягає ще й у тому, що треба не лише здійснювати відповідну державну мовну політику у ВНЗ, а й шукати шляхи стимулювання сприйняття всього того, що спускається «згори», у молодіжному середовищі. Адже проблем тут чимало, проте без вивільнення й спрямування у відповідному напрямку тієї енергії, яка походить від студентства, без активізації ініціативи «знизу», без залучення молоді до ініціатив іншої сторони досягти поставленої мети навряд чи можливо.

В ідеалі «конструкція», за допомогою якої варто було б здійснювати державну мовну політику відповідного – націо- та мовоцентричного – спрямування, мала б складатися з трьох елементів. Це – освітній сегмент влади (і влада загалом), студентське середовище, нарешті – суспільство. Останній елемент має особливі значення й вагу насамперед через те, що без створення в суспільстві реальної потреби в україномовності його членів, у тому числі молодих, досягти бажаного рівня україномовності не вдасться ні за яких обставин. Якщо вона не одержить належного стимулу, молодь не піклуватиметься про корекцію мовної поведінки в бік зростання присутності в ній української мови.

У цьому розумінні цілком коректними є ідеї Д.Бройї, зокрема його так званий трикутник. Дослідник, який, як відомо, тісно пов'я-

зував виникнення й розвиток національної ідеології зі сферою практики, виходив з того, що у феномені націоналізму можна вбачати три «галузі інтересів»: доктрину, політику, почуття. Відповідно до цього, процес, котрий можна кваліфікувати як «кристалізацію національної ідеології», відбувається, за Д. Бройї, за умов активної взаємодії трьох чинників, у рамках «трикутника»: «влада» (політичні інститути) – «суспільство» (включаючи як еліту, так і інші суспільні верстви та групи, в тому числі – нижчі) – «групи» (носії нових ідей та прагнень) [2, 24].

Розв'язання завдання цілеспрямованої корекції мовної поведінки студентства стикається зі значними труднощами, зумовленими, передусім, тим украй незадовільним станом студентського (й загалом молодіжного) середовища, який констатує переважна більшість сучасних українських представників різних гуманітарних дисциплін. Під впливом низки як об'єктивних, так і суб'єктивних чинників у цьому середовищі відбуваються відчутні соціальні й духовно-моральні деформації, негативність впливу яких на загальний стан українського суспільства багато хто схильний оцінювати як загрозливий.

Молодь як, з одного боку, найдинамічніша, а з іншого – одна з найбільш незахищених соціальних груп, позбавлена стабілізуючого впливу традиції, життєвого досвіду, не маючи достатнього ступеня соціалізації, опиняється в ситуації, коли загальна духовна криза та криза ідентичності позначаються на її представниках у найвідчутніший спосіб.

На факт виникнення кризових явищ і тенденцій з подальшим їх поширенням та поглибленням серед молоді різних за віком і за родом занять груп фахівці звертали свою увагу останнім часом так часто, що є підстави вважати його доведеним. При цьому особливу стурбованість викликає та обставина, що криза, про яку йдеться, має не ситуативний, а системний характер, маючи, до того ж, тенденцію до дальшого поглиблення.

Не можна відкидати кризу традиційних цінностей, коли «такі значущі для структурування духовного світу особистості чинники, як національна культура, мистецтво, релігія не посідають високого рангу в ієрархії актуальних проблем молоді» [3, 10]. З висновком про те, що прагматичне заміщує собою естетичне (і, додамо, національно-патріотичне – О.Я.) у способі життя, мислення, духовному світі студентства, зумовлюючи обмеження культурного простору студентів, аргументовано сперечатися непросто, та й навряд чи варто.

Зростання освітнього рівня не сприяє автоматичному підвищенню рівня національної свідомості та більш глибокому й щирому усвідомленню ролі й значення державної мови. Принципово важливим завданням у цьому контексті є вироблення конкретного інструментарію та практичних механізмів втілення в життя тих програмних положень і настанов, комплекс яких перебуває нині у стані вироблення. Без цього увесь «проект» поєднання й взаємної гармонізації процесів підвищення якості освіти й загального освітнього рівня молоді та виховання у неї національної – у тому числі й мовної – свідомості ризикує перетворитися на утопію. «Характерною рисою утопії, – слушно констатує П. Пікер, – є те, що вона не несе в собі засобів для свого впровадження в історію» [7, 110].

У моноетнічному й одномовному середовищі мова цілком придатна для того, щоб перебрати на себе роль ресурсу, потрібного для запуску того «міфо-мотору», про який Д. Армстронг говорить як про серцевину-ядро етнонаціональної самосвідомості, що охоплює ключові для певної спільноти міфи, символи, історичні та ціннісні орієнтири тощо [2, 18].

Якщо розглядати націю як форму людської спільноти, сформовану на засадах специфічної, окремішньої від інших, політичної та культурної ідентичностей, то, абстрагуючись від надмірної деталізації, можна стверджувати, що першу з цих ідентичностей покликана забезпечувати національна держава, тоді як другу – мова. При цьому в Україні в ході утвердження української мови як державної і як одного з головних ресурсів нової української ідентичності та національної ідеї виникає суперечність між цим різновидом ідентичності та іншими видами колективної ідентичності, наявними в структурі сучасного українського суспільства: регіональною, родинною, релігійною та ін. [8, 46].

Світовий досвід дає приклади різної міри участі мовного компоненту у формуванні національної ідентичності як духовного феномену ментального рівня й рівня свідомості, від максимального до мінімального. Як один із теоретично можливих варто розглядати й такий варіант, за якого певна національна ідентичність формуватиметься на основі мови не даної, а іншої нації, тобто «позамовну» ідентичність. Для нинішніх українських реалій щось подібне могло б мати, а частково вже має, місце у тих регіонах на сході й на півдні країни, де для значної частини населення рідною мовою та мовою повсякденної комунікації є не українська, а російська (або ж

український варіант російської).

Важливу роль при цьому відіграє феномен дво- та/або багатомовності: у конкретному випадку – українсько-російської або українсько-російсько-грецької, українсько-російсько-болгарської, українсько-російської-татарської тощо. Українська національна культура та нова українська національна ідентичність у такому випадку не піддаються ентропії або дифузії, а набувають іншого вигляду, виходячи за рамки комунікативних та інших функцій, що їх виконує національна культура «жорсткої» етнічної форми. Така культура, увібравши в себе етнічну складову, але не обмежившись нею, стає певною мірою надетнічною, проте аж ніяк не безетнічною.

Для нації політичної, у формуванні якої беруть участь, насамперед, такі ресурси, як: територія, спільне економічне життя, єдина державно-політична система, – мовна ознака не має того виняткового значення, яке вона має для «етнонації», до того ж будучи позбавленою монопольного становища. Мова за традицією лишається у переліку ознак нації, проте з найбільш важливої й незамінної перетворюється на один із кількох елементів, який «спрацьовує» належним чином лише в поєднанні з іншими.

Висновок про те, що «перехід з етнічного на національний рівень у найбезпосередніший спосіб пов'язаний, окрім усього іншого, з підвищенням статусу національної мови» [4, 7], не викликає заперечень, однак вимагає, на наш погляд, дальшої розробки на предмет з'ясування того, в який спосіб мав би змінюватися статус національної мови на етапі переходу нації з національного на політичний рівень, здійснюваний на фоні зміни формату її існування з недержавного на державний.

Особливої ваги ця проблема набуває у середовищах поліетнічних, дво- і багатомовних, а також тих, у яких для частини титульної нації рідною є не власна національна, а інша – зокрема, російська – мова. Тут мовна ситуація має певну специфіку, яка, крім усього іншого, визначається не лише способом існування й розвитку національної мови, а й присутністю – нехай і в іншому обсязі, статусі, в іншій комунікативній ролі – ще кількох мов, а також взаємодією між мовою «номер один», тобто національною (у тому числі й зі статусом єдиної державної) та іншими мовами.

Отже, багатомовність за таких обставин перетворюється на невід'ємну складову мовної ситуації та один зі способів існування мовної свідомості. Залежно від контексту вона, багатомовність, може

відігравати як позитивну, так і нейтральну або негативну роль. Це вимагає внесення відповідних корективів до мовної доктрини держави та державної мовної політики, а водночас – цілеспрямованих зусиль, спрямованих на зміну мовної ситуації у бік істотного підвищення авторитету, значення, ролі української мови як державної та національної мови титульної нації. Зрештою, кінцевою метою таких зусиль мали б стати досягнення й підтримання балансу між національною свідомістю й ідентичністю та прагматизмом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бек У. Что такое глобализация? – М., 2001. – 304 с.
2. Белов М.В. У истоков сербской национальной идеи. Механизмы формирования и специфика развития. Конец ХУІІІ – середина 30-х гг. ХІХ века. – СПб., 2007. – 544 с.
3. Богданова Н.Г. Естетична свідомість студентської молоді в сучасній Україні в контексті глобалізаційно-інформаційного аналізу. – Харків, 2008. – 200 с.
4. Жадько В.О. Історична пам'ять в розвитку духовності особистості (соціально-філософський аспект). – К., 2006. – 480 с.
5. Кремень В.Г. Філософія національної ідеї. – К., 2006. – 576 с.
6. Ортега-і-Гассет Х. Місія Університету. – Львів, 2002. – С. 73–88.
7. Рікер П. Ідеологія та утопія. – К., 2005. – 383 с.
8. Сміт Е.Д. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка. – К., 2009. – 312 с.
9. Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990. – 487 S.
10. Beacco J. From Linguistic Diversity to Plurilingual Education. Guide for the development of Language Education Policies in Europe Executive Version // Council of Europe. – 2007. – 51 p.
11. Plessner H. Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. – Stuttgart: Kohlhammer, 1959. – 174 s.

Яковлева О.В. Багатомовність у системі вищої освіти: чи є неминучим конфлікт між патріотизмом та прагматизмом?

Статтю присвячено аналізу багатомовності як виклику для вітчизняної вищої освіти. Висвітлено ті умови запровадження режиму багатомовності в Україні, які сприятимуть подоланню протиставлення патріотизму

та прагматизму. Багатомовність має не заперечувати статус української як єдиної державної мови, а сприяти розвитку мовної культури та мовної компетентності громадян України. Ключову роль при переході до такого режиму багатомовності має відігравати система вищої освіти, яка може створити необхідні умови для оволодіння іноземними мовами на високому рівні, що є необхідною умовою успішної модернізації українського суспільства. Дихотомія модернізації-суверенізації та модернізації-адаптації прямо екстраполюється на мовну ситуацію у системі освіти, зумовлюючи специфіку мовного середовища у навчальних закладах і окреслюючи можливі шляхи їх подальшого розвитку. У першому випадку пріоритет державної мови та її монополія як, коли не єдиної, то, безперечно, домінуючої мови вищої освіти мають бути незаперечними. У другому пріоритет міг би за певних умов бути наданий англійській мові, як такій, що домінує у глобальному освітньому середовищі, являє собою оптимальний мовний ресурс для здобуття або продовження освіти за межами України у провідних світових навчальних закладах, зокрема й тих, які входять до кола п'ятисот найкращих ВНЗ світу. Кожен із цих шляхів є невдалим, більше того – нереалістичним. Тому неминучим є звернення до багатомовності у вищій освіті та суспільстві як до сучасної відповіді на глобальні виклики.

Ключові слова: мова, багатомовність, вища освіта, прагматизм, патріотизм, модернізація, державна мовна політика.

Яковлева Е.В. Многоязычие в системе высшего образования: неизбежен ли конфликт между патриотизмом и прагматизмом?

Статья посвящена анализу многоязычия как вызова для отечественного образования. Выявлено те условия введения режима многоязычия в Украине, которые будут способствовать преодолению противопоставления патриотизма и прагматизма. Многоязычию должно не отрицать статус украинского как единственного государственного языка, а способствовать развитию языковой культуры и языковой компетентности граждан Украины. Ключевую роль при переходе к такому режиму многоязычия должна играть система высшего образования, которая может создать необходимые условия для овладения иностранными языками на высоком уровне, что является необходимым условием успешной модернизации украинского общества. Дихотомии модернизация – суверенизация и модернизация – адаптация прямо экстраполируются на языковую ситуацию в системе образования, обуславливая специфику языковой среды в учебных заведениях и очерчивая возможные пути их дальнейшего развития. В первом случае приоритет государственного языка и его монополия как, если не единственного, то, безусловно, доминирующего языка высшего образования должны быть неоспоримыми. Во втором – приоритет мог бы при определенных условиях быть предоставлен английскому языку как доминирующему в глобальной образовательной среде и представляющему

собой оптимальный языковой ресурс для получения или продолжения образования за пределами Украины в ведущих мировых учебных заведениях, в том числе и тех, которые входят в число пятисот лучших вузов мира. Каждый из этих путей является неудачным, более того – нереалистичным. Поэтому неизбежно обращение к многоязычию в высшем образовании и обществе как современному ответу на глобальные вызовы.

Ключевые слова: язык, многоязычие, высшее образование, прагматизм, патриотизм, модернизация, государственная языковая политика.

Yakovleva O. Multilingualism in higher education: is a conflict between patriotism and pragmatism inevitable?

