

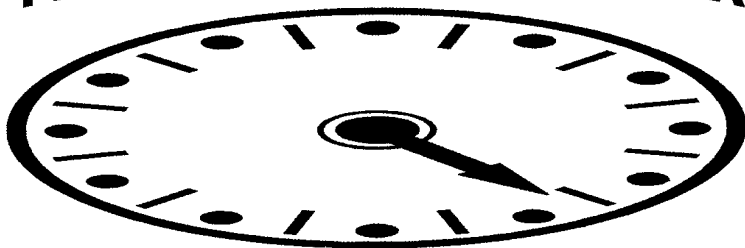
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 3–4(151–152)

КИЇВ - 2016

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В.Лях. –
Випуск 3–4 (151–152). – К., 2016. – 208 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.В.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 №8 від 27 вересня 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

Ю.С. Кравцов,
*доктор філософських наук,
професор кафедри філософії
та історії України ДДТУ*

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ОНТОЛОГІЇ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

У процесі трансформації сучасного українського суспільства відбувається корінна зміна ролі соціальної філософії, однією з фундаментальних засад якої є використання нових підходів до аналізу соціальної реальності. Значущість дослідження соціальної реальності визначається тим, що це поняття включає всі характеристики людського буття. Сучасна соціальна реальність стає важкодоступною для однозначного опису, моделювання і прогнозування з такими її рисами, як розупорядкованість, нестійкість, спонтанність тощо. Сучасні дискусії про те, як нова соціальна реальність породжує нові механізми людської взаємодії і викликає до життя нову методологію соціального пізнання, а також про роль методологічних процедур у побудові реальності вимагають комплексного, синтезуючого розгляду феномену соціальної реальності.

Введення в гуманітарний дискурс нової картини людини потребує іншої концептуалізації, переходу до міждисциплінарної методології та до синтетичних філософсько-культурологічних досліджень. Домінування в науковому середовищі будь-якої однієї методологічної парадигми змінилося плюралістичністю постнекласичного знання. Зміну освітньої парадигми (від педагогічної «машини» як засобу педагогічної дії до розуміння освіти як сфери стратегічного розвитку) пов'язують із перебудовою суспільства, що реформується, «від культури корисності до культури гідності». Одна з актуальних вимог часу, що впливає, насамперед, з чисто прагматичних причин, – запропонувати комплементарну концепцію соціальної реальності, у межах якої суспільство розглядається як особливий вимір буття людини.

У сучасній філософії не існує єдиних понять онтології і буття, а є різні типи онтологічних систем, в яких поняття буття дістає різних інтерпретацій. Відмінності в інтерпретаціях – не є результатом

свавілля або справою смаку того або іншого автора. Вони не випадкові, вони є наслідком тих настанов свідомості, які лежать в основі нашого розуміння дійсності і присутні в ньому, як правило, «за умовчанням». Саме на цей факт звернув увагу Е. Гуссерль, котрий ввів поняття феноменологічної установки свідомості і протиставив її природній.

Проблеми соціального конструювання реальності потребують розкриття закономірностей становлення імовірнісної методології. Однією з її категорій є статистична закономірність. За визначенням, статистичними називаються закономірності, які формулюються мовою імовірнісних розподілів.

У сучасній філософії привертає увагу антропологічний підхід, в якому картина світу не зникає, а стає похідним поняттям, що дістає своє визначення через поняття людини. Це дає можливість прихильникам антропологічної перспективи вводити в свою онтологію поняття картини людини. Антропологічна орієнтація відкриває доступ до герменевтичних методик, спрямованих на виявлення смислу, що вкладається авторами в ті або інші концептуальні ініціативи.

Народження нової соціальної онтології, що розглядає суспільство і його інститути як реальність особливого роду, є результатом формування нових поглядів на поняття блага, добра і справедливості. В соціальній реальності не завжди можна розрізнити те, що є, і те, що створюється самим суб'єктом. Реальність є не тільки певна об'єктивна реальність, а й екзистенціальний світ соціального агента. Діяльнісний підхід до соціальної реальності визначає широку амплітуду взаємодії особи, будь-якого іншого соціального суб'єкта з даністю: освоєння, привласнення, конституювання – і дає можливість зняти дихотомію об'єктного і суб'єктного.

Соціальна реальність є такою, якою її конституують методи освоєння і привласнення, які використовує соціальний суб'єкт. Істотною ознакою соціальної реальності є поєднання об'єктів, що мають чіткі межі (природні об'єкти, предмети матеріальної культури), і об'єктів ментального порядку, що мають «розмиті» контури. Поняття, за допомогою яких визначається статус соціальної реальності, не мають однозначного тлумачення навіть в межах однієї філософської системи. Втім, між реальністю і суб'єктом у ряді випадків існує необхідний зв'язок; особливо тоді, коли ми стикаємося з проблемами діяльності, питаннями феноменологічного характеру. Актуальність теми зумовлюється декількома факторами: по-перше,

пошук шляхів побудови нової онтології соціальної реальності, яка б виходила за межі існуючих стереотипів. Вона виявляється важливою запорукою подолання кризових явищ, характерних для сучасного наукового знання. По-друге, робота сприяє активному розвитку філософських досліджень соціальної реальності у новому напрямку наукового пошуку, дає значний поштовх теоретико-методологічній рефлексії проблем соціальної філософії.

Вивчення закономірностей розвитку сучасного суспільства визначає розгляд комунікативного аспекту соціальної практики, характерно для цілого ряду сучасних соціальних теорій, зокрема, Ю.Габермаса, Т.Лукмана, Дж. С.Александера, Ж.Коенен-Хуттера. Окремі аспекти проблеми соціальної реальності були висвітлені в радянській і пострадянській філософській та юридичній літературі. Серед них, зокрема:

- філософське осмислення ціннісно-нормативної реальності (Т.О.Алексєєва, В.П.Андрющенко, В.С.Бакіров, Є.К.Бистрицький, І.В.Бичко, Є.Р.Борінштейн, Н.А.Бусова, О.Г.Дробницький, К.К.Жоль, А.М.Єрмоленко, В.В.Ільїн, А.І.Кавалеров, О.М.Кривуля, В.О.Лобовиков, А.М.Лой, О.Ф.Плахотний, М.В.Попович, С.В.Пролеєв, О.П.Пунченко, М.І.Романенко, Л.А.Ситніченко, Е.Ю.Соловйов, Ж.Ж.Токовенко, О.В.Халапсіс, Н.Ф.Цибра, С.В.Шевцов, В.В.Шкода та ін.);
- трансформаційні процеси в посттоталітарних суспільствах (О.Г.Данильян, В.М.Селіванов) та ін.

Соціальна реальність включає в себе різноманітні об'єкти. Це не тільки природні об'єкти і предмети матеріальної культури, а й психічні, ментальні, умоглядні утворення, а також соціальні дії. Людина не може ставитися до соціального життя інакше, ніж одночасно осмислюючи і оцінюючи його, намагаючись адаптуватися до нього або змінити його. Ще раз підкреслимо двоїстий характер соціальної реальності: в неї, з одного боку, входять об'єкти, що мають ознаки предметності (те, що в античній філософії позначалося як *res*); з іншого боку, розумова, або суб'єктивна, реальність. Р.Декарт ввів розрізнення між протяжними речами (*res existans*) і мислячими речами (*res cogitans*). Цю тезу по-своєму розкриває С.Л.Франк. «Зовсім не випадково слово «ідея» має подвійний зміст того, що «мислиться», «перебуває в думці», і в тій «суті», яка лише уловлюється в думці або відкривається в думці. Безперервна протягом століть суперечка між логічним «реалізмом» і «номіналізмом» (або «концептуалізмом»), суперечка, чи «існує ідея тільки в «свідомості»,

в «мисленні», чи вона повинна бути визнана за «реальність» і поза мисленням, – ця суперечка своїм джерелом має ту обставину, що «ідея» одночасно припускає і те, і інше – вона є реальність, яка наче стоїть між «буттям в мисленні» і «буттям в собі» [7, 256].

Іншими словами, соціальна реальність включає і ноуменальний і феноменальний рівні. Ноуменальний рівень виступає як артефакт щодо соціальної реальності, адже цей вид реальності не тільки даність, а і явище, що конститується. Соціальний світ – це світ, що конститується смыслом. Соціальним є внутрішньовластивий смысл. Структурований світ значень, як повсякденність, що переживається та інтерпретується людьми, виступає засобом орієнтації суб'єкта в суспільних зв'язках. Отже, очевидним є розмежування двох сфер соціальної реальності: одна підпорядкована природним закономірностям, інша, на думку Г.Плеснера, має «небуттєвий характер свого існування» [6, 98]. Людина, на думку Г.Плеснера, істота, яка планує і творить, насолоджується і страждає, знає мистецтво і релігію, суспільство і право, це – культурна істота; «поза місцем і поза часом вона робить можливим переживання себе самої і одночасно переживання свого існування поза місцем та часом» [6, 126]. Власне, людське буття, починається лише там, де закінчується будь-яка установленість і фіксація, будь-яка однозначна і остаточна визначеність. Воно додається до природної заданості людини, де є її особова позиція, настанова, особисте ставлення до власної вітальної основи і до будь-якої ситуації.

До поняття «соціальна реальність» входять не тільки теоретичні об'єкти, а й феноменальні даності як результат життєвого досвіду. Такого роду предметності породжуються за допомогою інтенціональності. Визначення інтенціональності зустрічається у Хоми Аквінського, який розуміє її як знаряддя пізнання, за допомогою якого відбувається засвоєння об'єкта свідомістю у формі плотського, інтелектуального пізнання. Предмет може розглядатися як феномен, незалежний від наукових та ідеологічних спрямувань. Це передбачає такий спосіб розгляду реальності, за якого людина від наївного реалізму інтенції переходить до усвідомлення того, що явища речей нетотожні їм самим. «Така система схильностей – тобто присутне в сьогоденні, те, що вже минуло, що спрямовується у майбутнє шляхом відтворення одноманітно структурованих практик, внутрішній закон, через який постійно виконується закон зовнішніх необхідностей, що не зводиться до безпосереднього примушення, – є тим

принципом спадкоємності і регулярності, який відзначається у соціальних практиках» [1, 19].

Саме через практику конституюється соціальна реальність, яка, в свою чергу, має здатність породжувати безконечну кількість практик. За допомогою досвіду об'єктивні структури задають відчуття реальності або реальностей, практичне ставлення соціального агента до майбутнього. Як відзначає П. Бурдьє, практичне ставлення соціального агента до майбутнього управляє його справжньою практикою. Схильності конституюються в певній системі вірогідності, з одного боку, і «визначеним станом шансів, об'єктивно запропонованих індивідові соціальним світом, – з іншого... Уявлення про вірогідне майбутнє складається впродовж всього життя в результаті взаємодії зі світом, структурованим відповідно до категорій можливого (для нас) і неможливого (для нас) того, що існує для інших і реального для себе» [2, 31].

Виходячи з тези Л. Вітгенштейна «межі моєї мови – це межі мого світу» [3, 163], можна відзначити, що проблема соціальної реальності нерозривно пов'язана з семантичними засобами її виразу. Існувати – означає бути названим, увійти до тексту, підкорятися правилам мови. В різні часи філософи пропонували різні основи для пізнання Природи: досвід, розум і Бог. Л. Вітгенштейн до вказаних додає ще одну, яка виявляється в мові і належить мові. Особливу увагу він звертає на інтерпретацію значень. Залежно від інтелекту, рівня культурного розвитку людини, одна і та сама подія може мати різне тлумачення. Заплутаність у визначенні соціальних явищ вимагає використовувати якомога більше мовних засобів для їх опису та аналізу. Природні науки давно вже вирішили цю проблему, вони виробили спеціальну мову, пристосовану до точного відображення об'єктів, зводячи до мінімуму вживання природної мови.

Соціальна термінологія часто набуває своєрідної двоїстості: з одного боку, поняття мають певне загальноприйняте словарне значення, що фіксує який-небудь соціальний феномен, а з іншого, – наділені глибинним, сутнісним смислом, який їм додається в певній теоретичній концепції.

Подальшого дослідження потребує аналіз онтологічного аспекту соціальної реальності, який виходить, насамперед, з даності феноменів, з їх присутності (у формі можливості, дійсності або необхідності). Своєрідність різних онтологій визначається існуванням чотирьох

основних настанов свідомості: метафізичної, натуралістичної, трансцендентальної і екзистенціально-феноменологічної.

Для всебічного вивчення проблеми, на наш погляд, слід використовувати методологічний підхід до проблеми реальності Дж. Е. Мура, який, посилаючись на І. Канта («Критика чистого розуму»), виходить з тези існування «речей поза нами» і пояснює, що йдеться як про речі, «які перебувають поза нашим тілом», так й про речі, «які перебувають поза нашою свідомістю». У цьому контексті реальними виявляються багатоманітні прояви соціального життя. «Які у нас підстави вважати, що матеріальні предмети не існують, якщо їх існування засвідчене так само, як й існування наших відчуттів» [4, 69].

Соціальне конституювання реальності як і природне, повинно мати на вході певні фактичні дані, але на виході воно повинно отримувати безліч можливих даних, щоб як вхід, так і вихід узгоджувалися з пропозиціями теорії – законами, зв'язками тощо. Складовою поняття узгодженості є також поняття доцільності. Але узгодження – це не тільки доцільність, а і логічна сумісність. Як дані входу, так і дані виходу узгоджуватимуться з теорією, якщо обчислення правильне. Аналогічно до теорії узгодженості феноменів Г.Ляйбніца, М.Гайдеггер продовжив розробку теорії співвідношення тверджень з предметами, вказавши на внутрішню можливість такої узгодженості. Він вважає, що уподібнення тут не може означати предметного процесу урівнювання неоднорідних речей. «Те, що протистоїть, як так поставлене, повинно показувати відкриту назустрічність і при цьому все ж таки залишатися річчю в собі і показати себе чимось постійним. Це поява речі у вимірюванні зустрічності здійснюється всередині відкритого, відвертість якого створена не лише процесом уявлення. Вона завжди переймається тільки як сфера співвіднесеності. Відношення вислову, що містить уявлення, до речі – це здійснення того співвідношення, яке первинне, і, зважаючи на обставини, коливається як поведінка. Але все відношення відрізняється тим, що воно у відкритому стоянні тримається завжди за очевидне як таке. Так і в строгому розумінні – тільки очевидне в західноєвропейському мисленні пізнається як «присутнє» і з давніх пір називається «сущим» [8, 59].

Зіставлення філософських учень різних епох, за якого найістотніші відмінності можна пояснити в термінах зміни картини світу, є вимогою аксіологічного аспекту осмислення соціальної реальності.

Поняття, які збереглися при зміні епох, наповнюються новим змістом, як зміна якихось окремих концептів викликає зміну пов'язаних з ним концептуальних конструкцій. Реконструкція історії філософії як послідовності картин світу, що змінюють одна одну, є необхідною для виявлення раціонального компоненту етичної свідомості. Одним з перших, хто піддав критиці даний методологічний підхід, був М.Гайдеггер, який звернув увагу на те, що в самій основі даного уявлення лежить метафора, народжена сучасним поглядом на світ. На думку філософа, саме у Новий час світ почав розглядатися як картина, і людина опинилася у ролі тих, хто «допитує світ», але не як раніше, не з благоговійним тремтінням, а з суддівською суворістю. «Мається на увазі: сама річ стоїть перед нами так, як з нею для нас йде справа. Скласти собі картину чогось означає: поставити перед собою саме суще так, як з ним йде справа, і постійно мати його так поставленим перед собою» [8, 112].

Народження нової соціальної онтології, що розглядає суспільство і його інститути як реальність особливого роду, є результатом формування нових поглядів на поняття блага, добра і справедливості. В «Критиці практичного розуму» І.Канта ми стикаємося з онтологізацією моралі, яка полягає в обґрунтуванні того, «як можна заперечувати об'єктивну реальність надчуттєвого застосування категорій в спекуляції і, втім, визнавати за ними цю реальність щодо об'єктів чистого практичного розуму» [4, 233].

Отже, йдеться про реальності застосування категорій, де автор обговорює онтологічний статус реальності, яка виникає в результаті діяльності «чистого спекулятивного розуму», і його антиподу – «чистого практичного розуму». Перший породжує категоріальний синтез, який містить елемент надчуттєвого обґрунтування, що впадає в неминучу суперечність із самим собою. Сфера його дії – квазіреальність, що служить для репрезентації справжньої реальності настільки, наскільки може цього добитися його власна природа. Другий же, – з самого початку міститься в реальності – такі його об'єкти і такі його дії. Таким чином, в етичному вченні Канта з'являється щось, що нагадає простір, в якому відбуваються ті або інші дії. Твердження про примат практичного розуму над чистим, тобто теоретичним, автоматично онтологізувало традиційну конструкцію співвідношення дії з добром і злом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Адлер Ю.П. Знания и информация – это не одно и то же // Информационное общество. – 2001. – №6. – С.8–15.
2. Бурдые П. Социология политики. – М., 1993. – 336 с.
3. Витгенштейн Л. О достоверности. – М., 1994. – 362 с. – (Философские работы: Ч. I.).
4. Кант Иммануил. Критика практического разума. Сочинения в шести томах. – М. – Т.4. – Ч.I. 1965. – 544 с.
5. Мур Д.Э. Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: Избр. тексты. – М., 1993. – С.66–84.
6. Плеснер Х. Введение в философскую антропологию: Ступени органического и человек. – М., 1988. – 552 с. (98–151; 524–527).
7. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – 310 с.
8. Хайдеггер Мартин. Время и бытие: Статьи и выступления – М., 1993. – 447 с.

Кравцов Ю.С. Феноменологічна складова онтології соціальної реальності.

Автор вважає, що в сучасній філософії не існує єдиних понять онтології і буття, а є різні типи онтологічних систем, в яких поняття буття має різні інтерпретації. Відмінності в інтерпретаціях не випадкові, бо є наслідком тих настанов свідомості, які лежать в основі нашого розуміння дійсності і присутні в ньому, як правило, «за умовчанням». Наші онтологічні орієнтації визначаються глибинними ментальними структурами і смислами, які далеко не завжди для нас самих є очевидними і раціонально доказовими. Тобто сам вибір онтології виявляється процедурою, що виходить за межі раціонального дискурсу і аргументації.

Автор констатує, що дані установки не вводяться довільно мислителем, а обґрунтовуються і схвалюються науковим співтовариством, відіграють роль певних абсолютних передумов, що, як правило, не артикулюються і явно не визначаються.

Ключові слова: нова соціальна онтологія, феноменологічні даності, феноменологічна герменевтика, нова раціональність постмодерну, іманентні форми існування об'єкта, соціальне конструювання реальності.

Кравцов Ю.С. Феноменологическая составляющая онтологии социальной реальности.

Автор полагает, что в современной философии не существует единых понятий онтологии и бытия, а имеют место различные типы онтологических систем, в которых понятие бытия имеет различные интерпретации. Различия в интерпретациях не случайны, ибо являются следствием тех установок сознания, которые лежат в основе нашего понимания действительности и присутствуют в нем, как правило, «по умолчанию». Наши

онтологические ориентации определяются глубинными ментальными структурами и смыслами, которые далеко не всегда для нас самих очевидны и рационально доказательны. То есть сам выбор онтологии оказывается процедурой, выходит за рамки рационального дискурса и аргументации. Автор констатирует, что в отличие от аксиом и теоретических принципов, данные установки вводятся не произвольно мыслителем, а обосновываются и одобряются научным сообществом и играют роль определенных абсолютных предпосылок и, как правило, не артикулируются и явно не определяются.