This article analyzes a multilingualism as a challenge for national higher education. There are found the conditions for the implementation of multilingual regime in Ukraine, which will help to overcome the opposition of patriotism and pragmatism. Multilingualism in Ukraine should not deny the status of Ukrainian as the only state language, but should promote the development of language culture and language competence of citizens of Ukraine. A key role in the transition to this regime of multilingualism should be played by a higher education system that can create the necessary conditions for mastering in foreign languages at a high level, which is a prerequisite for the successful modernization of Ukrainian society. The dichotomy of sovereignty-modernization and adaptation-modernization directly extrapolated to the language situation in the education system, causing the specific language environment in schools and outlining possible ways of their further development. In the first case the priority of the state language and its monopoly as, if not the common, than certainly the dominant language of higher education shall be conclusive. In the second – under the certain circumstances the priority could be given to English as being dominant in the global educational environment, the best language resources to obtain or continue their education outside of Ukraine in the world's top universities, including those that belong to the circle of five hundred best universities of the world. Each of these ways is unfortunate, moreover – unrealistic. So the appeal to multilingualism in higher education and society is inevitable as a modern response to global challenges.

Key words: language, multilingualism, higher education, pragmatism, patriotism, modernization, state language policy.

*Н.В.Анацька,
кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри філософії
НТУУ«КПІ імені Ігоря Сікорського»*

ЖИТТЄВО-ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ В СИСТЕМІ ЕКОЛОГІЧНОЇ ОСВІТИ

Сьогодення українських реалій характеризується кризою екологічної культури, яка зумовлена низьким рівнем екологічної освіти й екологічної свідомості більшої частини населення. Отже, необхідна відповідь щодо протидії цим руйнівним для України аспектам. Тому, надзвичайно актуальною постає проблема збереження природної та культурної спадщини. За таких обставин потрібно через екологічну освіту віднайти засоби вирішення екологічних проблем сучасного суспільства. Разом з тим слід показати, як формуються життєво-ціннісні орієнтації в процесі освіти, враховуючи те, що освіта значною мірою визначає майбутнє суспільства, його розвиток і дає необхідні знання щодо розуміння і вирішення сучасних глобальних проблем. Окрім того, «Агресивний глобалізм спричиняє появу нових особистостей, які повністю сприйняли технократичні, меркантильні цінності, – далекі від гуманістичних, – що створює небезпеку для цивілізації загалом. Бурхливий розвиток цивілізації (освоєння космосу, інформаційна революція, виникнення мікропроцесорної технології тощо), водночас передчуття екологічної, а то й антропологічної кризи стимулюють в особистості усвідомлення єдності людства як планетарної спільноти» [2, 5].

Умови захисту і збереження природи вимагають від суспільства і кожної людини переорієнтацію своїх життєвих цінностей. А це означає переорієнтація з «мати» на «бути», на збереження природи як абсолютної цінності життя. У всіх сферах відбуваються зміни життєво-ціннісних орієнтацій, або їх уточнення відповідно до завдань дня.

За наявних умов про надзвичайну значимість екологічної освіти йдеться у працях українських і зарубіжних науковців, соціально-філософські аспекти екологічної освіти висвітлені у роботах В.Андрущенко, О.Базалука, Г.Білявського, Т.Гардашук, М.Голубця, Ф.Канака, М.Кисельова, В.Крисаченка, К.Корсака, О.Салтовського, З.Самчука, Т.Тимочко, А.Толстоухова та інших.

Ціннісні засади екологічної етики, етики відповідальності розкри-

вають наукові дослідження В. Гура, А. Єрмоленка, Г. Йонаса, С. Кримського, К. Майєра-Абіха, Г. Марушевського, Р. Неша, Н. Хамітова та інших.

Осмісленню глобальних екологічних проблем, екологічної культури присвячені роботи Б. Гаврилишина, М. Поповича, Л. Сидоренко, М. Тарасенка, В. Хилька, В. Шинкарука, Л. Юрченка та інших.

Формування життєво-ціннісних орієнтацій у системі «людина-природа» досліджують Г. Берегова, В. Борецько, В. Вернадський, Р. Інглегард, Р. Неш, О. Леопольд, Т. Чорноштан, А. Швайцер та інші. У своїх працях вони роблять багато змістовних висновків щодо формування життєво-ціннісних орієнтацій в системі екологічної освіти, хоча це питання до сьогодні є не повністю вивченим і продовжує бути предметом наукових досліджень.

Мета дослідження полягає у необхідності нових пошуків життєво-ціннісних орієнтацій та морально-етичних норм регуляції відносин суспільства й природи, становленні моральних засад гармонізації стосунків людини з природою, які базуються на абсолютній цінності життя. Відповідно до поставленої мети визначено наступне завдання: розкрити сутність і змістовні характеристики екологічної освіти як носія гуманістичних життєво-ціннісних орієнтацій.

Значущим внутрішнім компонентом моральної свідомості людини, який надає саме духовної змістовності системі її мотивацій, стають ціннісні орієнтації. Обираючи певні життєві ціннісні орієнтації, людина тим самим формує стиль своєї поведінки, а отже життєдіяльності. Мотивація відповідає на запитання для чого?, чому? людина зробила певний вибір, а ціннісна орієнтація показує те, заради чого зроблено цей вибір, яка життєва мета базова в її практичній діяльності, тобто цінності наповнюють смислом існування самої людини, а отже духовно її відтворюють. «Ціннісні орієнтації не завжди реалізуються безпосередньо, вони – лише базисні світоглядні критерії прийняття особистістю важливих рішень. Вони розгортаються в цілях, ідеалах, інтересах, намірах, принципах, переконаннях і є утвореннями ідейно-цільового формату, своєрідною генеральною лінією життя людини. Свій вияв вони знаходять у вербальних програмах дій і в реальній поведінці людей» [3, 33]. Ці цінності ще називають «смісложиттєвими», коли це стосується безпосередньо особистості, тобто метою життя є її самоствердження, а отже – самоздійснення. Життєво-ціннісні орієнтації несуть відповідальність за процес пристосування внутрішнього світу особистості до реалій навколишнього світу. «Вони утворюють складну багаторівневу

ієрархічну систему, посідаючи проміжне положення між мотиваційною сферою та системою особистісних смислів. Відповідно, ціннісні орієнтації виконують двоїсті функції. З одного боку, система ціннісних орієнтацій виступає в якості найвищого контрольного органу регуляції усіх збудників активності людини, визначаючи прийнятні способи їхньої реалізації. З іншого, – в якості внутрішнього джерела життєвих цілей людини, виражаючи те, що є найважливішим і володіє найбільшим особистісним смислом. Таким чином, система ціннісних орієнтацій є важливим інструментом саморозвитку і особистісного вдосконалення, яка визначає і водночас спрямовує способи такого самоздійснення» [3, 33].

Особистість через свій внутрішній світ морально переживає свої дії, вчинки на основі цінностей, зокрема таких, як людська гідність, справедливість, свобода тощо, створюючи при цьому у своїй свідомості певні моральні критерії поведінки. Ціннісні орієнтації, які становлять внутрішню складову свідомості, а також самосвідомості людини, відіграють значну роль у спрямованості її життєво-ціннісних орієнтацій, тому що, орієнтуючи на них свої вчинки, особистість в результаті утворює своє свідоме ставлення до суцього і належного. Очевидно, що в теоретичному плані використання етичних настанов «...пов'язане з необхідністю надання морально-ціннісним орієнтаціям як масштабам діяльності характеристик достовірного знання, що означає досягнення їх єдності зі знанням дійсних реалій життєдіяльності людини і суспільства. Інакше кажучи, «основні цінності» належало б включити в процес пізнання, в якому б було досягнуто єдність знання про суще і належне» [6, 93]. Відповідно до цього пізнання, яке є активністю людського розуму і здатне отримувати науково вивірені етичні та інші знання, повинно з'ясувати норми морального належного, які необхідні сучасному суспільству, де відбуваються якісні зміни глобального характеру. «Якісні зміни в суспільстві пов'язані насамперед зі зміною консенсусу щодо цінностей, з порушенням рівноваги в цьому аспекті. Для відтворення рівноваги необхідно переглянути діапазон (часто) та ієрархію (завжди) ціннісних пріоритетів під кутом зору їхньої відповідності новим смисловим критеріям та ідеалам, які слугують цільовими орієнтирами і життєдіяльними взірцями» [3, 61].

Життєво-ціннісні орієнтації існують у вигляді складної системної ієрархії, де кожна цінність займає свою певну нішу. З цього погляду зростає значення екологічних цінностей. «Актуальність

екологічних цінностей і загалом екологічної проблематики, а отже й нагальна потреба її ґрунтовної концептуальної розробки, в умовах сучасної України зумовлена двоєдиною причиною: по-перше, критичною екологічною ситуацією, в якій опинилися чимало українських регіонів, по-друге, підлеглістю України глобальним тенденціям в екології, які додатково підсилюють кризовість української симптоматики і перспективістики» [3, 61], а це в свою чергу зумовлює значне розширення сфери морально-екологічної регуляції, яка обстоює екологічну зорієнтованість особистості, необхідність екологічного типу поведінки й діяльності. «...звертаючись до теми місця цінностей у структурі освіти, слід зауважити, що освіта завжди відтворює (з точки зору суспільства) та формує (з точки зору учнів) певний тип світогляду. Саме через світогляд, а не у чистому теоретичному вигляді учень засвоює певну систему цінностей. Формування світогляду є завданням виховання» [13, 11], саме тому життєво-ціннісні орієнтації є головною проблемою екологічного виховання. «Цінність виникає, тобто стає реальною лише тоді, коли людина її обирає як свій життєвий орієнтир. У життєвих виявах людини, яка керується обраною цінністю, остання стає зримою та очевидною для інших людей, слугує певним зразком та унаочненням, що віддзеркалює й демонструє її життєві принципи та позиції» [11, 441]. У цьому контексті як складова екологічної освіти екологічне виховання формує життєво-ціннісні орієнтації сучасної людини. Під час розкриття цього питання важливо зрозуміти, що при цьому екологічне виховання передбачає високий рівень знань, який сприяв би формуванню екологічної свідомості, тобто усвідомленню екологічної цілісності природи, розумінню єдності людини та природи. Екологічні знання мають силу лише тоді, коли в результаті виховання стають екологічними переконаннями.

У заключному акті Гельсінської конференції з безпеки і співробітництва в Європі, яка відбулася в 1975 році, наголошувалося, що «Успіх політики в галузі навколишнього середовища передбачає те, що всі групи населення і суспільні сили мають усвідомлювати свою відповідальність за збереження і покращення оточуючого середовища, а це потребує постійного і ретельного виховання» [4, 6]. Ці питання підпорядковані тому, щоб суспільство було відповідальним за екологічні наслідки науково-технічного прогресу і щоб цьому процесу надати соціально-гуманістичного спрямування і саме через екологічні знання, які трансформуються в процесі освіти

в екологічне виховання. Самі по собі екологічні знання не дають бажаного результату, тут необхідний взаємозв'язок знання і виховання. Знання дають уявлення про людину, про природу, про їх взаємодію, а виховання має показати в цій взаємодії, яка має утилітарну мету, щоб задовольнити потребу людини, ставлення людини із знанням справи до природи, до самої дії із розумінням екологічного й морального аспекту цінностей буття.

Такий підхід показує актуальність екологічного знання, екологічної освіти й виховання, довгий час якими займалася переважно педагогіка, і був поширений термін «природоохоронна освіта», а згодом у практиці з'явився ще один термін – «екологічне виховання», які довгий час вважалися рівнозначними. З часом з'являється новий підхід, оскільки сучасне суспільство живе в новій екологічній, соціальній, економічній і культурній ситуації, виникають нові світоглядні, методологічні проблеми стосовно сфери екологічної освіти, які раніше не піднімались. «Їх повноцінне вирішення не під силу жодній формі суспільної свідомості, окрім філософії. Якщо метою і змістом освіти є формування особистості громадянина, що передбачає всебічну розвиненість, гармонійність, високу відповідальність та інші позитивні якості, то зрозумілою є актуальність філософії освіти» [10, 275]. Це засвідчує, що екологічне виховання є прерогативою екологічної освіти. «Необхідність філософії освіти зумовлена статусом освіти – вчити й виховувати (в їхній безперервній взаємодії). Мета будь-якої освітньої системи полягає у формуванні такого практичного світогляду людини, який би щонайкраще поєднував її професійну діяльність із загальними цивілізаційними цінностями, закладеними в основу цієї системи» [10, 275]. Тому постала необхідність дослідити екологічну освіту у взаємодії з екологічним вихованням, яке формує життєво-ціннісні орієнтації сучасної людини.

У літературі зазначається, що екологічне виховання повинно формувати світовідчуття особистості і спрямоване безпосередньо до емоційно-чуттєвого світу. Н.Ф.Тарасенко розширив його завдання: «Екологічне виховання не просто і не тільки спрямоване до чуттєво-духовної сфери людини; воно характеризує перш за все якісні зміни всього комплексу людського буття і світоставлення, акцентує на визначеному вимірі способу людського життя в цілому. Його необхідно розглядати як процес оволодіння людиною практичної діяльності в невід'ємній єдності практики, природи,

спілкування, знання і наукового світогляду» [12, 242]. Екологічна освіта має своє завдання і зорієнтована на навчальний процес, на раціональне мислення, на формування світогляду, екологічного знання, принципів, позицій особистості. Тому виховання, як і знання, діалектично поєднуються в процесі освіти, а тому екологічне виховання можна пояснити «як систему цілеспрямованого постійного впливу на свідомість і поведінку об'єкта з метою формування у нього відповідних норм толерантного ставлення до природи» [15, 256-257], саме через освіту відбувається трансформація екологічного знання у виховання, коли відбувається органічне поєднання раціонального утилітарного й нормативно-ціннісного змісту у свідомості людини, в її ставленні до природи.