Ключевые слова: новая социальная онтология, феноменологические данности, феноменологическая герменевтика, новая рациональность постмодерна, имманентные формы существования объекта, социальное конструирование.

Kravtsov Y. Phenomenological ontology component of social reality.

The article reveals the ontological foundations of the of social reality. Consideration of this issue, in authors opinion, should begin with the analysis of the ontological knowledge. Traditionally, if you ask what is an ontology, it is usually followed by an answer: the doctrine of being. The author believes that in modern philosophy there is no single definition of ontology and existence, and there are different types of ontological systems in which the notion of being received different interpretations. The modern social and cultural situation of modern man requires mobility and adequate response to the requirements of modern society, and put it in front of the need to revise the traditional goals and targets. The differences in interpretations are not accidental, because the plants are the result of consciousness, which are the basis of our understanding of reality and present it as a rule, the «default». Our ontological orientation determines the depth of mental structures and meanings, which are not always obvious to ourselves and rationally conclusive. That is itself an ontology selection procedure is beyond the scope of rational discourse and argumentation. The author notes that as opposed to theoretical axioms and principles, the settings are not introduced randomly thinker and fundiruyutsya and approved by the scientific community and play a role of some of the absolute prerequisites are generally not articulated and defined explicitly.

Key words: new social ontology, phenomenological givens, phenomenological hermeneutics, the new rationality postmodernism, immanentnii shape of the object, the social construction.

*Г.М. Сашук,
доктор політичних наук,
професор Інституту журналістики
КНУ імені Тараса Шевченка*

ФЕНОМЕН КОНФЛІКТОГЕННОСТІ ТА НАСИЛЬСТВА В ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ

Сьогодні інформація стала цінним продуктом і основним товаром. Настає ера формаційного суспільства і від того, як люди зможуть його сприйняти й інтерпретувати, залежить характер цивілізації майбутнього. Як і будь-який революційний процес, перехід до інформаційного суспільства може мати непередбачувані наслідки. Небезпечний поворот подій вельми вірогідний. Досить уявити собі ситуацію, яка виникає при монополізації планетарної інформаційної системи [1, 146], її підпорядкування егоїстичним інтересам окремих груп людей. Тому проблеми формування інформаційного суспільства – колективна турбота всього людства.

Інформатизація суспільства відбувається в певному соціальному середовищі і залежна від нього. Сьогодні потужність інформаційних потоків не стримується ні моральними, ні культурними межами. На нас обрушується могутній потік інформації, що впливає на суспільну свідомість і відчуття. Інформаційна цивілізація змінює не тільки статус інформації, тобто роль її позитивних наслідків, а й негативні, різко розширюючи їх можливості. На зміну знанню приходить інформація, а, точніше, інформованість, інформація стає все більш специфічною й важкою для розуміння, тому об'єкт або подія, що потрапили у фокус уваги, необхідно вивчати ретельніше, ніж будь-коли в минулому. Інформація стає об'єктом продуктивного впорядкування й регулювання, від результатів якого залежить використання інформації як глобального стратегічного ресурсу виживання суспільства. Інформаційно-психологічне маніпулювання свідомістю виявляється повсюдно.

Саме маніпулювання, психологічне насильство спричинює, як правило, всі інші форми насильства й жорстокості. Маніпуляція свідомістю – своєрідне панування над духовним станом людей, управління шляхом нав'язування людям ідей, установок, мотивів, стереотипів поведінки, вигідних суб'єктові впливу [2, 37]. У мані-

пулювання є дві сторони, невіддільні одна від одної: одночасно експлуатуються, як потреба людини в любові й увазі, так і її страхи.

Таким чином, насильство здійснюється і у формі любові, і у формі прямих і непрямих погроз і залякувань. Характерним прийомом деструктивних культів, як стверджують психологи, є активне використання різних видів штучної любові на перших етапах залучення жертви в пастку й застосування погроз позбавлення любові на подальших етапах експлуатації. Маніпуляція – це вид духовної, психологічної дії. Ця дія на психічні структури людської особистості є прихованою, вона не повинна бути помічена об'єктом маніпуляції. Така дія потребує значної майстерності й знань [3, 217].

Інформація стала інструментом влади. Коли була виявлена сприйнятливість людської психіки до навіювання, інформація у формі пропаганди й агітації стала головним важелем управління людьми. Вона поступово замінювала собою грубу силу, насильство, яке тривалий час вважалося єдиним і неодмінним знаряддям управління. Процеси впливу мають багатоплановий характер, їм властиві механізми, які доповнюють один одного. При цьому адресат інформації може й не відчувати, як впливають деякі комунікативні ланцюжки, оскільки повідомлення на цьому рівні не сприймаються як такі. Це характерні для різних невербальних систем комунікації, які оперують найчастіше на неусвідомлюваному рівні. В цьому випадку сприймається не виконання даного правила, а тільки його навіювання.

Високоінтенсивні технології дають можливість здійснювати зміни в свідомості за короткий період часу. Низькоінтенсивні технології розраховані на більш тривалий період. В результаті їх дії створюється сприятливе тло для можливих майбутніх дій.

Влада здійснюється над внутрішнім світом людей, над їх внутрішньою свободою, яку не могли відняти жодні тоталітарні режими. Якщо в «доінформаційну» епоху влада полягала у тому, щоб примушувати людей поводитися так або інакше, то новий тип влади полягає в тому, щоб примусити людей захотіти поводитися так, як вимагає влада. Інакше кажучи, в інформаційну епоху формується новий тип влади, заснований на маніпуляції свідомістю. Основним інструментом у боротьбі за владу, що ведеться в сучасному світі у сфері людської свідомості, є ЗМІ.

Невидиме маніпулювання суспільною свідомістю змінило світ і стосується практично кожного жителя планети. Маніпуляція – це,

насамперед, частина технології влади, що замінила такі види влади, як насильство й примус. У зв'язку з цим, з одного боку, маніпуляція розглядається як м'яка, «прогресивна» владна технологія, що дає змогу правителям управляти свідомістю своїх громадян. Мається на увазі, природно, що правителі при цьому переслідують інтереси своїх громадян. З іншого, – свобода волі людини – це невід'ємна якість, що робить її істинно вільною, і вона у жодному випадку не повинна приноситися в жертву навіть «найпрогресивнішим» формам влади.

Маніпуляція свідомістю припускає вторгнення саме в цю сферу людини, вона не тільки спонукає людину, що перебуває під такою дією, робити те, чого бажають інші, а й примушує її хотіти це робити. Однією з основних умов успішної маніпуляції є те, що у сучасної людини, в основному, немає ні часу, ні бажання перевірити достовірність повідомлень, адже саме повідомлення засобів масової інформації в інформаційну епоху формують світогляд людини.

У сучасному суспільстві, що потребує від людини самостійності й самодіяльності, величезні маси людей виявляються наодинці з шахраями і насильниками у психологічній сфері. Численні інформаційні потоки, впливаючи на індивіда, так чи інакше «прописують» його як суб'єкта. Суб'єкт отримання інформації, за визначенням, схильний до символічного насильства. Інформаційний компонент (не речовинний і не енергетичний) міститься у будь-якому насильстві, але з еволюцією суспільства його роль зростає.

Інформаційне насильство може бути безпосереднім і опосередкованим, може бути причиною, умовою, метою, приводом. За своїм онтологічним статусом інформація не відрізняється від простору, часу, енергії, маси та інших категорій. Водночас, поняття інформації істотно ширше, багатоаспектніше за кожную з цих філософських категорій. Вона є значущою характеристикою матеріальних та ідеальних об'єктів і їх взаємодій на всіх рівнях організації матерії.

Основні властивості інформації – подвійність, достовірність, повнота, переконливість, цінність, корисність [4]. Розглянемо з політологічних позицій залежність цінності інформації від її дії на стан, поведінку соціальної системи, на можливість вирішення системою своїх завдань. Найбільший інтерес становить спотворена інформація: видача одиничного за загальне, явища за сутність, приводу за причину, можливого за дійсне, випадкового за необхідне. Все більш актуальним стає не захист інформації, а захист від інфо-

рмації. З появою всесвітньої мережі Інтернет будь-який охочий може заявити про себе на весь світ, причому фактично безкоштовно, на відміну від використання традиційних ЗМІ. Цензура в мережі практично безглузда, оскільки навіть при закритті сайту завжди залишається можливість викласти цю ж інформацію на будь-якому іншому сервері, причому анонімно або практично анонімно.

Інтернет – відкрите поле для інформаційного насильства. Часто люди здійснюють у кіберпросторі дії, які за своїми моральними якостями здаються їм не зовсім прийнятними в реальному житті. Кібертерапія – дуже широке поняття, що охоплює різні типи психотерапевтичного втручання з використанням Інтернету. Незважаючи на обмежені можливості сучасної кібертерапії й відсутність юридичного статусу у подібної діяльності, вона розвивається і має всі шанси стати повноправною послугою серед інших психотерапевтичних послуг.

Поряд з новими можливостями (виняткова анонімність не тільки індивідуальної, а й групової роботи, безмежна доступність) в кібертерапії існують і проблеми: етичні, адже психотерапевтична допомога в мережі Інтернет зумовлює специфічні, ще не достатньо вивчені ризики – можливість хакерського втручання в листування; юридичні, пов'язані з тим, що Інтернет – всесвітня мережа, виходить за межі держави, національного законодавства, що регламентує медичну допомогу; методологічні – обмежені можливості в діагностиці через недостатній зворотний зв'язок, її, в основному, текстово-орієнтований характер [5].

Анонімність у кіберпросторі може використовуватися як інструмент безкарного прояву сексуальних домагань або агресії щодо інших людей. Це може виявлятися у формі електронних листів з образами або погрозами від чужого імені або в публічній образі когонебудь в інтерактивному спілкуванні. Повтор цих дій може призводити до формування стереотипу поведінки і в реальному житті, що негативно позначається на соціальній адаптації особистості.