Дуже важливо в екологічному вихованні прагнути органічно поєднати раціональний і емоційний аспекти в свідомості людини, в її ставленні до природи. Здійснене в процесі екологічної освіти таке виховання дозволяє із знанням справи вирішувати проблеми, що виникають у процесі діяльнісного відношення людини до природи, через ековіталістичну розумність, яка орієнтує на ціннісні мотиви в практичній діяльності, дає змогу попереджувати негативні моменти або уникати їх взагалі. При цьому важливо, щоб екологічне виховання сприяло формуванню відповідальності за стан природи перед майбутніми поколіннями, а тому спрямовувало людську діяльність на ліквідацію негативних наслідків відношення до природи.

Необхідно сформувати у спеціаліста знання того, що робити, щоб не відбувалася руйнація природи, а таке прагматичне ставлення, яке ми бачимо на прикладах, відбувається тому, що в процесі освіти не виховували гуманне ставлення, відповідальність за природу. Потрібно навчити спеціаліста мати бажання знаходити засоби оновлення природи й показувати це в кожній конкретній навчальній дисципліні.

У підсумку варто зазначити, що екологічне виховання повинно мати чітку моральну спрямованість. У свою чергу екологічна освіта включає в себе знання про доцільність тієї чи іншої діяльності відносно природи для задоволення потреб людини й суспільства, частіше за все виробничих. У той же час така доцільність діалектично пов'язана із смисложиттєвим цілепокладанням, змістом якого є таке спрямування діяльності відносно природи, щоб не нанести їй шкоди. У процесі екологічної освіти виховується як ставлення до спрямованої на доцільність діяльності, так і до самого екологічного знання.

Таким чином, розв'язання даної наукової проблеми здійснюється у екологізації сучасної освіти, і як результат – у формуванні життєво-ціннісних орієнтацій людини на засадах гуманізму, відповідальності, ековіталізму з метою здолання екологічної кризи.

Екологічна освіта і її наукове забезпечення є пріоритетними у концепції сталого розвитку, а відтак її наступним завданням у формуванні життєво-ціннісних орієнтацій особистості буде прагнення органічного поєднання раціонального й емоційного змісту в свідомості людини, в її ставленні до природи.

Новизна одержаних результатів полягає у обґрунтуванні базової ролі екологічної освіти, яка має бути засадничою в сучасній освіті всіх рівнів, починаючи з екологічної просвіти, у визначенні екологічного виховання як процесу формування такого ставлення до природи, яке вбачало б у ній абсолютну цінність життя й відповідно спрямовувало б поведінку людей як добродійну саме на основі головної цінності – цінності природи. При цьому життєво-ціннісні орієнтації сучасної людини необхідно доводити до розуміння й бажання зберігати природу в будь-якому процесі людської діяльності. Формування життєво-ціннісних орієнтацій сучасної людини спонукає до оволодіння екологічним знанням, вміння ним користуватися за будь-яких умов і творчо його використовувати при розв'язанні проблеми «людина-природа».

Можна зауважити, що перспективи досліджень у даному напрямку полягатимуть в розкритті екологічної освіти з точки зору взаємодії людини й природи, коли виробнича доцільність зорієнтовується на ціннісно-гуманістичне цілепокладання, коли «мати» перетворюється на «бути». Разом з тим гармонізація відносин людини з природою можлива лише за умов засвоєння екологічного знання й особистої відповідальності людини за стан природи і життя в цілому.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андрущенко В.П. Про концептуальні засади філософії освіти України / В.П. Андрущенко, В.С. Лутай // Практична філософія. – 2004. – №2. – С.35–44.
2. Берегова Г.Д. Пошуки нових філософсько-освітніх парадигм у контексті освітньої кризи [Електронний ресурс] / Г.Д. Берегова // Культура і сучасність. – 2013. – № 2. – С.3–9. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Kis_2013_2_3

3. Вища освіта як фактор подолання ціннісного розколу в Україні : монографія (рукопис) / авт. кол.: З.Самчук (керівник), Т.Андрущенко, В.Баранівський, О.Бульвінська та ін. – К., 2015. – 377 с.
4. Во имя мира, безопасности и сотрудничества : К итогам совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе, состоявшегося в Хельсинки 30 июля – 1 августа 1975 г. – М. : Политиздат, 1975. – 96 с.
5. Гардашук Т. В. Концептуальні параметри екологізму : [монографія] / Тетяна Василівна Гардашук. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2005. – 200 с.
6. Гур В. И. Этическая концепция германской социал-демократии (историко-философский анализ: Бад-Годесберг, 1959 – Берлин, 1989) : [монография] / Виктор Гур. – К. : Центр социальных исследований им. В.Старосольского, 1997. – 256 с. (Серия: Библиотека «Основные ценности»).
7. Кисельов М.М. Національне буття серед екологічних реалій: [Монографія] / М.М. Кисельов, Ф.М.Канак. – К. : Тандем, 2000. – 320с.
8. Кримський С.Б. Запити філософських смислів: [монографія] / Сергій Кримський. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
9. Крисаченко В.С. Людина і біосфера: основи екологічної антропології / Валентин Семенович Крисаченко. – К. : Заповіт, 1998. – 688 с.
10. Освітологія: хрестоматія : навч. посібник для студентів вищих навчальних закладів / Укладачі: В.О.Огнев'юк, С.О.Сисоєва. – К. : ВП «Едельвейс», 2013. – 728 с.
11. Рябченко В.І. Вища школа України в загальноцивілізаційному контексті: соціально-філософський аналіз з позицій світоглядно-компетентнісного підходу : [монографія] / В.І.Рябченко. – К. : Фітосоціоцентр, 2015. – 674 с.
12. Тарасенко Н. Ф. Природа, технологія, культура. Філософсько-мировозренческий аналіз : [монографія] / Николай Тарасенко. – К. : Наукова думка, 1985. – 256 с.
13. Чорноштан Т.М. Філософсько-етичні засади екологічної освіти : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук : спец. 09.00.10 – філософія освіти. – К., 2008. – 19 с. 252
14. Швайцер А. Благоговение перед жизнью / Швайцер А. [Сост. и посл. А.А.Гусейнова; Общ. ред. А.А.Гусейнова и М.Г.Селезнева]. – М. : Прогресс, 1992. – 576 с.
15. Юрченко Л.І. Екологічна культура в контексті екологічної безпеки : [монографія] / Л. І. Юрченко. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 296 с.

Анацька Н.В. Життєво-ціннісні орієнтації в системі екологічної освіти

Шлях розвитку сучасного суспільства зорієнтований на постійне збільшення виробництва і споживання природних ресурсів, що спричиняє глобальну екологічну кризу. Показано, що формування нового способу взаємин людини, техніки й природи є першочерговим завданням сучасної цивілізації.

Актуальність також обумовлена і потребою формування життєво-ціннісних орієнтацій, зокрема відповідальному й гуманному відношенню як до природи, так і до людини.

В статті розкрито, що саме життєво-ціннісні орієнтації сучасної людини мають сформувати екологічно зорієнтовану діяльність. Ціннісні орієнтації, які становлять внутрішню складову свідомості, а також самосвідомості людини, відіграють значну роль у спрямованості її життєво-ціннісних орієнтацій, тому що, орієнтуючи на них свої вчинки, особистість у результаті утверджує своє свідоме ставлення до суцього й належного. Відповідно до цього пізнання, яке є активністю людського розуму й здатне отримувати науково вивірені етичні та інші знання, повинно пояснити норми морального належного по відношенню до природи, які необхідні сучасному суспільству, де відбуваються якісні зміни глобального характеру.

Зважаючи на це, доведено необхідність принципово нових підходів до екологічної освіти – вона не просто має інформувати про стан речей, а навчати дієвим засобам протидії екологічно-кризовим явищам в усіх сферах життя. Ці питання підпорядковані тому, щоб суспільство стало відповідальним за екологічні наслідки науково-технічного прогресу і щоб надати йому соціально-гуманістичного спрямування і саме через екологічні знання, які трансформуються в процесі освіти в життєво-ціннісні орієнтації.

Ключові слова: природа, екологічна освіта, екологічне знання, екологічне виховання, життєво-ціннісні орієнтації, відповідальність, гуманізм, ековіталізм.

Анацкая Н.В. Жизненно-ценностные ориентации в системе экологического образования

Путь развития современного общества ориентирован на постоянное увеличение производства и потребления природных ресурсов, что вызывает глобальный экологический кризис. Показано, что формирование нового способа взаимоотношений человека, техники и природы является первоочередной задачей современной цивилизации.

Актуальность также обусловлена и необходимостью формирования жизненно-ценностных ориентаций, в частности ответственном и гуманном отношении как к природе, так и к человеку.

В статье раскрыто, что именно жизненно-ценностные ориентации современного человека должны сформировать экологически ориентированную деятельность. Ценностные ориентации, которые представляют внутреннюю составляющую сознания, а также самосознания человека, играют значительную роль в направленности его жизненно-ценностных ориентаций, потому что, ориентируя на них свои поступки, личность в результате утверждает свое сознательное отношение к сущему и должному. Согласно этому познанию, которое является активностью человеческого ума и способно получать научно выверенные этические и другие знания, должно объяснить нормы нравственного должного по отноше-

нию к природе, которые необходимы современному обществу, где происходят качественные изменения глобального характера.

Ввиду этого доказана необходимость принципиально новых подходов к экологическому образованию – оно не просто должно информировать о состоянии дел, а учить действенным средствам противодействия экологически кризисным явлениям во всех сферах жизни. Эти вопросы подчинены тому, чтобы общество стало ответственным за экологические последствия научно-технического прогресса и чтобы придать ему социально-гуманистическое направление именно из экологического знания, которые трансформируются в процессе образования в жизненно-ценностные ориентации.

Ключевые слова: природа, экологическое образование, экологическое зпание, экологическое воспитание, жизненно-ценностные ориентации, ответственность, гуманизм, эковитализм.

Anatska N. Life and Value Orientations in Ecological Education System.

The development path of the modern society is targeted at constant growth of manufacturing and consumption of natural resources, which causes the global ecological crisis. It is shown that formation of a new way of interrelations of human, technology and the nature are the high-priority task of the contemporary civilization.

The relevancy is also driven by the need of creation of life and value orientations, in particular of responsible and humane treatment of both the nature and human.

The article reveals that it is life and value orientations of modern human which must form ecologically oriented activity. Value orientations, which make an internal component of human's consciousness, as well as self-consciousness, play a significant role in targeting of life and value orientations, because guiding behaviour with them, as a result, a personality establishes conscious attitude to all the existent and proper things. Therefore, the cognition, which is an activity of the human mind and is able to receive scientifically verified ethical and other knowledge, must explain the moral norms in regards to the nature, which are necessary for the modern society, where qualitative changes take place.

In view of this, it has been proved the necessity of principally new approaches to ecological education. It should not only inform about the condition of things, but also teach effective countermeasures against environmental crisis phenomena in all spheres of life. These issues demand the society to become responsible for environmental consequences of scientific and technological progress, and to provide it with social and humanistic direction, and in particular through ecological knowledge, which is transformed into life and value orientations in the educational process.

Key words: nature, ecological education, ecological knowledge, life and value orientations, responsibility, humanism, eco-vitalism.

Н.В. Іщук,

*кандидат філософських наук,
доцент, доцент кафедри філософії
та соціології НМУ ім. О.О.Богомольця*

ФЕНОМЕН СПІЛКУВАННЯ В РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Однією з можливих парадигм оновлення сучасного православного богослов'я, в руслі якої осмислюють дійсність такі визначні мислителі та церковні діячі, як І.Зізіулас, Х.Яннарас, А.Сурозький, є богослов'я спілкування (євхаристичне богослов'я). Незважаючи на те, що цей напрям не являє собою цілісної завершеної теологічної лінії, його адепти послідовно обстоюють такі ідеї: визнання онтологічної значимості спілкування для божественного внутрішньоіпостасного співбуття; визнання цієї значимості для особистісної екзистенції та оживотворення людського буття через входження людини в спілкування з Богом; первинність богоспілкування порівняно з богопізнанням тощо. Важливо, що, розглядаючи богослов'я спілкування, ми маємо на увазі не тільки нове інтелектуальне віяння в середовищі кліру, але й закономірний виток осмислення подвигу «життя у Бозі» в світлі останніх здобутків філософської думки. Семантично близьким до декількох основних концептів парадигми богослов'я спілкування є філософія діалогу, репрезентована посталями М.Бубера, М.Бахтіна, Е.Левінаса та ін.

Зосередимося на розгляді спільних для богослов'я спілкування та філософії діалогу концептів «спілкування», «діалогу», діалектики «Я – Ти», «відкритості», «зустрічі», окреслюючи спільне смислове поле її значень.

На нашу думку, теоретичним підґрунтям парадигми спілкування в загальнокультурному контексті є філософія діалогу. Звертаючись до етимології слова «діалог» (походить від грец. – Διάλογος), слід проаналізувати префікс «Διά-», який часто неправильно тлумачать у прочитанні «Δι-» («подвійний», «двічі»). Тобто діалог розуміється в значенні словесної взаємодії між двома особами. Український дослідник і представник філософії діалогу В. Малахов наголошує на іншому смислового ядрі цього терміна. На його думку, префікс

«Діа-» вказує на «наскрізний рух, взаємність, розподілену дію. Тож є підстави розуміти «діалог» радше як розподілений логос (розподілену мову, слово, смисл), або як те, що перетинає межі окремого логосу, пов'язуючи його з іншим(и)» [13, 11]. Тобто серце процесу діалогу – у виході поза межі монадологічної, атомарної свідомості в напрямі до Іншого. Його головна функція – трансцендентування, перенесення буття в інтерсуб'єктивний простір «Між», у якому можливе порозуміння та співбуття. Мета діалогу – створення певної міжособистісної сфери спільних смислів.

Філософія діалогу «визріла» з антропологічної інтуїції про недосконалість, недостатність монадологічного існування людини. Зосереджена лише на собі самій, потрапляючи в тенета самотності, людина зрештою відчуває неповноту буття. Це й спонукає її виходити на пошуки Іншого, його взаємності. Якщо йдеться про Бога як найвизначнішого Іншого, з яким можна вступити в діалог чи долучитися до розмови, або принаймні постояти в світлі Його слів, в парадигмі богослов'я спілкування постає питання про Іншого як про гаранта онтологічного статусу «Я». Тобто людське «Я» існує в усій повноті лише завдяки спілкуванню з Богом.

Звернемося до творів чільного представника філософії діалогу М. Бубера, зосередившись на тих ключових моментах, котрі вплинули на інтелектуальне тло, в світлі якого започатковується традиція богослов'я спілкування. На думку названого філософа, спосіб людського буття від початку має дуальний характер. Стосунки «Я» та «Ти» діалектичні за своєю природою, тобто кожна з осіб, залучених до спілкування, визначає одна одну. «Стаючи Я, людина стає Ти» [7, 44], – пише М. Бубер. Визнаючи «Ти», «Я» запрошує його стати не об'єктом цілераціонального маніпулювання, а рівноправним суб'єктом взаємності.

Справжнє спілкування передбачає граничну відкритість, а отже, і вразливість суб'єктів, що наважуються вступити у взаємодію. Інший стає «Ти» для «Я», що зацікавлений ним, готовий до співпраці, визнає його як гідного учасника стосунків. «Діалог не обмежується спілкуванням двох людей одного з одним, він... є стосунком людей одного до одного, що виражається в їхньому спілкуванні» [8, 129]. Тобто спілкування не зводиться до вербальних комунікативних актів, а лише певною мірою може виявлятися через них. Саме тому ми обминаємо увагою надбання як трансцендентальної комунікативної філософії, так і семіотики та аналіти-

ки мови. Нас цікавить не так сенс повідомлення та умови його передання, як природа взаємодії співрозмовників.

Співзвучними до ідей М.Бубера є думки Е.Левінаса. Поділяючи вихідну тезу про діалогічність людської природи, останній констатує можливість виходу в царину діалогу, де «Я» визначається через акт дарування себе «Ти», який і визначає його сутність. Початок його розмірковувань – звернення до досвіду повсякденності. Кожен із нас народжується в спільноті. В ній розгортається наше непроблематичне існування, тобто ми «закинуті» в соціальне буття і сприймаємо його членів (промовляємо «Ти») навіть швидше, ніж сприймаємо самих себе (кажимо «Я»). Е.Левінас пише: «...однак я не є іншим. Я – це я сам. Моє буття, той факт, що я існую, – мій акт існування – становить дещо абсолютно неперехідне, безінтенційне, безвідносне. Істоти можуть обмінятися між собою всім, окрім свого акту-існування. Тією мірою, якою я є, я є монадою» [11, 28]. Тобто людина з'являється у світі окремою одиницею, монадою, визначеною в термінах окремішності та самотності лише завдяки самому акту свого матеріального, тобто тілесного, існування.

Ця проблема, на думку Е.Левінаса (і тут він погоджується з М.Бубером), долається завдяки трансцендентуванню. Проте Інший, якого ми зустрічаємо в соціальному світі, постає передовсім як оречевлений Інший, «інший вже через одяг постає у світі річчю» [12, 23]. Така репрезентація вигідна Іншому, адже робить його менш вразливим в актах соціальної взаємодії, а отже, убезпечує від страждання. Тому більшість соціальних контактів – поверхові й інструментальні, в яких кожна з двох самотностей намагається утвердити свою самотність одна завдяки іншій. Ця проблема долається через вихід у царину інтерсуб'єктивності, в якій інший уже буде не одягненою річчю, а розквітне у своїй інакшості. «Інший – це ближній, але близькість – це не деградація чи етап злиття. У взаємності, що притаманна для цивілізованих стосунків, забувається асиметричність інтерсуб'єктивного зв'язку. Цивілізована взаємність – це царство цілей, де кожен одночасно і мета, і засіб...» [12, 60]. Тобто автентичне спілкування знімає проблему домінування одного над іншим, закладену в природі асиметричних стосунків, а взаємність як основа такого спілкування передбачає, що кожна з осіб визнає пріоритет іншого понад власним.

Здійснимо невеликий відступ, зазначивши, що аналогічним чином проблема спілкування осмислюється не тільки філософією

діалогу, а й, наприклад, російською релігійною філософією. Зокрема, М.Бердяєв констатує, що визначальною характеристикою людського буття є трансцендентування за власні межі в царину міжособистісного спілкування. Трансцендентування – це спосіб, завдяки якому людина, залишаючи себе, зрештою повертається до себе справжньої, подолавши власну вроджену атомарність завдяки диву спілкування. «Моє життя трансцендентує себе. Але це трансцендентування робить болісним і хворобливим моє існування, оскільки «Я» залишаюся в світі. «Я» тільки й існує, оскільки воно себе трансцендентує. Воно перестає існувати, залишаючись у собі безвихідним... Але «Я» отримує своє існування лише тому, що трансцендентує себе, у внутрішньому існуванні своєму виходить до іншого і до інших, до «Ти», до іншої людини, до Божого світу. Немає нічого огиднішого й руйнівнішого, аніж коли «Я» егоцентрично занурене в себе і в свої стани, забувши про інших...» [6, 267]. Відтак центром особистісного буття має бути Інший поза суб'єкт-об'єктним тлумаченням, як жива істота, чий страждання і любов існують для того, щоб бути розділеними.

Звернемо увагу на православний концепт спілкування. Він глибоко вкорінений в тринітаристиці, яка закладає парадигму співбуття іпостасей Бога в собі, Бога та людини, людини та людини однією з одною через Бога, Бога і християнської спільноти людей. Теологічне тлумачення спілкування передбачає взаємне відношення Бога до людини та людини до Бога, засноване на принципах діалогічності як «зустрічі двох», переживанні присутності та зв'язку з Іншим. Звідси – розвинута персонологія спілкування, яка, описуючи взаємодію між Богом та людиною, доводить її конститууювальне значення для людської особистості.

Екстраполюючи окреслені нами під час розгляду філософії діалогу ідеї, спинимось на схожості секулярної парадигми інтерсуб'єктивності та православної парадигми перихорезису (грець. – *περιχώρησις*), під яким розуміють взаємне спілкування та взаємопроникнення іпостасей Божественної Трійці. Поняття перихорезису спільнокореневе з грецьким «хорос», що семантично перегукується зі словами «зібрання», «сонм», «хор», «хоровод», і саме в такому значенні перихорезис – це хоровод любові Осіб Божественної Трійці [14]. Трійця, що водночас є нероздільною Одиницею, перебуває у взаємній єдності любові. «Кожна з Осіб Трійці живе не для Самої Себе, а без лишку віддає Себе іншим Іпостасям, залишаючись при цьому повністю відкритою для їхньої відповіді, тож всі

три співперебувають у любові одна до одної. Життя Божественних Осіб – це взаємопроникнення, життя однієї Особи стає життям Іншої. У такий спосіб буття Бога Трійці здійснюється як любов, в якій власне існування особи ототожнюється із віддаванням Себе двом іншим» [9].

Так само, як грецькі Отці Церкви стверджували про апофатичність пізнання Божественної Трієдності, ми не можемо дати позитивну якісну оцінку характеристикам чи рисам Осіб Трійці. Більше того, якби ми спробували так учинити, це призвело б до втрати унікальності кожної з Осіб, перетворило б особистість на конгломерат обчислюваних властивостей, підвело під спільний знаменник чи категорію «не порівнюване». «Будь-яке визначення – це обмеження», як казав Б. Спіноза. На перший погляд, такий підхід до дослідження природи особистісності тільки віддаляє нас від зрозумілих та артикульованих визначень, переносить суб'єкт у сферу туманного трансцендентного. Однак, як зазначає І. Зізіулас, це єдиний прийнятний підхід до окресленої проблеми. «І коли йдеться про Бога, і коли йдеться про людину, ідентичність особистості визнається та стверджується ясно і недвозначно, але це уможливорюється лише у стосунках і через стосунки, а не посередництвом об'єктивної онтології, в якій ідентичність ніби ізольована, визначена та описана сама по собі. Особистісна ідентичність буде повністю втрачена, якщо її ізолювати, бо ж її онтологічні умови – це стосунки». [10, 143]. Отже, визначення Осіб Божественної Трійці уможливорюється завдяки стосункам, в яких вони перебувають одна з одною.

Фактично категорія особистісного спілкування наділяється онтологічними конотаціями. Спілкування виводить особистість у царину дійсного буття, конститує її сутність. Водночас будь-який спосіб спілкування, який відкидає чи принижує особистість, тим самим заперечує її буття. В момент автентичного спілкування особа утверджує як своє буття («Я є, бо мене почуто»), так і буття свого співрозмовника. Парадоксально, але саме у стосунках з іншим викристалізовується сутність та ім'я особистості. Так, імена Осіб Божественної Трійці вказують на їх ставлення одне до одного. «Спільна поява божественної природи з тринітарним буттям, що ініційоване Отцем, вказує на те, що Отець також «віднаходить»... божество лише «остільки, оскільки» з'являються Син та Дух (без них Він не може мислитися як Отець)» [10, 180]. Про автентичну особистісність Трієдиного Бога нам відомо досить мало. Проекції

людської особистості на божественну практично безплідні. У цьому контексті важливими є прозріння екзистенціалістської філософії, бо засвідчують незадоволеність людини своїм станом та мірою зростання, підкреслюють спрагу кожного з нас віднайти свою справжню особистість. Натомість, замість накидання Богові своєї природи, варто зробити протилежне: вмовчатися в глибини Божества і дати Йому відкрити нам свою справжню особистісність.

Що ж передує боголюдському спілкуванню «Я – Ти»? Один із визначних представників православної духовності митр. А. Сурозький так описує феномен «поклику», який спонукає людину долучатися до спілкування і життя в Бозі. «Віра наша, якщо вона виростає в реальність, повинна починатися з голоду, з туги, з пошуку чи з дива зустрічі... У кожній людині є така глибина, такий обшир, які ніщо не здатне заповнити; такий простір та така глибина, які можуть бути заповнені лише Божою присутністю. У цю глибину, в цю безодню ми можемо кидати все, що земля може дати: і знання, і красу, і живі почуття; проте наша душа ніколи не буває до кінця задоволена, – залишається голод, туга, бажання... Такий голод пробуджує в душі людини усвідомлення того, що чим завгодно можна поступитися лиш для того, щоб знайти... Того Єдиного, Хто може заповнити й преобразити душу, тіло, всю істоту» [1, 23–24]. Тобто людині іманентно властива спрага за Творцем, що спонукає її шукати Його, вслухатися в Його слово і з нетерпінням чекати Його відповіді.

Інший, що вже набрав досвіду спілкування та досяг єднання з Богом, і тримається за нього як за щось найбільш істинне у своєму житті, «живе у Бозі», може стати для неофіта ликом, іконою Божою в дії. Адже ми живемо в епоху, віддалену в часі від моменту Боготілення, і маємо покладатися на свідчення Священного Писання та Священного Передання, а не на досвід особистої зустрічі із втіленим Христом. Тож таким ликом Божим для того, хто ще тільки на шляху до пізнання Творця, стає інший. «Ми зустрічаємо людей, які знають Христа, вірують у Нього. Як каже старе прислів'я: ніхто не може зректися всього, щоб слідувати за Богом, якщо не побачить в обличчі хоч однієї людини сяйва вічного життя... Іноді людина сяє. Іноді ми бачимо в людині таку глибину і такий обшир любові, самозабуття, що вона вже землі не належить. Вона нам розкриває початок небесного» [2, 16]. З одного боку, згадувана порожнеча, яка не може наповнитися нічим іншим, окрім Бога, змушує сотвореного за образом шукати гранично пра-

вдивого сенсу життя. З другого, досвід зустрічі з іншим, що вже долучився завдяки досвіду Богоспілкування до спільноти вірних, відповів ствердно на поклик відповідати Його подобі, впевнює в реальності жаданої зустрічі з Трансцендентним Іншим.

Переживши відчуття присутності Божої у власному житті та впевнившись на особистому досвіді в реальності Христа, людина усвідомлює відповідальність, яку накладає цей факт на її майбутнє. Адже тепер вона щомиті бачить той справжній зразок, зважаючи на який вона має здійснювати кожен наступний учинок. І цим зразком є Христос. Втративши відчуття спілкування з Богом, але будучи впевненою в тому, що цей минулий досвід – реальність та істина, людина потребує *рішучості*, відваги поставити перед собою мету і не відступати від правди, яку було обрано. А отже, отримати шанс стати живою іконою Божою.