У людини, яка починає сприймати світ через Інтернет, виникає нова картина світу. Інтенсивні низькочастотні коливання можуть впливати на центральну нервову систему й органи травлення, призводити до загального нездужання, головного болю й больових відчуттів у внутрішніх органах. При вищих рівнях сигналу на частотах в декілька герц – до запаморочення, нудоти, втрати свідомості, а іноді – й до сліпоти. Це може викликати у людей панічний стан,

втрату контролю над собою і непереборне прагнення позбутися джерела ураження. Акустична зброя може примусити солдатів до самогубства, перетворити цілі військові з'єднання на натовп ідіотів, причому можливе й повне, незворотне руйнування психіки індивідів. В даний час така зброя активно розробляється у військових лабораторіях. Правда, одночасно випробовуються і системи захисту від інтенсивних низькочастотних звукових пучків.

Надмірне захоплення Інтернетом не проходить безслідно, воно здатне навіть призвести до серйозних психічних розладів. У медичному середовищі виник спеціальний термін – «синдром залежності від Інтернету» (Internet addiction syndrome), що характеризує бажання людини відгородитися від усього земного, піти у своєрідну віртуальну ізоляцію. Гуманітарна складова кіберпростору перестала бути попутною, вона перетворилася на визначальну, і тому для аналізу розвитку кіберсоціуму необхідно застосовувати вже не стільки технологічні категорії, скільки соціологічні і, якщо існує подібна дефініція, соціально-філософські. Можна констатувати, що всі спроби аналізу кіберконтинууму, з точки зору технологічного, вже стають беззмисловими, оскільки він став явищем вже не стільки технологічним, скільки соціальним [6, 179].

Реклама і пропаганда вже не претендують на те, щоб їх приймали на віру, вони прагнуть примусити вірити. Вся пропаганда, всі політичні виступи є публічною образою здоровому глузду й інтелекту, але при цьому ми самі є реципієнтами цієї образи – огидного прояву мовчазної взаємодії. З тактикою приховування покінчено, тепер нами управляють мовою відкритого шантажу. Загальна комунікація й перенасичення інформацією стають загрозою для захисних властивостей людського організму. Цей символічний інтелектуальний простір, де зпиняють думки, не захищений більше нічим. Психологічні втрати свободи поширювати й здобувати інформацію є великими. Відчуження, дефіцит міжлюдських зв'язків, їх стабільності й визначеності характерні для глобальної технологічної революції.

Необхідно зрозуміти, що саме користувачі Інтернету несуть відповідальність за майбутнє інформаційного простору. Він невіддільний від екосистеми. Існуюча свобода мережі спокушає користувача, який може безперешкодно «смітити», не замислюючись про наслідки. Користувачі мережі у будь-який момент можуть зазнати нападів з боку хакерів, несанкціонованих рекламодавців. Це створює

негативний імідж мережі, перешкоджає її розвитку. Користувачі Інтернет повинні мати можливість формувати свій власний простір у мережі, вільний від небажаної реклами й інформації. Мережа повинна гарантувати його спокій та інформаційну недоторканність.

Інформація пронизує всі сфери життєдіяльності. Моральні й етичні думки про події, факти і осіб залежать від якості інформації про них, надійності джерела інформації, своєчасності її отримання й використання. Без перебільшення можна сказати, що інформація становить основу нашого світосприйняття, поведінки, реакції на дії, події, факти. Інформаційний вакуум спричиняє проблеми, пов'язані з оформленням певних правовідносин. Суб'єктний склад конкретних відносин багато в чому залежить від виду інформації (офіційна, неофіційна). Але відсутність інформації або її погана якість призводить до того, що людина, чи суспільство, ґрунтуючись на такій інформації, може мати спотворену уяву про ту чи іншу подію і т. ін. [7].

Відзначимо й такий чинник інформаційної дії, як зомбування. Можна говорити про 25 кадр та інші, не менш ефективні технології, але людина влаштована так, що вона звертає більше уваги саме на те, хто говорить і як говорить, ніж на те, що говорить. Поведінка телеведучого в кадрі, тембр його голосу, елементи руху, ставлення до події, оточення, все, що можна назвати зовнішньою модуляцією повідомлення, діють на людину більше, ніж безпосередня інформація, оскільки потрапляють відразу в підсвідомість, минувши канали логіки й аналізу.

Відключити себе від інформаційних потоків неможливо, інформація – це життя. Проте, разом з крихтами дійсно необхідної й корисної інформації на сучасну людину обрушується лавина вигадок, домислів, відвертої й наукоподібної брехні і коментарів. Ці вигадки і домисли, що модулюються інформацією, постійно й цілеспрямовано деформують свідомість і психіку людини.

У цій ситуації змінюється навіть традиційне уявлення про знакові системи. По-перше, величезний потік інформації перекладає її з дискретного рівня на континуальний, можлива інформація навіть без жодного змісту. По-друге, втрачається можливість верифікувати цю інформацію, визначити, де правда, а де брехня.

Прийнято вважати, що насильство пов'язане з прямим фізичним і матеріальним збитком і проявляється як вбивство, загроза. Все це прямі, найбільш очевидні, грубі форми насильства, проте разом з ними існує ще насильство, яке пронизує психологічну й інтелекту-

альну сфери і виявляється непомітно у вигляді нав'язування опонентові спотвореної інформації [8].

Одним з видів насильства є обман. Стабілізуюча функція обману широко використовується державними органами, засобами масової інформації, причому в найрізноманітніших формах – від ретельно продуманої дезінформації до тонких маніпуляційних дій над суспільною свідомістю, що формують вигідну громадську думку, яка підтримує потрібні урядові символи віри.

Видів насильства нітрохи не менше, ніж сфер людської діяльності. Суть насильства полягає в тому, щоб змусити конкретну людину або спільноту людей вдатися до дій, які суперечать їх власним інтересам. Таким чином, приховування від людей інформації про їх дійсні інтереси або свідомо підміна їх інформаційним «накатом», є якнайгірший вид насильства.

Інформаційне насильство певним чином переплелось з терором, який охопив буквально всю планету. Найнебезпечніше асоціальне явище в природі людських і національних відносин – «інформаційний тероризм». Недооцінка його небезпеки і відсутність юридичної кваліфікації його не дають змоги суспільно-соціальній системі адекватно реагувати на дане руйнівне явище [9].

За допомогою лукавого обману і владного «авторитетного» насильства дезінформація подається терористами як правда. За відсутності достовірних знань інформаційні терористи навмисно дезорієнтують нормальну свідомість, уявлення і розуміння людей про певні обставини.

На наше переконання, «інформаційний тероризм» вражає три основні зони:

- а) побутову, коли поразка має локалізований особистісний характер;
- б) псевдонаукову, коли руйнуються об'єктивно-закономірні логічні зв'язки перевірених наукових істин;
- в) соціально-політичну, коли на національно-державному (всесвітньому) рівні обманюється все населення народів-націй-цивілізацій.

«Інформаційний тероризм» застосовується з метою дезінформації, дезорієнтації і профанації людей для викривленого їхнього сприйняття певних подій, з метою викликати їх неадекватної дії. Політики, які «безвинно» користуються дезінформацією, недооцінюють свою злочинну роль перед людьми. Їм здається, що ця «діяльність» необхідна. Така омана з великою ймовірністю може спричинити планетарну катастрофу.

По-перше:

- а) дезінформація може повністю зруйнувати систему векторних цілей законів самозбереження людської орієнтації;
- б) зруйнувати внутрішню понятійну систему особистого світогляду про предметні закономірні зв'язки;
- в) зруйнувати систему цінностей психологічної Довіри.

По-друге:

- а) свідомість прямо пропорційно залежить від якості інформації, що надходить;
- б) при споживанні дезінформації у людей розвивається почуття невпевненості, зневіри;
- в) людству необхідний об'єктивний логічний порядок, узгодженість у використанні та споживанні всіх видів інформації.

По-третє:

- а) інформаційні терористи підступно підміняють правдиві джерела інформаційної довіри на помилкові і цим дискредитують соціально-правовий авторитет і повагу до об'єктивної інформації;
- б) інформаційний тероризм дезорієнтує нормальні логічні і психосоматичні емоційні сприйняття людей, нав'язуючи небезпечно хибні оцінки і рішення;
- в) інформаційний тероризм спричиняє у людей гіпертрофовані уявлення, створює причини для недовіри джерелам достовірної інформації, з метою збурення суперечностей в міжлюдських і міжнародних відносинах [10, 169–170].

ЛІТЕРАТУРА

1. Горбатенко В.П. Политическое прогнозирование. – К., 2005. – 152 с.
2. Глобалізація і безпека розвитку. – К., 2001. – 733 с.
3. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. – М., 2000. – 864 с.
4. Властивості інформації. Інформаційні процеси [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://informatyka179.blox.ua/2009/12/Vlastivosti-informatsiyi-Informatsijni-protsesi.html>.
5. Константинова Д.П. Кибертерапия (е-терапия, интернет-консультирование) как перспективный метод консультационной работы в деятельности практического психолога и специалиста социальной работы [Электронный ресурс]. – Режим доступу : <http://www.b17.ru/article/kiberterapiya/>.
6. Щербина В.Н. Сетевые сообщества в ракурсе социологического анализа. Опыт рефлексии становления «киберкоммуникативного континуума»

- [Текст]. – Запорожье, 2001. – 228 с.
7. Катар: информационный вакуум вокруг «информационной державы» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://oko-planet.su/politik/politiklist/116218-katar-informacionnyy-vakuum-vokrug-informacionnoy-derzhavy.html>
 8. Крылов К. Пробуждение от идиотизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.russ.ru/politics/20021105-kr.html
 9. Петухов В.Б. Интернет и «Информационный терроризм» // Свободная мысль. – 2008. – № 1. – С. 169–180.
 10. Сацук Г.М. Політична культура інформаційного суспільства. – К., 2001. – 328 с.

Сацук Г.М. Феномен конфліктогенності та насильства в інформаційному просторі.