Перебуваючи в стані пильності до іншого і відкидаючи нав'язливу тваринну стурбованість собою, така людина стикається з наступною перешкодою – із власною неміччю, з безсиллям, слабкістю і кволістю духу. Проте в немочі людській прославляється велич Бога, адже усвідомлення власного безсилля може спонукати людину стати гранично відкритою і гнучкою в руках Божих, дати Йому засяяти через себе, віддатися на Його волю. «І починаючи такий день, ми повинні увійти в глибоке спілкування з Богом, вмовчатися у наші власні глибини в Його присутності» [3, 47]. Вмовчатися, щоб почути, а почути, щоб душею відгукнутися, розділити почуте і змінитися, переродитися в автентичну особистість. Здається, нема нічого простішого й очевиднішого, проте розділити почуте означає відкритися і прийняти його, а значить, можливо, прийняти біль і страждання іншого, співстраждати з ним. Відкритість таїть у собі потенційну можливість стати вразливим, а це небезпечно.

Проте потенційне страждання, що супроводжує відкритість іншому, можна і варто тлумачити, за митр. А.Сурозьким, як необхідну умову вдосконалення душі. Адже в ситуації комфорту людина зупиняється на досягнутому і докладає всіх сил для того, щоб залишатися в ньому, власноруч консервуючи своє життя. Голод, холод, біль, страждання і співчуття виводять душу зі стану сонної рівноваги, спонукають її досягати закладеного в ній божественного зразка. В одній з бесід митр. А.Сурозький каже про те, що випробування і спів-страждання, що можуть супроводжувати автентичну розмову з іншим, – це ті умови, які дозволять душі «вирости в її

повну міру» [5, 98], прямувати до досягнення тотожності з тією подобою, що закладена в кожному з нас споконвіку.

Наполегливо тримаючись за істинність досвіду присутності Бога у власному житті, зміщуючи симетрію уваги з «Я» на «Іншого», реалізуючи імператив відкритості та вчування в його слово, людина отримує можливість стати суб'єктом автентичного спілкування. «Будь-яка зустріч може стати зустріччю під Божим покровом, може стати зустріччю, протягом якої я маю щось принести іншому чи маю щось від іншого отримати. І тому, якщо ми до кожної зустрічі, до кожної події нашого життя будемо ставитися так, що стане можливим – як би не складалося, що б не сталося – не втрачати зв'язку з Богом» [3, 54]. Так кожна людина була б образом Божим, а служіння їй – служінням Христу.

Транслюючи істини православної традиції, митр. А.Сурозький каже про те, як через Слово Господь сотворив світ, покликав його до буття в акті вільної любові, знаючи наперед, що він відпаде і повинен буде бути відкуплений дорогою ціною – стражданням і смертю Його Сина. Такою потужною була Божя інтенція любові, спрямована до створеної людини. Бог породив людину з небуття, аби вона могла вступити, розділити та стати автентичним учасником Таїнства спільної з Ним любові. Такою сильною, пише митр. А.Сурозький, була Божя віра в людину.

Як же людина може на неї відповісти, знаючи, що Бог простягав руку любові до людини до крайньої межі, аж до самої смерті. «Відповідаючи на це, ми можемо відгукнутися лише благоговінням, вдячністю, любов'ю та готовністю всі сили – нехай вони будуть малі, але всі без залишку – докласти до того, щоб Божя хрестова любов не залишилася без відповіді, щоб хресна смерть Христа Спасителя не була нами забута та відкинута» [4, 142]. Відповідь людини – це цілісіньке її життя, прожите з вдячністю та благоговінням; життя, розцінюване як дар, а не як даність; життя як шанс з небуття перейти в життя вічне.

Висновки:

Підсумовуючи, варто ще раз підкреслити, що з позиції філософії діалогу та богослов'я спілкування автентична зустріч «Я» та «Ти» передбачає моменти відкритості, зміщення акценту з промовляння на слухання (та з егоцентричної стурбованості собою «Я» до вчування в слова «Ти»), співчуття та чуйність. У такій розмові

Інший дає поштовх «Я» для того, щоб воно могло вирости повною своєю мірою. Прибічники філософії діалогу погоджуються з цими моментами. Проте, на думку мислителів, яких ми залічуємо до означених напрямів релігійно-філософської думки, діалог «Я» та «Ти» набуває нового змісту завдяки тому, що звучить в присутності Трансцендентного Іншого. Його Слово – дороговказ і зразок, а досвід стояння перед Ним, вчування в Його відповідь стає мірилом спілкування з будь-ким іншим. Щодо теoантропологічних перспектив, то теологічним аналогом інтерсуб'єктивності є перихорезис – православна парадигма взаємного спілкування та взаємопроникнення іпостасей Божественної Трійці, що богослов'ям спілкування екстраполюється на особистість людини, посилюючи тринітарні мотиви в її розумінні. З феноменологічного погляду спілкування, в розглянутих контекстах, не можливе без відкритості, очікування, туги, поклику та відповіді, через які й здійснюється уся повнота співбуття-спілкування людини з Богом та іншими людьми.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Антоний (Блум), митр. Сурожский.* О путях веры. Пути христианской жизни. Беседы. – К., 2001. – 272 с. – С.20–39.
2. *Там само.* – С.13–19.
3. *Там само.* – С.40–62.
4. *Там само.* – С.140–163.
5. *Там само.* – С.87–116.
6. *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994. – С.230–316.
7. *Бубер М.* Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – М., 1999. – С.124–121.
8. *Там само.* – С.122–161.
9. *Давыденков О.* Иерей. Догматическое богословие. Курс лекций. – http://www.mediaglagol.com.ua/book/12_edinosuschie_lits_presvyatoyi_troitsy
10. *Зизиулас И.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. – М., 2012. – 407 с. – С.180.
11. *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб., 1998. – С.23–118.
12. *Левинас Э.* От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М., 2000. – С.7–63.
13. *Малахов В.* Етика спілкування. – К., 2006. – 400 с.
14. *Филоненко А.С.* Богословие общения и евхаристическая антропология. – <http://www.bogoslov.ru/text/876935.html>.

Ищук Н.В. Феномен спілкування в релігійно-філософській традиції.

Стаття присвячена окресленню паралелей між парадигмами філософії діалогу та богослов'я спілкування через зіставлення їх ключових концептів та ідей. Обґрунтовується когерентна лінія їх «розгортання», що виявляється в посиленні несубстанціалістського підходу до людської особистості з позицій важливості Іншого для її конституювання. З'ясовується, що з позицій як філософії діалогу, так і богослов'я спілкування автентична зустріч «Я» та «Ти» має своєю передумовою моменти відкритості, зміщення акценту з промовляння на слухання, співчуття та чуйність. Проте в богослов'ї спілкування діалог «Я» та «Ти» набуває нового змісту завдяки присутності Трансцендентного Іншого. Розглядаються теoантропологічні перспективи перихорезису (теологічного аналога інтерсуб'єктивності) та посилення тринітарних мотивів у розумінні особистості в сучасній православній теології. Окреслено феноменологію спілкування, в її секулярному та теологічному контекстах, а також єдність відкритості, очікування, туги, поклику та відповіді, через які й здійснюється уся повнота співбуття спілкування людини з Богом та іншими людьми.

Ключові слова: богослов'я спілкування, інтерсуб'єктивність, перихорезис, поклик, зустріч, відкритість, діалог «Я» та «Ти», Інший як ікона.

Ищук Н.В. Феномен общения в религиозно-философской традиции.

Статья посвящена выявлению параллелей между парадигмами философии диалога и богословия общения через сопоставление их ключевых концептов и идей. Обосновывается когерентная линия их развития, что проявляется в усилении несубстанционалистского подхода к человеческой личности с позиций важности Другого для ее конституирования. Доказывается, что с позиций как философии диалога, так и богословия общения аутентичная встреча «Я» и «Ты» предусматривает моменты открытости, смещения акцента с речи на слушание, сочувствие и отзывчивость. В богословии общения диалог «Я» и «Ты» приобретает новое содержание благодаря тому, что звучит в присутствии Трансцендентного Другого. Рассматриваются теoантропологические перспективы перихорезиса (теологического аналога интерсубъективности) и усиление тринитарных мотивов в понимании личности современной православной теологией. Описана феноменология общения, в ее секулярном и теологическом контекстах, а также единство открытости, ожидания, тоски, зова и ответа, вследствие чего и осуществляется вся полнота события-общения человека с Богом и другими людьми.

Ключевые слова: богословие общения, интерсубъективность, перихорезис, зов, встреча, открытость, диалог «Я» и «Ты», Другой как икона.

Ishchuk N.V. The phenomenon of communication in religious and philosophical tradition.

The article is devoted to outlining the parallels between the paradigms of philosophy of dialogue and theology of communication through the comparison of their key concepts and ideas. On the basis of the works of such representatives in philosophy of dialogue as M. Buber, E. Levinas and the representatives of theology of communication in its orthodox version A. Surozhskiy and I. Zizioulas, a converged line of their «deployment» has been justified. This is reflected in transferring of their ideas of an erroneous, incomplete and monadological human existence, which urges him to seek Other, who is the guarantor of the ontological status of «I». As a result, there is made an apology of non-substantialist approach to human personality from the position of the importance of relationships with Other for its constitution. It turns out that from the standpoint of both philosophy of dialogue and theology of communication the authentic meeting of «I» and «You» provides moments of openness, a shift from pronouncing to listening, compassion and sensitivity. However, in theology of communion the dialogue between «I» and «You» takes on a new meaning because of the fact that it sounds in the presence of the Transcendental Other – God. From these positions, the prospects of theoanthropological perichoresis are considered (a theological analogue of the intersubjectivity paradigm) and strengthening of trinitarian motifs in understanding of personality in contemporary Orthodox theology. The article outlines phenomenology of communication in its secular and theological contexts: the unity of openness, expectation, sadness, call and answer, which are carried through the fullness of communication of man with God and other people. By example of the concept of A. Surozhskiy human experiences of these states are shown: from openness and call to «life in God» and the meaning of Other as an icon for man's approaching to the depths of the divine co-existence.

Key words: theology of communication, intersubjectivity, perichoresis, call, meeting, openness, the dialogue of «I» and «You», Other as an icon.

*О.С.Кисельов,
кандидат філософських наук,
докторант кафедри культурології
НПУ імені М.П.Драгоманова*

ПРИКЛАДНІ АСПЕКТИ ВИВЧЕННЯ ОБРЯДОВОСТІ В НАУКОВОМУ АТЕЇЗМІ (НА ПРИКЛАДІ ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ АН УРСР)

Історію вивчають для того, щоб краще зрозуміти теперішнє. Цією тривіальною тезою можна актуалізувати дослідження архітектури давньої Греції або релігії Месопотамії, мореплавства вікінгів або ж землеробства інків. Однак вона більше пасує до досліджень «вчорашньої історії» – того, що відбувалося одне–три покоління тому, того, що думали і як писали наші діди та прадіди, як діяли наші батьки і що їх мотивувало. Такою, «вчорашньою історією» для сьогоденної України лишається її радянська історія, особливо її післявоєнний період. Культурні події та повсякденне життя, офіційна ідеологія та маргінальні практики, досягнення науки та людські жертви – все це стосується формування поколінь, які живуть у незалежній Україні, а також до наукової сфери в цілому, і гуманітарних наук зокрема. Дослідження радянського етапу історії вітчизняного релігієзнавства, яке мало вигляд наукового атеїзму, є необхідним елементом успішного функціонування українського релігієзнавства та має стати базисом його критичної саморефлексії.

Спробуємо дослідити прикладні аспекти дослідження обрядовості в українському науковому атеїзмі. Мета цієї статті – розглянути у ширшому контексті співвідношення теорії і практики в науковому атеїзмі: чи не заважала прикладна спрямованість науково-атеїстичних розробок розвитку власне теоретичної думки? Для пошуку відповіді на це питання потрібно визначити існуючі теоретичні положення щодо обрядовості, а також розкрити діяльність наукових атеїстів в обґрунтуванні та впровадженні нової соціалістичної обрядовості. Зазначимо, що сам науковий атеїзм усвідомлював свій прикладний характер як один із своїх дисциплінарних компонентів, поряд із релігієзнавством (історією та теорією релігії), атеїзмознавством (історією та теорією атеїзму) дослідники вирізняли також теорію атеїстичного виховання [Див.: 12, 116; 19, 53; 21, 100], яка передбачала чіткий і

недвозначний вихід на практику. Так само ззовні науково-атеїстичні дослідження чітко сприймалися через призму їх прикладного застосування. Наприклад, під час обговорення доповіді за концепцією докторської дисертації П.Г.Гопченка «Соціальні джерела і ідейна спрямованість християнської есхатології та її модернізація в сучасному протестантизмі» один із членів Вченої ради Інституту філософії запитав: «У чому Ви вбачаєте можливість використання своєї роботи для практики атеїстичного виховання?» і потім прокоментував відповідь так: «Головним, на мій погляд, недоліком доповіді є те, що базована на ньому (sic!) дисертація відірвана від практики атеїстичної роботи в республіці» [2, 38–39]. Власне, «атеїстична педагогіка» була важливим компонентом формування нової людини.

Серед вітчизняних дослідників до функціонування наукового атеїзму звертались А.М.Басаурі-Зюзіна [8], котра вивчає науково-атеїстичну критику іудаїзму, та О.І.Панич (проаналізувала науковий атеїзм як культурну систему) [17]. Загальну характеристику розвитку релігієзнавства у радянські часи давали А.М.Колодний, Л.О.Филипович та П.Л.Яроцький. Зокрема, вони зазначали, що наукова робота здійснювалася відповідно до постанов та розпоряджень комуністичної партії про поліпшення атеїстичного виховання, а наукові співробітники науково-дослідних установ та професорсько-викладацький склад профільних кафедр були «включені до партійно-пропагандистської системи вдосконалення атеїстичного виховання та атеїстичної контрпропаганди» [14, 14].

Вихідною тезою наукового атеїзму щодо обрядовості є та, що остання не пов'язана безпосередньо з релігією. Обрядовість виникає в часи міфологічного світогляду, а тому релігійна обрядовість є відображенням лише певного етапу розвитку суспільства. Для формацій, в яких домінує науковий світогляд, має існувати нова соціалістична обрядовість [Див.: 10, 22; 16, 23; 18, 11-19]. У зв'язку із останньою тезою для наукових атеїстів привабливіше поставало обґрунтування та розробка нової радянської обрядовості, аніж дослідження «пережитків старого суспільства», тобто релігійного культу. На підтвердження цієї тези наведемо таку статистику. В Інституті філософії АН УРСР у 1980-х роках було видано чотири книги та одну брошуру на тему обрядовості (Закович Н.М. «Советская обрядность и духовная культура»; Москалец В.П. «Соціально-психологічні основи і функції радянської обрядовості», збірник «Становлення і функції радянських обрядів і свят»; Москалец В.П. «Релігійний культ:

особливості функціонування та шляхи подолання», *Романова Н.С.* «Світоглядна функція соціалістичної обрядовості»). У 1980–1990 рр. було захищено шість кандидатських дисертацій (*Москалець В.П.* «Соціально-психологічний аспект атеїстичного аналізу культового елементу релігії»; *Романова Н.С.* «Світоглядна функція соціалістичної обрядовості», *Лубчинський А.К.* «Соціалістична обрядність як фактор подолання моральнісних установок релігії і утвердження комуністичної моралі», *Доглинцева В.А.* «Студентська обрядність як фактор формування науково-матеріалістичного, атеїстичного світогляду», *Горовий В.М.* «Обряди у системі релігійного культу та особливості їх функціонування у сучасних умовах» та *Тоймєєва В.М.* «Радянська сімейна обрядовість як фактор секуляризації побутових традицій і обрядів туркменського народу»). Як бачимо, присвячені релігійній обрядовості книга та дисертація В.П.Москальця і дисертація В.М.Горова, хоча й у цих працях ідеться про соціалістичну обрядовість¹.

Чому наукових атеїстів так приваблювала тема радянської обрядовості? Очевидно, що тут слід вирізнити два аспекти. По-перше, цю тематику нав'язували директивні органи. Наприклад, планова тема відділу наукового атеїзму «Розробити методики та рекомендації з впровадження нової радянської обрядовості серед різних категорій населення та визначити форми та методи підвищення ефективності існуючої обрядності»² (II кв. 1978 р. – IV кв. 1980 р.³; керівник – Є.К.Дулуман, виконавці: А.В.Васильєва, М.І.Кірюшко, Н.А.Лісовенко) виконувалася відповідно до розпорядження Ради Міністрів УРСР № 278-р від 23 травня 1978 р. [5, 88], яке пізніше була «підсилено» постановою Київського МК Компартії України та Президії АН УРСР № 145 від 12 квітня 1979 р. про розробку рекомендації щодо впровадження нової радянської обрядовості [1, 13]. Для директивних органів ця тема була важливою, оскільки нову обрядовість розглядали не лише як засіб формування нової радянської людини, але й у контексті боротьби із релігійними пережитками. «Впровадження в побут трудящих рекомендованих Комісією⁴ обрядів, – читаємо

¹ Ми вживаємо поняття «соціалістична обрядовість» та «радянська обрядовість» як тотожні.

² Нині надзвичайно дивно виглядає назва науково-дослідної роботи. Хоча, вона не є характерною і для тих часів, оскільки є занадто довгою і відображає скоріше завдання дослідження, а не його предмет.

³ Тема була завершена достроково у III кв. 1980 р.

⁴ Йдеться про Комісію з радянських традицій, свят та обрядів при Раді Міністрів УРСР (далі – Комісія РМ УРСР).

в одному з документів, – служить дійовим фактором зниження впливу релігії» [25, 30].

Більше того, порівнювали впровадження радянської обрядовості з залученням громадян до відповідних релігійних обрядів (хрещення, вінчання, відспівування) [24, 17], а також вартість замовлення участі громадян у радянських та церковних обрядах [24, 31]. Наукові атеїсти так само розглядали нову обрядовість у контексті нейтралізації релігійної обрядовості, «витиснення її з життя радянських людей новими святами та обрядами» [6, 104], рекомендуючи одночасно критикувати релігійну обрядовість і впроваджувати радянські обряди як важливу компоненту атеїстичного виховання та пропаганди [Див.: 6, 72–73]. Зауважимо, що соціалістичну обрядовість нерідко називали «новими безрелігійними обрядами» [23, 74] чи «безрелігійним громадським ритуалом» [22, 1], що підкреслює їх атеїстичну спрямованість.

По-друге, розробка радянської обрядовості сприймалася науковими атеїстами у контексті «позитивного аспекту атеїзму». «Основна функція позитивного аспекту атеїзму, – писав А.М. Колодний, – полягає в тому, щоб не тільки дати людині розуміння смислу її буття, але й сформувати її впевненість у відповідності із цим розумінням, навчити її жити у відповідності зі змістом буття людини як такої» [13, 57]. Відтак, визнаючи важливу соціальну роль обрядовості, суспільствознавці¹ вважали своїм завданням обґрунтувати та розробити нову обрядовість, позбавлену пережитків минулого. «...Уявляється актуальною розробка проблеми світоглядних функцій радянської обрядовості, зокрема її значення у формуванні атеїстичного світорозуміння, подолання релігійності, у становленні здорових смисложиттєвих орієнтацій особистості, утвердження соціалістичного гуманізму і т.д.», – так обґрунтовувала вибір своєї теми аспірантка відділу наукового атеїзму Н.С. Дорогунцова² [4, 9–10]. Визнаючи за релігійним культом емоційно-психологічний вплив на особу, М.М. Закович, наприклад, зазначає, що з цим аспектом релігії можна боротися, лише протиставляючи нову соціалістичну

¹ Проблемою нової обрядовості займалися не лише наукові атеїсти. Наприклад, в Інституті мистецтвознавства, фольклору та етнографії імені М. Рильського у 1980 р. існував відділ радянських свят і обрядів [3, 67], а у 1985 р. – сектор радянської обрядовості [7, 51]. Ми не досліджували, як співвідносяться ці підрозділи між собою – чи був сектор частиною відділу, чи відділ був реорганізований у сектор.

² Згодом – Н.С. Романова.

обрядовість [10, 172]. Однак, при цьому нова обрядовість, мовляв, не постає лише такою, що заперечує релігійні свята та обряди. Згідно з логікою названого автора, за повного відмирання релігії (а цієї тези наукові атеїсти дотримувалися як мінімум до перебудови) радянське суспільство не буде менше потребувати нових обрядів. Буде вичерпано лише їх антирелігійну спрямованість, а всі інші соціальні функції – утвердження радянських традицій, прилучення громадян до комуністичних духовних цінностей – лишатимуться актуальними [10, 193]. Показовим у цьому контексті є наступне твердження співробітниці івано-франківського відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР С.Й. Криштопи: «Він (новий ритуал залучення в громадянство немовлят. – *О.К.*) не лише протистоїть хрестильному обряду, не тільки сприяє його подоланню як релігійного пересуду минулого, а й утверджує норми високої комуністичної моралі» [15, 105].

Зауважимо, що в Інституті філософії АН УРСР певний час існували два відділи наукового атеїзму – київський та івано-франківський. Зосередимо свою увагу лише на київському відділі, принагідно зауваживши, що у 1975–1976 рр. івано-франківський відділ розробляв тему «Закономірності становлення і розвитку радянських свят і обрядів», а її завідувача к.філос.н. М.М.Заковича¹ залучали до Республіканського семінару з підготовки керівників обласних установ, відповідальних за організацію роботи з впровадження в життя радянських обрядів «Одруження», «Народини», «Похорон», який проводила Комісія РМ УРСР [25, 60].

Що стосується виконання згаданої планової теми київським відділом наукового атеїзму, то воно, як нам здається, є дуже показовою в контексті розробки саме проблематики радянської обрядовості. В архіві Інституту філософії імені Г.С.Сковороди зберігаються документи, що засвідчують схвалення результатів цієї наукової розробки. Згідно з ними, співробітники відділу наукового атеїзму в межах виконання згаданої планової теми ознайомились із впровадженням нової радянської обрядності в українській столиці, здійснили анкетування, спрямоване на з'ясування ставлення різних соціально-демографічних груп до сімейно-побутової обрядності, інтерв'ювали виконавців та учасників обрядів [3, 61], а також стали

¹М.М. Закович є піонером обґрунтування та дослідження радянської обрядовості [Див: 11].

співорганізаторами 26 науково-практичних конференцій про радянські свята та обряди [1, 14]. У підсумку трирічної роботи було представлено 9 документів і передано їх до директивних органів, надруковано одну (sic!) статтю в науково-популярному журналі та трьох у газетах, розроблено програму курсу підготовки виконавців обрядів. Згадану програму було виконано спільно з кафедрою режисури клубних масових вистав Інституту культури, затверджено та рекомендовано Комісією РМ УРСР [3, 66], видано та розіслано як обов'язкову у справі підготовки відповідних кадрів [3, 70–71].

Серед згаданих документів окремо необхідно відзначити дві доповідні записки для замовників роботи – для Ради Міністрів УРСР та для Київського МК КПУ і Миськівконкому народних депутатів.

У першій доповідній записці, що мала таку саму назву, як і планова тема [2, 122], йшлося про необхідність внесення змін і доповнень у проведення обрядів «Одруження», «Народини», «Похорон». Наприклад, зазначалося, що проведенню весільного застілля притаманна низька культура, що виявляється, зокрема, у використанні елементів релігійної символіки. Пропонувалося повернути стару назву обряду «Зірчини» або «Зорини» (російською – «Звездины»), оскільки російська назва обряду «Рождение» викликає асоціації з фізіологічним актом. У контексті обряду «Похорон» співробітники відділу наукового атеїзму рекомендували налагодити виробництво тимчасових надмогильних обелісків-тумб із зіркою, фотографією та прізвищем небіжчика, що мало на меті зменшити кількість хрестів на кладовищах¹ [5, 88–91].

Під час обговорення даної записки на вчентій раді Інституту філософії, В.І.Мазепа зробив такі зауваження: «Цінність даної доповідної записки у її діловому, конкретному характері. Але з неї не можна зробити висновок, що вона виконана в Інституті філософії. Недостатньо теоретично обґрунтовані запропоновані в записці рекомендації. Слід було б більше уваги звернути на ідейно-виховне значення радянської обрядовості» [2, 121–122].

Друга доповідна записка мала приблизно такий самих характер. У ній, зокрема, йшлося про те, що поряд із впровадженням радянської

¹ Цікаво, що у рецензії, підготовленій к.філос.н. Р.А.Ануфрієвою, йдеться про те, що в цій доповідній записці пропонується організувати державне виготовлення надмогильної символіки, у тому числі релігійної (sic!) [3, 64]. Це надзвичайно дивно як для пропозицій відділу наукового атеїзму. Однак нам поки що не вдалося знайти цю доповідну записку, аби визначити, наскільки це відповідає дійсності.

обрядовості необхідно провадити роботу, спрямовану проти певних пережитків (пов'язаних з «хмільними застіллями та поминками, міщанством, релігійними пересудами і т.д.») [1, 15].

Ще один документ був розроблений разом із комісією Київського міськвиконкому – «Положення про структуру і роботу груп сприяння комісіям з радянських традицій, свят та обрядам». Його було затверджено Комісією РМ УРСР і поширено в регіонах республіки як директивний документ [3, 71].

Насправді найбільш цікавим результатом виконання цієї планової теми є визначення кількісного та якісного рівнів у виконанні радянських обрядів [3, 51]. Однак методологію цього визначення ми, на жаль, не знайшли. Є.К.Дулуман у єдиній своїй публікації з цього приводу жодних пояснень не надає [9].

Зазначимо, що у рецензії на звіт виконаної теми Р.А.Ануфрієва зазначає, що матеріали дослідження варто видати у вигляді наукової монографії [3, 67]. Насправді цього так і не сталося, а в збірнику наукових статей, що вийшов у 1983 р. за редакцією Є.К.Дулумана, немає жодної статті співробітників київського відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР [Див.: 20].

Виконання даної планової теми завершилося залученням співробітників до розробки та впровадження радянської обрядовості. Зокрема, Є.К.Дулуман очолював роботу науково-методичної ради міської обрядової комісії [3, 66]. Відділ надавав пропозиції і зауваження до обрядів «Урочисте посвячення в хлібороби» [5, 74] та «Ушанування ветеранів праці» [6, 67–69], хоча в обох випадках абсолютно не йдеться про зв'язок цих обрядів із релігією чи атеїзмом, формуванням науково-матеріалістичного світогляду.

Підсумовуючи наш експурс у діяльність наукових атеїстів у справі обґрунтування та впровадження радянської обрядовості зазначимо, що нову обрядовість вони розглядали не лише в контексті боротьби з релігійним культом, але й як засіб формування нової людини. При цьому проблематика соціалістичної обрядності розроблялася не лише в теоретичному вимірі, але й у суто прикладних аспектах – надавалися достатньо чіткі пропозиції та рекомендації щодо вдосконалення існуючих обрядів. Причому ці рекомендації іноді не мали жодного стосунку до науково-атеїстичної проблематики. З позиції сьогодення ми можемо стверджувати, що тематика радянської обрядовості виводила наукових атеїстів за межі релігійно-знавчої проблематики. Чи страждала від цього власне теоретична

складова наукового атеїзму? Виходячи з розглянутого матеріалу планової теми «Розробити методики та рекомендації з впровадження нової радянської обрядовості...», можемо ствердно відповісти на поставлене питання – так, прикладна складова цієї науково-дослідної теми значно превалює над теоретичними результатами.