Доводиться, що інформаційна цивілізація змінює статус інформації й різко розширює її негативні можливості. На зміну знанню приходить інформація, а, точніше, інформованість, інформація стає все більш специфічною й важкою для розуміння, тому об'єкт або подія, що потрапили у фокус уваги, потребу ретельнішого вивчення, ніж будь-коли в минулому. Інформація стає об'єктом продуктивного впорядкування й регулювання, від результатів якого залежить використання інформації як глобального стратегічного ресурсу виживання суспільства. Сьогодні потужність інформаційних потоків не стримується ні моральними, ні культурними межами. Інформаційно-психологічне маніпулювання свідомістю виявляється повсюдно. І саме воно спричиняє, як правило, всі інші форми прояву насильства й жорстокості. Визначаються основні зони, які вражає інформаційний тероризм.

Ключові слова: інформація, інформаційний простір, інформаційне насильство, маніпуляції, конфліктогенність.

Сацук Г.Н. Феномен конфликтогенности и насилия в информационном пространстве.

В статье доказывається, что информационная цивилизация изменяет статус информации и резко расширяет ее отрицательные возможности. На смену знанию приходит информация, а, точнее, информированность, информация становится все более специфической и трудной для понимания, поэтому объект или событие, которое попало в фокус внимания, необходимо изучать тщательнее, чем когда-либо в прошлом. Информация становится объектом продуктивного упорядочения и регулирования, от результатов которого зависит использование информации как глобального стратегического ресурса выживания общества. Сегодня мощность информационных потоков не сдерживается ни моральными, ни культурными границами.

Информационно-психологические манипулирования сознанием осуществляются повсеместно. И именно они порождают, как правило, все другие формы проявления насилия и жестокости. В статье определены основные зоны, которые поражает информационный терроризм.

Ключевые слова: информация, информационное пространство, информационное насилие, манипуляции, конфликтогенность.

Saschuk G.M. The phenomenon of conflict and violence in the information space.

It is demonstrated that information civilization changes not just the status of the information, that is, the role of its positive effects, but also dramatically expands the negative possibilities. In place of knowledge comes the information, and, more precisely, knowledge, information becomes more specific and difficult to understand, because object or event that has got into the focus of attention, you need to study more closely than ever in the past. Information becomes the object of a productive and streamline regulation, the results of which depends on the use of information as a strategic resource for the survival of the global society. Today, information flow power is not constrained by any moral or cultural boundaries. Information and psychological manipulation of consciousness is carried out everywhere. And it generates, as a rule, all other forms of violence and cruelty. The article defines the major areas that affects information terrorism.

Key words: information, information space, information violence, manipulation, conflict potential.

О.В. Віцько,
кандидат соціологічних наук,
старший викладач УППА

РИЗИКИ ВИКОРИСТАННЯ СОЦІАЛЬНИХ ТЕХНОЛОГІЙ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

В сучасному українському суспільстві досить актуальними є проблеми соціального ризику. Проте можливості його ефективного врахування та мінімізації недостатньо розкриті. Насамперед, у вітчизняних роботах із соціології не повною мірою відображена специфіка процесів формування та функціонування соціальних ризиків у сучасному трансформаційному суспільстві України. Доопрацювання потребують також проблеми методології та методики проведення соціологічних досліджень у сучасному соціумі.

Крім того, у вітчизняній соціологічній науці недостатньо уваги приділяється факторам, що впливають на прийняття рішень населенням в умовах соціального ризику. Отже, відсутність теоретичної та методологічної визначеності щодо розуміння сутності феномену соціального ризику у суспільстві, слабка ступінь вивченості факторів, що впливають на прийняття населенням рішень в умовах соціального ризику, і неоднозначність у розумінні методів профілактики і подолання соціального ризику служили детермінантами вибору теми даної статті.

Загальні питання теорії та методології вивчення ризику розробляли переважно німецькі та англійські вчені, в працях яких знайшли відображення уявлення про сутність ризику як явища, що зачіпає різні сфери людської життєдіяльності, а також викладені гіпотези щодо еволюції ризику в процесі соціогенезу. Насамперед, це В. Бек, Е. Гідденс, Н. Луман, Ю. Хабермас та ін. У вітчизняній соціології вивченням цих питань займаються І.О. Афанасьєв, В.І. Зубков, Ю.А. Зубок, С.А. Красіков, В.В. Кривошеїн, А.В. Мозгова, В.Л. Погрібна, М.М. Сапга, Т.А. Удовиська, М.О. Шульга, О.М. Яницький та ін. [5; 6; 9; 19].

Розв'язанню наукових проблем, пов'язаних із дослідженням сутності та особливостей організації соціальної роботи присвячені праці українських та зарубіжних науковців, зокрема, В.П. Андрущенко, О.В. Безпалько, Р. Баркера, В.П. Беха, С.І. Григор'єва, Л.Г. Гусялкової, І.Д. Зверєвої, А.Й. Капської, Н.І. Кривоконь, І.І. Миговича,

Т.В.Семигіної, Є. І.Холостової та ін. [4, 102; 1]. Втім, незважаючи на досягнення названих учених, у наукових працях недостатньо висвітлюється роль соціальної роботи в забезпеченні людського розвитку, відсутнє комплексне системне дослідження впливу професійної соціальної роботи на формування та динаміку соціального самопочуття населення України. Саме це спонукало нас дослідити особливості ризику при втіленні соціальних технологій у сучасній Україні. В межах даної праці ми виділили такі завдання:

1. Основні теоретичні і методологічні наукові підходи до дослідження існуючих видів і типів ризику взагалі та соціального, зокрема.
2. Специфіка індивідуальної поведінки в умовах соціального ризику і основних факторів, що впливають на прийняття рішень у даних умовах.
3. Вплив трансформації українського суспільства на соціальний ризик.

У періоди перехідних станів і модернізації суспільства зростає роль пошукових зусиль на шляху виходу з кризи. Зазвичай цю роль виконують соціальні проекти, в яких визначені цілі, завдання, стратегії і методи. Розробка соціальних проєктів і відповідних їм технологій – прерогатива гуманітарних наук, хоча їх роль у технологізації соціального простору поки неадекватна суспільним потребам. У загальному розумінні слово «технологія» означає не просто сукупність інструментів і не тільки комплекс знань про способи і засоби, а й впорядковану певною мірою цілеспрямовану методологію, систему знань і дій. Технологія задає певний алгоритм діяльності, що дає можливість відтворювати і тиражувати її для вирішення схожих завдань. Створення нової соціальної технології не тільки дає можливість її екстраполяції на інші сфери діяльності, а й забезпечує раціональність самого процесу діяльності [7, 127].

Соціальні технології здатні безпосередньо впливати на інтереси і мотиви суб'єктів соціально-економічних відносин. Їх застосування дає змогу виявляти і використовувати приховані потенціали соціально-економічних систем, формуючи, оптимізуючи способи впливу на суб'єкти управління та задіявши їх власні ресурси. В умовах соціальних змін, що відбуваються у соціумі, та високих швидкостей, з якими вони відбуваються, в практиці управління все більшою мірою застосовуються інноваційні методи освоєння і вимірювання соціального простору [17, 21].

Соціальні технології виступають в якості наукомісткого ресурсу, що дає можливість діагностувати, вивчати і передбачати різні

соціальні проблеми та зміни, активно впливати на практичне життя, здобувати ефективний прогнозований соціальний результат у заплановані терміни. Соціальні технології слід розглядати також в якості цілеспрямованого впливу на соціальний об'єкт з метою отримання запрограмованого результату.

В. Матвієнко вважає, що у широкому розумінні всі засоби регуляції життєдіяльності людських колективів знаходять відображення у відповідних ціннісно-нормативних системах та соціальних інститутах, які можна охарактеризувати як соціальну технологію [13, 259].

Аналізуючи сутність поняття «соціальні технології», В.І. Кудашов відзначає: «Традиційне розуміння технології акцентує увагу на її перетворювальній сутності на відміну від пізнавальної, при цьому не помічається, що об'єктом технологізації стають не тільки інструменти і засоби, а й сама людина як суб'єкт діяльності. Технологія сама стає невід'ємним елементом культури і мірою розвитку людини, оскільки вона виступає у вигляді стандартів, правил і норм, а також засобів і способів доцільної діяльності [12, 58]. В. Афанасьєв визначає соціальну технологію як «елемент механізму управління і засіб перекладу з абстрактної мови науки ... на конкретну мову ... досягнення запланованих цілей» [2, 285].

Підкреслимо, що ефективне використання наукомістких соціальних технологій у будь-якому соціумі визначає соціальний прогрес.

Щодо цього Я.А. Маргулян стверджує, що соціальну технологію можна визначити як процес соціальної взаємодії, в якій кожен реалізує свою стратегію і формує соціальну реальність. Тому «сутність соціальних технологій можна вважати інноваційною системою методів виявлення і використання прихованих потенціалів соціальних систем, здобуттям суспільно-корисного результату при найменших витратах» [17, 22].

Застосування соціальних технологій у суспільстві призводить до перетворення соціального знання населення, проявляючись у діяльності людей через їх соціальну енергію та інтелект, здібності, вміння та бажання робити щось певним чином.

В.І. Подшивалкіна зазначає, що соціальна технологія існує у двох формах: (1) програма, яка містить процедури та операції (засоби та способи діяльності), (2) сама діяльність, що побудована відповідно до цієї програми [15, 4].

Існує також системний погляд на соціальну технологію. Виділяють такі її аспекти: спеціально організована галузь знання про способи й

процедури оптимізації життєдіяльності людини; засіб здійснення діяльності; метод управління соціальними процесами [8, 185–186].

Втім, існують певні труднощі і ризики, які в деяких випадках перешкоджають ефективному використанню соціальних технологій у суспільстві. Пояснення цьому феномену існує досить просте – незважаючи на те, що людина є частиною соціуму в цілому, вона одночасно є особистістю унікальною, неповторною та індивідуальною, тому результативність застосування соціальних технологій може змінюватися залежно від ситуації, установок особи або певної соціальної групи, інституту, організації тощо. Тобто, усі подібні фактори є суб'єктами ризику, що визначають ефективність застосування у суспільстві соціальних технологій.

З цього приводу В.Бек зазначав: «Ми стоїмо на порозі нового етапу розвитку планетарної цивілізації, детермінованої сучасними наукоємними технологіями. Цей факт, крім очевидних переваг, має і негативні наслідки: акумуляцію ризиків у різних сферах життєдіяльності суспільства. Це призвело до усвідомлення необхідності їх теоретичного осмислення» [3, 143]. Так, він вважає, що ризик є індикатором рівня розвитку промислового виробництва, масштаби наслідків якого спричинили виробничу й інституційну кризи суспільства [3, 144].

С.В.Кондратенко у статті «Наукоємні технології – де термінуючий чинник становлення планетарної цивілізації», доходить висновку, що «суспільство ризику» – це суспільство без гарантій і з невизначеним майбутнім. Основним визначальним чинником кризи є тотальна технізація і раціоналізація всіх сфер життя [10, 24].

На думку Г.Бехмана, ризик означає не більше, ніж співвідношення шансів і втрат щодо певного рішення, за допомогою якого відоме майбутнє хочуть зробити таким, яке можна прорахувати [4, 27].

За сферами суспільної життєдіяльності, в межах яких формуються, розвиваються і функціонують ризики, виділяють економічний, політичний, культурний (духовний), правовий, національний (етнічний), екологічний, техногенний і соціальний ризики. Саме останній, на наш погляд, є найбільш значущим серед усього різноманіття ризиків, які існують в сучасному українському суспільстві, а тому заслуговує на докладніший аналіз.

Розглянуті нами ризики характеризують сучасну ситуацію розвитку суспільства в нашій країні. Серед безлічі існуючих ризиків, ті, що виникають у сфері культури, в рамках відтворення і трансляції духов-

них цінностей, в процесі акультурації, досліджені набагато менше.

У нашій країні соціальна реальність змінюється дуже швидко, змушуючи членів суспільства і суспільство в цілому функціонувати в таких кризових ситуаціях, що спричиняють зміну стереотипів, правил поведінки тощо. Специфіка соціальних ризиків полягає в їх тісному взаємозв'язку з іншими видами соціальних ризиків, у відсутності методологічної та методичної бази їх дослідження, в низькому ступені їх вивченості, високій складності їх моделювання, прогнозування, профілактики та подолання. Отже, профілактикою соціального ризику є сукупність заходів, спрямованих на зниження впливу певних факторів, що детермінують формування, розвиток і посилення того чи іншого типу соціального ризику в сучасному українському суспільстві, з метою зниження ймовірності прояву даного ризику в сьогоденні і в найближчому майбутньому [21, 3–4].

З метою запобігання соціальним ризикам в суспільстві використовують сукупність заходів, спрямованих на зниження їх рівня, що вже проявив себе, і мінімізацію соціальних наслідків.

У сучасному українському суспільстві діяльність, спрямована на попередження ризику, здійснюється у сфері профілактики та подолання соціальних ризиків і реалізується за такими напрямками [20, 221]:

1. Вивчення феномену соціального ризику; проведення соціологічних досліджень щодо виявлення сприйняття населенням ризиків, їх оцінки та ступеня допустимого ризику. Дана діяльність реалізується такими соціальними суб'єктами, як колективи науково-дослідних центрів та інститутів, освітніх установ.
2. Ідентифікація нових ризиків, їх дослідження на основі даних про сутність ризиків у цілому (є окремим випадком першого напрямку діяльності).

Основними напрямками діяльності соціальних суб'єктів в Україні з профілактики та подолання соціальних ризиків є [16, 49]: реалізація програм, спрямованих на підвищення рівня життя населення; реалізація програм, спрямованих на зниження рівня безробіття; реалізація програм, спрямованих на забезпечення державного контролю за соціальними міграціями, особливо вимушеними, низхідної соціальної мобільності, маргіналізацією в межах сучасного українського суспільства; реалізація програм, спрямованих на оптимізацію демографічної ситуації в країні.

При вирішенні проблем створення безпечного розвитку соціуму першорядну роль відіграє вивчення загроз і ризиків, що впливають

і багато в чому визначають напрямок і темпи модернізації. З нашої точки зору, характер ризиків і загроз сучасному розвитку України визначається низкою чинників, в тому числі помилками і упущеннями керівництва держави в останні роки. В якості основних «болювих точок» модернізації, що визначають зміст і структуру загроз, слід назвати:

- суперечливість реформ, їх непослідовність, що є наслідком відсутності або, принаймні, розмитості стратегії національного розвитку країни;
- немотивоване вибудовування певних соціальних конструкцій, що викликає у суспільній свідомості враження відступу від демократичних орієнтирів модернізації;
- невправність системи і легітимних механізмів переходу влади до нової генерації керівників, здатних забезпечити поступальне продовження реформ або виробити нову необхідну стратегію модернізації при збереженні суспільної стабільності [10, 121].

Таким чином, на нинішньому історичному етапі розвитку вітчизняного соціуму, всебічно включеного в процес глобалізації світу, забезпечення соціальної безпеки та втілення різноманітних соціальних технологій, набуває все більш складного і комплексного характеру [18]. Разом з тим в Україні, як і світі в цілому, формується особливий тип суспільства, в якому ризик стає соціогенним фактором існування людей. «Суспільство ризику» має не державний, а загальноцивілізаційний критерій. Суспільство ризику «не вступає в суперечність з модерном, а є вираженням його послідовного розвитку за межі індустріального суспільства» [3, 144]. Як зазначає І.А.Мальковська, ризик набув свого нового соціального образу як певної ціни за комфорт, споживання, технічний прогрес, емансипацію.

Стан ризику супроводжують три взаємопов'язані умови: наявність невизначеності, необхідність вибору альтернативи і можливість оцінити ймовірні наслідки обраних альтернатив. У цьому розумінні етатистська модель модернізації України є найважливішим механізмом реалізації стратегії переходу до сталого розвитку, адже інші інститути, крім держави, не в змозі зараз якщо не подолати, то знизити ризикогенний фактор розвитку.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аверин А.Н.* Социальная политика и социальная ответственность предприятия. – М., 2008. – 356 с.
2. *Афанасьев В.Г.* Человек в управлении обществом. – М., 1977. – С.23–46.
3. *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну. – М., 2000. – 384 с.
4. *Бехман Г.* Современное общество как общество риска // Вопросы философии. – 2007. – № 1. – С.26–46.
5. *Вовк В.А.* Формування соціальної політики підприємства: Автореф. дис. канд. екон. наук: 08.09.01 / Харківський національний економічний ун-т. – Харків, 2005. – 24 с.
6. *Воронкова В.Г.* Управління людськими ресурсами: філософські засади: навч. посібник. – К., 2006. – 567 с.
7. *Иванов В.Н.* Инновационные социальные технологии государственного и муниципального управления. – М., 2001. – 327 с.
8. *Катвалюк А.Л.* Социальные технологии. – Тернополь, 2001. – 284 с.
9. *Качинський А.Б.* Розвиток проблеми ризику в Україні: теорія і практика // Стратегічна панорама. – 2002. – №4.
10. *Кондратенко С.В.* «Наукоємні технології – детермінуючий чинник становлення планетарної цивілізації» // Філософські науки: Збірник наукових праць. – Суми, 2009. – С.21–30.
11. *Кривошеїн В.В.* Ризик як соціальне явище // Грані. – 2012. – №6(86). – С.80–84.
12. *Кудашов В.И.* Социальные технологии в обществе знания: когнитивные аспекты // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – № 4 (20), вып.1. – С.58–64.
13. *Матвієнко В.Я.* Соціальні технології. – К., 2001. – 446 с.
14. *Москаленко В.В.* Психологія соціального впливу: навч. посібник. – К., 2007. – 448 с.
15. *Подшивалкина В.И.* Социальные технологи и социологические службы в системе социального управления. – Одесса, 1993. – С.3–8.
16. *Роик В.Д.* Профессиональный риск: проблемы анализа и управления. – М., 2002. – 222 с.
17. Социальные технологии управления обществом: региональный уровень. – СПб., 2010. – 436 с.
18. Соціально-економічний стан України: Наслідки для народу та держави: національна Доповідь / За заг. ред. В.М.Гейця [та ін.]. – К., 2014. – 687 с.
19. *Шевчук П.А.* Соціальна політика. – Львів, 2005. – 400 с.
20. *Филин С.* Преодоление рискозависимости // РИСК. – 2002. – № 2. – С.24–32.
21. *Яницкий О.Н.* Социология риска: ключевые идеи. – М., 2005. – 30 с.

Віцько О.В. Ризики використання соціальних технологій у сучасній Україні.

У статті аналізується поняття ризик, досліджуються соціальні небезпеки на шляху впровадження соціальних технологій у сучасному українському суспільстві та розкривається сутність соціальної праці як засобу впливу на формування соціального самопочуття населення країни. Дається тлумачення сутності «соціальних технологій» як цілеспрямованого процесу впливу на соціальний об'єкт з метою здобуття запрограмованого результату, який включає розробку методів та методик конкретного цілеспрямованого впливу. Розглядаються питання теорії та методології вивчення ризику, умови, що супроводжують стан ризику використання соціальних технологій. Виявляється вплив трансформації українського суспільства на соціальний ризик. Запропоновано сукупність заходів для запобігання соціальним ризикам в суспільстві.

Ключові слова: соціальний ризик, соціальна технологія, профілактика соціального ризику, умови подолання ризику, подолання соціального ризику, трансформації українського суспільства, класифікація ризиків, соціальний суб'єкт, індивідуальна поведінка.

Віцько А.В. Риски использования социальных технологий в современной Украине.