ЛІТЕРАТУРА

1. Архів Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (далі – АІФ). – Оп. 1. – Спр. 1338.
2. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1340.
3. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1341.
4. 4.АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1395.
5. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1444.
6. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1498.
7. АІФ. – Оп. 1. – Спр. 1607.
8. *Басаури Зюзіна А.М.* Науковий доробок І. Миговича з проблем іудаїзму та сіонізму в контексті розвитку наукового атеїзму в СРСР // Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. – Серія 7. Культурологія. Релігієзнавство. Філософія. – 2015. – Вип. 33 (46). – С.16–23.
9. *Дулуман Е.К.* Радянські обряди: науковий підхід і ефективність // Людина і світ. – 1980. – № 7. – С.21–24.
10. *Закович Н.М.* Советская обрядность и духовная культура. – К.: Наукова думка, 1980. – 222 с.
11. *Кампарс П.П., Закович Н.М.* Советская гражданская обрядность. – М., 1967. – 256 с.
12. *Колодний А.М.* Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи. – К., 1984. – 160 с.
13. *Колодний А.Н.* Функции атеизма как явления культуры // Культура. Религия. Атеизм. – К., 1991. – С.36–67.
14. *Колодний А.Н., Филипович Л.А., Яроцкий П.Л.* Религиоведение Украины в советское время // Вопросы религии и религиоведения. – Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины: сборник. – Ч. 1: Феномен советского религиоведения: украинский контекст. – М. : ИД «МедиаПром», 2010. – С.9–18.
15. *Криштона С.Й.* Роль радянської обрядовості у формуванні науково-матеріалістичних поглядів на смисл життя // Становлення і функції радянських обрядів і свят. Збірник наукових праць. – К., 1983. – С.96–114.
16. *Москалец В.П.* Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К., 1987. – 119 с.

17. Панич О.І. Науковий атеїзм як культурна система // Українське релігієзнавство. – 2015. – № 76. – С.21–35.
18. Романова Н.С. Мировоззренческая функция социалистической обрядности. – К., 1987. – 88 с.
19. Саух П.Ю. Категории научного атеизма (философско-методологический анализ). – Львов, 1988. – 216 с.
20. Становлення і функції радянських обрядів і свят. Збірник наукових праць. – К., 1983. – 152 с.
21. Танчер В.К. Проблемы теории научного атеизма. – К., 1985. – 208 с.
22. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО). – Ф.4648. Оп. 2. Спр. 410.
23. ЦДАВО. – Ф.4648. Оп. 3. Спр. 302.
24. ЦДАВО. – Ф. Р-2. Оп. 14. Спр. 810.
25. ЦДАВО. – Ф. Р-2. Оп. 14. Спр. 816.

Кисельов О.С. Прикладні аспекти вивчення обрядовості в науковому атеїзмі (на прикладі Інституту філософії АН УРСР).

У статті аналізується діяльність відділу наукового атеїзму Інституту філософії у сфері розробки та впровадження радянської обрядовості. Показано, що проблематикою нової обрядовості наукові атеїсти займалися як у відповідь на замовлення державних та партійних організацій, так і в контексті розробки «позитивних аспектів атеїзму». З'ясовано, що обґрунтування соціалістичної обрядовості цікавило науковців Інституту філософії більше, аніж дослідження релігійного культу. Аналізуючи документи планової теми, присвяченої новій обрядовості, що виконувалася у 1978–1980 рр., автор статті підсумовує, що вона мала тільки прикладні результати і не залишила по собі яких-небудь нових теоретичних положень; загалом тематика радянської обрядовості виводила наукових атеїстів за межі релігієзнавчої проблематики.

Ключові слова: науковий атеїзм, радянська обрядовість, прикладні наукові дослідження, радянська наука.

Киселёв О.С. Прикладные аспекты изучения обрядности в научном атеизме (на примере Института философии АН УССР).

В статье анализируется деятельность отдела научного атеизма Института философии в области разработки и внедрения советской обрядности. Показано, что проблематикой новой обрядности научные атеисты занимались как выполняя заказ государственных и партийных организаций, так и в контексте разработки «положительных аспектов атеизма». Установлено, что обоснование социалистической обрядности интересовало ученых Института философии больше, нежели исследование религиозного культа.

Анализируя документы плановой темы, посвященной новой обрядности, которая выполнялась в 1978–1980 гг., автор статьи обнаруживает, что она имела только прикладные результаты и не оставила каких-либо новых теоретических положений. В общем тематика советской обрядности выводила научных атеистов за пределы религиоведческой проблематики.

Ключевые слова: научный атеизм, советская обрядность, прикладные научные исследования, советская наука.

Kyselov O. The Applied Aspects of the Study of Rituals in Scientific Atheism (on the Example of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR).

The article analyzes the activity of the department of scientific atheism of the Institute of Philosophy in developing and implementing the Soviet rites. It is shown that scientific atheists were engaged with the issues of new rituals because of the state and party organizations demand, as well as in the context of developing «the positive aspects of atheism». It was found out that the study of socialist rituals interested scientists of the Institute of Philosophy more than the study of religious worship. Analyzing documents of the research project dedicated to the new rites, completed in 1978–1980, the author finds out that it has had only applied results and has not left theoretical research. The author also comes to the conclusion that the research of the issues of Soviet rituals conducted by scientific atheists does not come with the province of religious studies.

Key words: scientific atheism, Soviet ritualism, applied scientific research, Soviet science.

А.В.Денисенко
магістр теології, магістр філософії,
пошукач кафедри культурології
НПТУ імені М.П.Драгоманова

РЕЦЕНЗІЯ НА КНИГУ

A Theology of Liberation. By Gustavo Gutierrez. Maryknoll, Orbis Books, 1988. XLVI+174 pp., ISBN 0-88344-542-5 (pbk.); \$18.60.

The subject of the new kind of theology which arose in 1960's and 1970's been and still is much disputed issue. Here I mean liberation theology and the most influential book in this particular kind of theology, *A Theology of Liberation* by Gustavo Gutierrez. *Time* claimed this book as "The movement's most influential text. This book is a classical historical and theological study. It represents the new fresh wind in the history of theological study.

Gustavo Gutierrez (born 8 June 1928) is a Peruvian Roman Catholic theologian and priest who is often referred as the «father of liberation theology». He studied in Louvain and Lyons and after his graduation he came back to Peru, where he was a professor at the Catholic University in Lima at the same time, he has involved himself with the poor and has been a consultant to the Episcopal Conference of Latin America.

During a meeting in Petrópolis (Rio de Janeiro) with other Latin American theologians in March 1964, Gustavo Gutierrez described theology as "critical reflection on praxis." As an idea, Gutierrez' theory was drawn from his lecture entitled "*A Theology of Liberation*", which had been delivered to a national meeting of lay persons, religious leaders and priests and was first published in Lima and then in Montevideo. Gutierrez' "new way of doing theology" was further developed at meetings in Havana, Bogotá, and Cuernavaca in June and July of 1965. Afterwards there were many other meetings that played a preparatory role for the Medellin conference of 1968. Therefore Gutierrez' lectures which he presented in Montreal in 1967 and at Chimbote in Peru on the poverty of the Third World and the challenge it posed to the development of a strategy of liberation were a further powerful stimulus toward a theology of liberation. Its outlines were first put forward at the theological congress at Cartigny, Switzerland, in 1969: "*Toward a Theology of Liberation.*"

Finally, in December 1971, Gustavo Gutiérrez published his fruitful work, *Teología de la liberación*. This book was a summarization of the pastoral political stances of the Medellín conference in Colombia, often known as CELAM II.

His theology includes Old Testament political interpretation of the Exodus and New Testament political interpretation of Jesus. According to Gutierrez, salvation cannot be seen in any kind of dualistic approach as distinguishable from liberation. Gutierrez believes that Marxist philosophy is not incompatible with Christian theology. He also believes that the established violence of Latin American dictatorships may, if necessary, be responded to by violence. His literature legacy includes: *Theology of Liberation* (1971, ET 1973) and *We Drink from our Own Wells* (1984).

The purpose of his book is to express the meaning and nature of liberation theology, to describe the reasons which gave birth to this new epoch in Latin America and to express this new challenge to injustice and dependence (p. xvii). In this *Introduction* Gutierrez defines that the term liberation theology as meaning “a critical reflection on the Christian praxis in the light of the Word of God.” This definition is supported by Barth, who once said that “the true hearer of the word is the one who puts it into practice” (p. XXIX). Liberation theology, according to John Paul II (*Letter to the bishops of Brazil*, April 1986), is the “new stage... theological reflection that began with apostolic tradition and has continued in the great fathers and doctors...” (p. XLIV).

In his book Gutierrez uses the term *liberation* as better explanation of the meaning of the term *development*. In a new sense liberation can be understood as the single salvific process (p. XIV). Gutierrez opens his discussion with a question about the very meaning of Christianity and about the mission of the church (p. XIV).

The author starts his book with an explanation of some different ways of doing theology. According to the classical point of view, theology can be understood as wisdom (meditation on the Bible) or as rational knowledge. The first view was developed from the first century until the twelfth century. The second view was developed from the twelfth century and includes people like Thomas Aquinas, Albert the Great and Abelard. After that, Gutierrez shows that theology must be understood as critical reflection on practice. Actually this is not a new term. This kind of theology is based on the following theories, issues, events and persons (p. 6–8): charity, spirituality, anthropology, Maurice

Blondel's new apologetics, the practical life of church, the teachings of Vatican II, the thoughts of Pope John XIII, philosophical issues of our time which show the necessity of active relationship with others, Marxist ideology, eschatological worldview and orthopraxis. In this case of a new understanding of the theological task, the church must deal with the real questions of the modern world and attempt to respond to them (p. 9). Theology as critical reflection on society and the Church leads to the pastoral action of the Church (10). Bouillard said that "A theology which is not up-to-date is false theology" (p. 10). Therefore, Gutierrez is dealing with new political hermeneutics of Gospel, which is the theology of liberation, theology of the future (p. 11) and a new way of doing theology (p. 12).

Gutierrez discusses the subject of the concept of development, which is opposite to the term "underdevelopment". This term presents two points of view: rich and poor, capitalism and socialism (p. 15). This term can be understood as a total social process and includes economics, social, political and cultural aspects (p.15). Gutierrez is trying to find a solution for the problem in which the poor underdevelopment is a product of the development of other countries (p. 17). In this case, the poor must participate in the social revolution and speak about economic, social and political liberation (p. 17). Liberation seems to be "from all that limits or keeps human beings from self-fulfillment" (p. 18).

The unjust circumstances give birth to social criticism. The task of this criticism is to deal with rich countries, which consider themselves central to humankind (p. 18). This issue returns us to Karl Marx who found the exploitation of persons in the capitalistic society as a social injustice (p.19). The answer to this injustice is the establishment of socialism (p. 20).

The other important point is correct understanding of different levels of the liberation process. Those levels are liberation of whole classes in economic and political sense (social level) and individual level of liberation (psychological level) (p. 20). In any case, the general idea of liberation is to be free from dependence (p. 22). This includes a proclamation of the new humanism (new humankind) and building the new world (qualitatively different society) (p. 22–23).

Gutierrez proofs his ideas from the Bible message (for freedom Christ has set us free (Gal. 5:1)). This leads to deepest understanding of the problem of sin, which includes rejection of God and neighbor (p. 24).

Author sees that the task of theology is to answer to the question,

"What is relation between salvation and the historical process of human liberation" (p. 29). In this chapter the author shows that the theologian must deal with the relationships of faith and human existence, faith and social reality, faith and political action, Kingdom of God and human world. One of the tasks which the theologian must have is political responsibility (p. 30). The other task is to build a just and new society for the establishment of peace and justice among people (p. 31). To be Christian in this new sense is "to live solidarity, in faith, hope, and charity" (p. 32).

There are different responses to the question of the relationship between faith and present realities, between the church and the world (p. 34). Gutierrez shows those responses through history. He starts from Christendom mentality and continues until new Christendom. In this chapter readers can see how the church as a power in relation to the world has been profoundly modified during human history. It follows to conclude that man always searches for the just and democratic society (p. 36), for society, which is based upon justice, respect for the rights of others and human fellowship (p. 35). According to Gutierrez the task of the Kingdom of God is to provide the fellowship of the Church and world (p. 37).

Gutierrez is seeing the crisis on two levels. The first one is pastoral action and the second one is theological reflection. On the first level, he found necessity for the Christian community to return to the purely religious and spiritual function of the Church (p. 41). On the level of theological reflection, the author defines terms such as secularization, humanism and worldliness (p. 42). They are new challenges for the church of today and call for authentic relationship between humankind and nature, among human beings themselves, and between humankind and God (p. 42). At the end of this chapter and part Gutierrez shows that humankind has one call to salvation and that to participate in the liberation process is already participation in the salvific work (p. 46).