В статье анализируется понятие «риск», исследуются социальные опасности на пути внедрения социальных технологий в современном украинском обществе и раскрывается сущность социальной работы как средства влияния на формирование социального самочувствия населения страны. Приводятся трактовки сущности «социальных технологий» как целенаправленного процесса воздействия на социальный объект с целью получения запрограммированного результата, который включает разработку методов и методики конкретного целенаправленного воздействия. Рассматриваются вопросы теории и методологии изучения риска, условия, сопровождающие состояние риска использования социальных технологий. Выявляется влияние трансформации украинского общества на социальный риск. Предложена совокупность мер с целью предотвращения социальных рисков в обществе.

Ключевые слова: социальный риск, социальная технология, профилактика социального риска, условия преодоления риска, преодоление социального риска, трансформации украинского общества, классификация рисков, социальный субъект, индивидуальное поведение.

Vitsko O. The risks of using social technologies in modern Ukraine.

The article analyzes the concept of risk, investigated the social danger of the introduction of social technologies in the modern Ukrainian society and the essence of social work as a means of influencing the formation of social well-

being of the population. These interpretations of the essence of «social technologies» as the deliberate process of influencing the social object to produce a programmed result, which also includes the development of methods and techniques specific targeted impacts. The authors discuss the theory and methodology of studying the risk. Studied conditions that accompany status risk of using social technologies: the presence of uncertainty, the necessity of choice alternatives and the ability to assess the likely impacts of the selected alternatives. The main directions of the activities of social actors on the territory of Ukraine with the prevention and overcoming of social risks and the specifics of individual behavior in conditions of social risk and the main factors influencing decision-making in these conditions. The effect of transformation of Ukrainian society to social risk. The proposed set of measures to prevent social risks in society that Sonora at reducing their level and minimization of social consequences.

Key words: social risk, social technology, prevention of social risk, conditions to overcome the risk, overcoming social risk, the transformation of Ukrainian society, risk classifications, social entity, individual behavior.

В.І. Кудlach,
*кандидат історичних наук,
доцент кафедри філософії ІФНТУНГ*

ВПЛИВ МЕРЕЖЕВИХ КОМУНІКАТИВНО-ІНФОРМАЦІЙНИХ ТЕХНОЛОГІЙ НА ТРАНСФОРМАЦІЮ СУСПІЛЬСТВА

Світ поступово, але постійно трансформується. Трансформація означає зміну, перетворення, перехід у щось інше. Вона триває в часі і є процесом. У найзагальнішому вигляді трансформацію сьогоdnішнього життя можна описати так: все навколо нас стає щораз менш визначеним, його структури – менш довговічними. Матеріальна основа індустріального суспільства – праця і капітал – доповнюється нематеріальною основою – інформацією і знаннями, якими оволоділа людина, тобто людським капіталом. Сформувались економіка знань і суспільство знання.

Для опису і пояснення суспільства вчені використовують нові посткласичні поняття – людський капітал, соціальний капітал, інтелектуальний капітал, культурний капітал, символічний капітал, людський потенціал. Більш помітне місце в суспільстві займає споживання, а не виробництво. На зміну вертикальних схем організації і управління приходять схеми сіті, границі держав і спільнот зникають. Немало істин здаються сумнівними, «напіврозпад життя знань» стає щораз меншим (від двох до п'яти років). Влада сили і грошей поступається владі знань, інформації. Чітко виражені класи зі своїми жорсткими соціальними межами замінюються розмитими соціальними групами. Процес у багатьох випадках має більше значення, ніж структура, зростає роль синергетичних ефектів і міждисциплінарних та трансдисциплінарних досліджень. Здійснюється перехід від класичного статичного модерну до нестійкої сучасності.

У суспільному житті спробуємо проаналізувати вплив нових сучасних технологій, зокрема, комунікативно-інформаційних, на становлення сітьового суспільства.

Аналіз публікацій щодо даної проблеми свідчить, що пізнання сучасного суспільства можливе, якщо використовувати як широкий контекст (науково-технічна революція), так і вузький – мережеві комунікативно-інформаційні технології. Під впливом нових технологій

змінилася соціальність і сформувалося мережеве суспільство.

Неабияку роль у підвищенні невизначеності суспільства і появі нових схем його організації відіграє розвиток комунікацій. Медіа стали четвертою владою. Комунікації і комунікативні технології проникли в усі сфери суспільного життя. Виникло інформаційне суспільство. За Н. Луманом, влада, гроші, істина, любов є засобами комунікації. Функції нормування і управління таких систем, як суд, влада, держава, істотно змінюються. Вони стають інструментами встановлення правил соціальної гри. Мережеві співтовариства, корпорації повинні відповідати цим соціальним умовам, використовувати їх і переробляти їх під себе. В результаті стає можливим соціальний компроміс. Комунікації виявляються через аутопоезис з переходами від подій до структур, від порядку до хаосу.

Поняття «мережа» як нові комунікаційні технології стали використовувати філософи, соціологи, економісти. М.Кастельс зробив першу спробу теоретично осмислити соціальні мережі. Почалась концептуалізація поняття «мережа», «соціальна мережа», «поток інформації», «мережеве суспільство». Мережа, як нова якість соціальної комунікації, трансформує інститути і практики сучасного суспільства, формує новий посткласичний підхід до аналізу суспільства.

Сучасна реальність стає нестатичною, стохастичною, ризомною, мережевою, менш ієрархічною. Сучасне суспільство тому і стали називати мережевим. Мережа – множина взаємопов'язаних вузлів. Вузли – точки, в яких перетинаються лінії зв'язку. Як показав М.Кастельс, мережі мають переваги перед традиційними ієрархічно організованими морфологічними зв'язками: вони більш рухливі і адаптивні до форми організації, здатні рости і розвиватись разом із своїм оточенням, легше здійснюється координація в інтерактивних системах із зворотним зв'язком. Мережі децентралізують виконання і розподіл прийнятих рішень [4, 70]. Чому? Бо в них немає центру і вони діють за бінарною логікою: включити/виключити, дозволити /не дозволити, можна/ не можна. Якщо вузол не виконує певні функції, він відторгається від системи, і вона реорганізується. Вузли розподіляють інформацію і тому тут головними є не центральні вузли, а вузли переключення, які діють мережно, а не командно-приказово. Мережа діє як автомат для здійснення поставлених цілей. Вона вільна від цінностей і в цьому розумінні нейтральна. У мережевому суспільстві точиться боротьба за постановку цілей для тієї чи іншої сіті. Коли мета та завдання мережі запрог-

рамовані, вона нав'язує свою логіку всім виконавцям.

Мережа виникла і розвивається як технічне явище нових комунікаційних технологій і без інформатики неможливо зрозуміти властивості нових соціальних процесів. Мережеве суспільство – це новий підхід до вивчення суспільних явищ, що перебувають на перетині інформатики та соціології. Починає діяти такий закон техногенної цивілізації: нова техніка і технологія, втілені в практику суспільного та індивідуального життя, породжують нові соціальні явища або їх нову якість. Таким чином трансформуються інститути і практики сучасного суспільства.

Метою дослідження є доведення, що мережеве суспільство розвивається на основі сітьової інформації, яка породжує конструктивні зміни в будь-яких системах. Система (нежива, жива і людська, тобто суспільна) потребує інформації для свого функціонування чи життєдіяльності. Інформація здатна до трансляції, комунікації. Комунікація не тільки передає інформацію, а й веде до змін стану взаємодіючих систем, здійснює обмін між системою та оточенням. Матеріальні обміни корелюють з командами і, отже, неможливі без комунікації.

Людина навчилася цілеспрямовано транспортувати інформацію спочатку за допомогою тварин (коні, голуби), потім – електрохвильового поля та електро- і радіосигналів. Згодом матеріальні обміни стали відігравати службову роль щодо інформаційних обмінів, або, за Ю.Габермасом, інструментальні дії редукувались до фрагменту комунікативних дій. На початковому етапі інформаційних обмінів (фізичних переміщеннях) інформаційні обміни здійснювались контактено («обличчя до обличчя»), пізніше – інформаційний обмін здійснюється за законами електродинаміки (домінують віддалені і опосередковані контакти).

Комп'ютерні технології надають нових властивостей мережам. Мережа стає не тільки способом передачі інформації, а й способом її обробки. Інтегральні мережі комунікаційних взаємодій ЕОМ створили особливу форму розподілу комунікацій, спрямовану на соціальну комунікацію. Люди, включені в автоматизовані комунікаційні процеси, підпорядковані заданим технологічним нормам, стали комунікаційно відтворювати цю систему у власному спілкуванні. Йдеться про спілкування за допомогою СМС-повідомлень. Цей тип спілкування став суттєвим елементом способу життя цивілізованої людини. Він організовується через програму мережевих процесів, яка закладена в обчислювальну техніку. Людська комунікація через

мобільні телефони формуються як проекція комп'ютерних мереж. Виникла нова форма комунікації – інформаційно-мережева. Сьогодні людська комунікація вибудовується за моделями, що задаються технологіями системної інтеграції процесів обробки і передачі ін.-формації. Такі технології адаптують до різних сфер суспільного та індивідуального життя. Людська комунікація щораз більше охоплюється мережею технічних стандартів, які опосередковують усі соціальні взаємодії. Через ці технічні стандарти людина входить в специфічний технологічний каркас, тобто у мережеву модель.

Мережева комунікація має важливі особливості: багатоканальна, висока щільність, швидке переміщення інформації. Якщо якась ланка випадає із мережі, то легко знаходяться інші шляхи, альтернативні ланки. «Мережа – полімагістральна структура, в якій дві точки завжди зв'язуються множиною магістралей, а кожна мігістраль складається із множини відрізків і шляхів» [4, 63].