Gutierrez shows that after a long process of oppression, dependence and regression, Latin America has gotten a new rebirth and awareness. Latin America has begun to move in the direction of modernization (p. 49–50). There he criticized capitalism, which is a form of imperialism and colonialism, and justified socialism as a more appropriate choice for society (p. 52). Gutierrez sees that the oppressor in this situation was the United States of America (p. 54). He claims to reject all kinds of oppressors by the use of social revolution (p. 54–57).

Gutierrez shows that many theologians in Latin America started to

commit themselves to the liberation process and many of them chose to radicalize their political options (p. 59). In this phase of the liberation process liberation theologians found appropriate dialogue with Marxism and started to use it as a good tool of crushing unjust society (p. 60). The issue of liberation of the poor took an important place at the Vatican II and at the Conference at Medellin, where bishops rediscovered their prophetic mission (p. 62). Liberation theology promoted new economy, new values, social transformation, new society and active participation in the life of the oppressed (p. 66–67).

In his book Gutierrez asks the following questions, such as “What is the meaning of faith?” and “How do you build a just society in harmony with values of the Kingdom?” He sees that Medellin’s meeting was the beginning of a new relationship between “pastoral language” and the “social actions” (p.76). The author is calling Christians to learn to live and think of peace in conflict (p. 75). According to him, Latin Americans are moving to the new idea of the unity and community. It means that the Christian task is to “be in the world without being of the world. To be in the system without being of the system” (p. 76).

Gutierrez also discusses the relationship between salvation and the process of the human liberation throughout society. The main challenge here is to find connections between struggling against an unjust society and the creation of a new humanity. This is why he is asking himself what salvation is (p. 83).

The purpose of liberation theology for Gutierrez was to “create a new humanity.” In this part of his book he attempts to further develop this idea. The author sees that this purpose can be reached by understanding that humanity is the temple of God (p. 106–110). It means that God dwells everywhere and will be present in the very heart of every human being (p. 108). This axiom gives us a clear understanding that God is involved in human history (p.109). “The history is the living temple of God” (p. 110).

On the other hand, this particular purpose can be reached by rethinking our attitudes toward our neighbor. There one can find a call, which calls people to a close relationship with God and the neighbor (p. 110). To build a new society is to know God, but knowing God can be expressed only in the attempt to do justice for one’s neighbor. There is a good verse in the Bible, which expresses this idea more clearly: “A man who sneers at the poor insults his maker” (Prov. 17:5). To love one’s neighbors is to love Christ, because Christ is within the neighbor (p.112–116).

The third thing which can help to someone to build a more just society is to know what real spirituality is. Real spirituality is "participation in the struggle for liberation of those oppressed by others." According to the Latin American context this is to participate in committing ourselves to the revolutionary process (p.117).

Gutierrez also talks about eschatology and politics as parts of liberation theology. Eschatological ideas are "the driving force" of liberation theology. This particular theology is very much based on eschatological themes. One can especially see that Gutierrez is drawing on ideas of Ernst Bloch's book *The Hope Principle* (p.123). In this chapter he also rethinks some other contemporary theologians of hope, such as Moltmann and Pannenberg (p.124). On the other side, ideas of hope also belong to Hegel, Feuerbach and Marx (p.125–126). This hope does not just believe in the future but rather is fulfilling the mobilizing and liberating function in history against injustice and trampled human rights (p.125).

The political dimension of the Gospel is another part of liberation theology. Gutierrez is taking Metz' political theology and rereading Jesus in the light of politics, His socio-political attitudes, and the relationship with Zealots (p.130–135). In this case the Church becomes an "institution of social criticism" and serves the liberation of (p.128).

In a context of Christian community and new society Gutierrez writes about connections between the ecclesiastical task and God's plan of salvation. According to Gutierrez, "all our ecclesiology will depend on the kind of relationship that we establish between the two" (p.143). "To call the church the visible sacrament of the saving unity is to define it in relation to the plan of salvation, whose fulfillment in history the church reveals and signifies to the human race" (p.147). Therefore the task of the church is the Eucharist, which means the memorial and thanksgiving (p. 148). The celebration of the liberation from Egypt and the Sinai Covenant is the real call of the new humankind (p.149). To be the Church is to take a clear position regarding the present state of social injustice and the revolutionary process (p.151). To preach the Good News is to announce the coming of the Kingdom which can be interpreted also as "feeling hunger of hungers" (p.153). In some ways, to proclaim the Kingdom is to take the side of oppression and criticize injustice in society, to struggle and to be in conflict with oppressors (p.156–161).

In his conclusion, Gutierrez is thinking about the term "poverty." He sees two kinds of poverty. The first is material and the second is

spiritual (p.163–171). He comes to the logical conclusion that poverty on the one hand must be understood as solidarity with those who suffer and on the other hand as a protest against all those who exercise oppression (p.171–172).

Therefore it is true that *A Theology of Liberation* was one of the most important and influential books of the 20th century. This book was the answer to the situation which Gutierrez describes in the following way:

The people of Latin America have lived for a long time in ignorance of the realities of their own situation. Such ignorance applied still more to the underlying causes of the situation. Then they suffered from the obfuscations of “objective studies” made by and for those outside countries and economic groups that had interests in the subcontinent.¹

Gutierrez in his book calls attention to the problem of the poor in Latin America and challenged the church to active participation in changing the economic and political systems that fostered social injustice.

Gutierrez's *A Theology of Liberation*, now a classic, largely defined the continuing, worldwide discussion of liberation theology for more than a generation. His ideas informed Latin American, African American, Asian and Middle Eastern theologies, as well as those interested in issues related to feminism, racism, Third World development and economics, political freedom movements and poverty.²

As one could see in the *Summarization*, it discusses the main topics and issues which connect theology and social life. Some of the critics of liberation theology, such as Rhodes, see that Jesus' hermeneutics of the Old Testament knew nothing about putting praxis in the first place in the process of discovering theological truth.³ One must be careful in the attempting "to adapt the Gospel to our way of life, instead of adapting our way of life to the Gospel."⁴

One can find in Gutierrez' book the issue of European political theology and Marxism. Moltmann, in one of his articles, said that many people would like to see more information about Latin America in this

¹ G. Gutierrez, "Contestation in Latin America," in the *Concilium*, Volume 8, Number 7 (October 1971). – P. 41.

² L. James "Gustavo Gutierrez," in the *Larry James' Urban Daily* (Wednesday, January 18, 2006) Available at: <http://larryjamesurbandaily.blogspot.com/2006/01/gustavo-gutierrez.html>, Accessed on February 18, 2006.

³ Rhodes, "Christian Revolution in Latin America: The Changing Face of Liberation Theology," *ResearchJournal*, (Winter 1991). – P. 11.

⁴ R. Padilla, "The Theology of Liberation," in *Christianity Today*, Volume XVIII, Number 3 (November 9, 1973). – P. 69.

book, but instead they are seeing more about sociological theories of others, mostly western sociologists, than about the situation of injustice on the Latin American continent.¹ Pannenberg, in his article “Christianity, Marxism, and Liberation Theology,” also sees that many critics have objected to liberation theology’s use of Marxism. They support the idea that affirms that Marxist categories cannot serve as a tool of social analysis without one’s being drawn into its attendant atheistic view of history and humanity. Marxism’s understanding of the economic causes of human alienation, for instance, cannot be separated from Marx’s view of the human person as a product of one’s own self-creation through work rather than as a creature of God.²

I want to summarize this book as a very influential book which changes theology and turns it in another direction. Millions of people in Latin America adopt this theology as the foundation of their worldview and mission strategies. One can fully agree with Larry James:

My discovery (of Gutierrez writings) turned out to be priceless. The Roman Catholic priest and theologian from Peru changed my heart and, then, my worldview forever.³

¹ J. Moltmann, „Open Letter to Jose Miguez Bonino,“ in *Misson Trends. Liberation Theology, N 4. Liberation Theologies*. eds. G. Anderson; T. Stransky. Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1979. – P. 60.

² W Pannenberg, “Christianity, Marxism, and LiberationTheology,” *Christian Scholar’s Review* 18/3 (March 1989). – 215–226 p.

³ James "Gustavo Gutierrez".

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Любимий Я.В.

КОНЦЕПЦІЯ САМООРГАНІЗАЦІЇ ЯК КЛЮЧОВА МЕТОДОЛОГІЯ АНАЛІЗУ СУСПІЛЬНИХ ЯВИЩ У СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТЬ	3
--	---

Мулярчук Є.І.

ЖИТТЄСВІТ ЛЮДЯНОСТІ: ПОВСЯКДЕННІСТЬ ТА ЧАС ВІЙНИ.....	29
---	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Горбань Р.А.

КАТЕГОРІЯ «РОЗУМІННЯ» В ПЕРСОНАЛІСТИЧНІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ ЧЕСЛАВА СТАНІСЛАВА БАРТНІКА	63
--	----

Данилов Д.А.

ДІЇ ЯНА: ТРАНСФОРМАЦІЯ РОЗУМІННЯ МЕДИТАЦІЇ ВІД РІГВЕДИ ДО УПАНИШАД	76
---	----

ЕСТЕТИКА І ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Руденко Т.П.

ДУХОВНІ ВИМІРИ ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ РОМАНТИЗМІ	86
---	----

Царенок А.В.

ВЧЕННЯ ПРО АБСОЛЮТНУ КРАСУ ЯК ІДЕЙНИЙ БАЗИС ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ АСКЕТИЗМУ	93
---	----

ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

Романенко О.Я.

ЦІННІСНІ СТРУКТУРИ ЯК ПІДҐРУНТЯ СОЦІАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ ТА ВИЗНАЧЕННЯ ЯКОСТІ ВИЩОЇ ОСВІТИ	105
---	-----

Яковлева О.В.

БАГАТОМОВНІСТЬ У СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ: ЧИ Є НЕМИНУЧИМ КОНФЛІКТ МІЖ ПАТРІОТИЗМОМ ТА ПРАГМАТИЗМОМ?	117
--	-----

Анацька Н.В.

ЖИТТЄВО-ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ В СИСТЕМІ ЕКОЛОГІЧНОЇ ОСВІТИ	129
---	-----

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Іцук Н.В.

ФЕНОМЕН СПІЛКУВАННЯ

В РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ 139

Кисельов О.С.

ПРИКЛАДНІ АСПЕКТИ

ВИВЧЕННЯ ОБРЯДОВОСТІ В НАУКОВОМУ АТЕЇЗМІ

(НА ПРИКЛАДІ ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ АН УРСР) 150

Денисенко А.В.

РЕЦЕНЗІЯ НА КНИГУ

"A THEOLOGY OF LIBERATION" BY GUSTAVO GUTIERREZ 160

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ (нагадування для авторів)

Редакція філософського альманаху «Мультиверсум» приймає до друку статті з різних аспектів філософії та соціології.

1. Статті подаються українською мовою.

2. Текст статті має бути набраний у редакторі MS Word у форматі *.doc, *.docx або *.rtf; шрифт Times New Roman; кегль 14; міжрядковий інтервал – полуторний; поля – 2 см; вирівнювання по ширині; абзацний відступ – 1,25 см; без нумерації сторінок; без колонтитулів; без переносів. Обсяг статті не має перевищувати 12 стор. формату А4 друкованого тексту (20 тис. знаків із урахуванням пробілів).

3. На першій сторінці статті необхідно вказати українською: прізвище, ім'я та по-батькові автора (повністю); науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання).

4. У списку літератури вказати лише ті джерела, на які є посилання в тексті. Всі посилання в тексті статті мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією з вказівкою номера сторінки й узяті в квадратні дужки. Джерела у списку літератури не повторювати.

5. Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті.

Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тесті лише у форматі *.bmp чи *.jpg (бажано надавати їх ще й окремим файлом на електронному носії). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word не допускаються.

Формули виконують у редакторі формул Microsoft Equation чи подаються у форматі рисунка.

Таблиці подаються у книжній орієнтації

6. До статті на окремих носіях додаються:

1) відомості про автора із зазначенням контактного телефону та адреси електронної пошти;

2) анотації до статті трьома мовами: *українською, російською й англійською* із зазначенням (відповідно трьома мовами): ППБ автора, назви статті, ключових слів;

3) рецензія, в якій міститься рекомендація статті до друку, підписана кандидатом (доктором) філософських наук.

7. Статтю з додатками подають у редакцію на електронному (дискета 3,5" (диск) з вказаними прізвищем автора, назвою статті та датою написання) та паперовому (А4) носіях в одному примірнику. Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мають бути ідентичними.

8. Редакційна колегія залишає за собою право на редакційні виправлення без узгодження з автором. Відповідальність за достовірність поданої інформації та точність цитованого тексту несе автор статті.

ЗРАЗКИ ПОСИЛАНЬ НА ЛІТЕРАТУРНІ ДЖЕРЕЛА

На книги:

Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.

На статті з журналів і газет:

Жулай В. Аналіз створення контексту у С. Кіркегора // *Філософська думка*. – № 3. – 2006. – С. 46–64.

На статті з книг:

Ясперс К. Комунікація // *Ситніченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 132–148.

Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. – С. 260–420.

Редакція попереджає, що статті, оформлені з порушенням цих вимог, до друку не прийматимуться.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
Включено до Переліку наукових фахових видань України

**Мультиверсум.
Філософський альманах
ВИПУСК 7–8 (155–156)**

Літературні редактори: *Л.Я.Ловкая, Я.Б.Попова,*
Комп'ютерна верстка: *І.Б.Ничай*
Обкладинка: *В.С.Соловійова*

Підписано до друку 27.12.2016.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 10,75 Обл.-вид. арк. 9.73.
Наклад 300 прим. Ціна договірна.

КИЇВ-2016