Нові технології побудовані на виробництві знань та інформації. Вони змінили виробництво, перебіг соціальних процесів, саму соціальність, міжособистісні зв'язки, соціальну ідентичність. Послаблена прив'язаність до місця проживання і роботи. Втративши зв'язки з локальними співтовариствами, люди задовольняють особисті потреби через нові комунікаційні можливості. Комунікативно-інформаційне утворення таких співтовариств М.Кастельс назвав мережевим індивідуалізмом [3, 155]. «Такий індивідуалізований зв'язок з суспільством є специфічною формою соціальності, а не якимось психологічним атрибутом. У своїй основі, вона має, насамперед, індивідуалізацію відносини між капіталом і працею, між робочими і трудовим процесом в межах мережевого підприємства... Нова модель соціальності в нашому суспільстві характеризується мережевим індивідуалізмом» [3, 160].

Інформаційна економіка, яка має справу з виробництвом і обробкою інформації, створює різні мережеві моделі, «мережеві підприємства», поєднуючи працівників різних напрямів корпоративними і світовими зв'язками. Це веде до змін в поділі та організації праці, руху капіталів і трудових ресурсів, зростає оперативність, мобільність і гнучкість економічної та адміністративної діяльності.

Формується нове середовище життєпроживання, творчості. Змінюється сприйняття простору і часу. Рух капіталів, інформації, технологій, організаційних взаємодій сприймається як рух потоків, тобто як щось цілеспрямоване, програмоване, повторюване. Потік

рухів як простір потоків є матеріальна організація соціальних практик. Мережа стає основою просторової структури соціального життя.

Мережне тлумачення суспільного життя досліджували французькі постструктуралісти, зокрема Ж.Дельоз, Ф.Гваттарі, П.Бурдьє. За Ж.Дельозом і Ф.Гваттарі, мережева організація будь-якої діяльності має ризомний характер. Ризома – будова кореневої системи, в якій відсутній центр. Замість нього існують багато переплетених між собою корінців. Ризома – образ системи, в якій відсутня централізація, упорядкованість і симетрія [2, 136].

Для утворення ризоми необхідний зв'язок і гетереогенність. Ризома – децентралізована та антиєрархічна, жодна точка немає переваги перед іншою. Суспільство (як і організм чи машина) закрите і центроване, ризома – відкрита і децентрована, відсутній центральний орган. Кореневище, яке має ризомну будову, може бути обірване в будь-якому місці, без шкоди для цілого, Незважаючи на розрив, коренева система легко відновлюється.

П.Бурдьє запропонував архітектуру соціального простору, яка створюється мережевими комунікаціями. Здатність впливу і досягнення миттєвих реакцій при зміні ситуацій можлива, за Бурдьє, в соціальному полі. Соціальне поле – це таке соціальне середовище, що дає змогу людям і соціальним інститутам групуватись і перегруповуватись. Поле утворює єдиний інформаційний простір, в якому інформація поширюється вільно, що дає можливість людям передбачувати дії інших. Події в одному місці поля миттєво змінюють ситуацію в інших місцях. Певне місце в цьому полі і набуття структури диспозицій в сіткових взаємовпливах Бурдьє називає габітусом. Габітус – місце в комунікативно-інформаційній сіті, яке має можливість зайняти кожен. Суспільство виступає як сукупність індивідуальних габітусів, а разом вони визначають структуру соціальності і соціальні практики. Але поле – мережа не взаємопов'язаних партнерів, акторів, а інформаційних каналів, ниточки, які їх зв'язують. Соціальний капітал опосередковує боротьбу за домінування в полі. Соціальні поля-сіті пронизують один одного і в різних напрямках охоплюють все суспільство [1, 103].

Мережу розуміють ще як синергетичний зв'язок комунікацій. Теорія мережі спирається на синергетичне поняття комплексності. Синергетика змусила переглянути класичне розуміння причинності, уявляючи процеси у світі, пов'язані з випадковістю, непередбаченістю, незворотністю. Предметним і смисловим зв'язкам властива

контингенція, що за, Н. Луманом, означає потенція різних зв'язків (причинних, структурних, випадкових). Мережа базується на контингентності, здатної формувати зв'язки. І. Пригожин вважав, що поведінка у соціальних системах є єдністю випадковості індивідуальної поведінки і статистичної стійкості колективних структур. На цьому принципі ґрунтується життєздатність мережі. Мережа ще характеризується динамічною стабільністю.

Мережі, мережні структури виникають самі собою в процесі інтенсифікації комунікацій. Вони змінюють порядок соціальних зв'язків і інтеракцій. В центрі уваги щодо суспільства, з точки зору теорії мережі, стали соціальна комунікація, соціальний контакт. Соціальний контакт розуміється як матеріальний обмін, мовне спілкування, інституціональний зв'язок і інтеракція. Він становить смисл соціальності. Кожне суспільне явище тлумачиться як сукупність повідомлень з бінарною структурою (передавальна сторона і приймаюча). Такі повідомлення не тільки передаються, а й нагромаджуються, віртуалізуються. Повідомлення є такою частинкою, з яких складається соціальна реальність. Суспільство, в якому все стає повідомленням, потоком повідомлень (економічна і політична діяльність, соціальна і культурна і навіть індивідуальне життя) і з цих повідомлень сплелася сітка, в якій живе людина, називається мережевим.

Завдяки мережевій комунікації суспільство стає більш гнучким, пластичним, дезінтегрованим, його частинки – мікроскопічними і незалежними. Структурація, соціальні сплави стають мобільними і довільними. «Теорія мережі вчить, що останньою межею, атомом суспільства є не індивід, а «повідомлення», з яких складається життя індивідів, інститутів, класів... Неважливо, хто є носієм повідомлень, важливо, якого типу повідомлення формує систему комунікації. Повідомлення зумовлюють форми соціальних утворень і легітимізують суб'єкти комунікації в їх соціальному статусі. Яка б соціальна форма не виникала в результаті комунікації, вона є одним із видів мережі. І завдяки цьому вона здатна перевтілюватися в інші форми і обмінюватись з ними» [4, 70]. З цим не можна погодитися. Незважаючи на технічні досягнення, людина є головною, оскільки здійснює нові технічні функції, контролює їх і використовує. Без людини нові технічні та технологічні новинки не мають смислу. Вони потрібні тільки людині. У суспільстві все обертається навколо людини, інформаційної людини, включеної в інформаційну мережу. Мережева структура комунікацій так змінила суспільство, що

М. Кастельс змушений був описати всі основні сфери суспільства (виробництво, культуру, дозвілля, фінанси) з погляду мережевої теорії як нової парадигми суспільства.

Мережеві ефекти в різних сферах життя проявляються порізному, але особливо вони помітні на фінансових ринках, ринках праці, в корпораціях, системах обміну інформації. Найпомітнішим мережевим ефектом є глобалізація як нова якість світу. Мережеві комунікаційні технології «стискають простір», скорочують час і поглиблюють взаємозалежність світу.

Зміна соціальності є зміною життя людей. Сьогодні кожна людина прив'язана до телебачення, комп'ютера, мобільного телефону. Її повсякденне життя охоплене різними контактами (міжіндивідуальними і діловими). Контакти через електронну пошту, СМС-повідомлення операціоналізуються, стають швидкими, миттєвими, швидкоплинними. Людині доводиться переробляти щораз більший обсяг інформації, в неї виникають більше різнопланових завдань, вона більше переміщається, психологічно переобтяжується.

Мережеві інститути та мережеві підприємства як новий тип організацій здатні проектувати себе назовні і множитись клонуванням. Вони доповнюють, а інколи витісняють технологію індустріального суспільства як ієрархізовану структуру влади-підкорення, де інформація переміщалась по вертикалі. Тепер інформація переміщається більше по горизонталі. Принцип горизонтально-мережевих структур робить підприємство більш мобільним і гнучким, підприємства можна швидко реорганізовувати, здійснювати їх злиття та поглинання, працювати на відстані. Контури мереж набувають всі складові сфери суспільного життя – підприємства, школи, бібліотеки, театри, наукові організації, села, міста, держави. Зросла мережева активність капіталу, фінансового ринку. Нова мережева управлінська структура сприяє гнучкому і швидкому розподілу виробничих ланок в часі та просторі, переносячі трудомісткі процеси у країни з дешевою робочою силою, і інтелектуальні – в більш розвинуті країни.

Мережеві інформаційно-комунікативні технології виявили інформаційну сутність фінансового капіталу. Інформація розраховується, обмінюється, переміщається. Грошові трансакції в банківській системі є нічим іншим, як повідомленням і переміщенням інформації. Гроші набули, крім універсальної влади, ще й мобільність, конвертованість у різні види фінансового капіталу. В основі мережевого суспільства лежать фінансові трансакції, які легко перетворюю-

ються на інші соціальні дії. «В сучасному суспільстві мережу можна створити на основі будь-якого інструмента соціальної дії, здатного мати форму повідомлення та інформаційного потоку. Теорія груп інтересів повинна враховувати, що інтереси віднині легко артикулюються за допомогою інформаційних каналів. Ідеологія, релігія, творчість, освіта – всі сфери, що обслуговують культуру, – змушені міняти формати поширення, переходу від статичних книжних форм комунікації до мобільних інформаційно-комунікаційних форм» [4, 73].

Процес інформатизації змістився у сферу соціальних відносин і діяльності. Виробництво, обмін і поширення інформації виступають соціальними факторами, а інформаційна мережа стала найбільш адекватним і ефективним засобом суспільного функціонування. Посередником в людських і соціальних відносинах стає інформаційна соціальна мережа, яка доповнює такі традиційні посередники, як знаряддя і засоби виробництва.

Отже, мережеві комунікативно-інформаційні технології стали корисним і ефективним людським ресурсом, виробничим предметом, важливим елементом суспільної та індивідуальної діяльності, своєрідним індикатором багатства і благополуччя країни.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бурдые П.* Социальное пространство : поля и практики. – СПб., 2000.
2. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Философия эпохи постмодерна. – Минск, 1996.
3. *Кастельс М.* Галактика Интернет. Размышление об Интернете, бизнесе и обществе. – М., 2004.
4. *Назарчук А.В.* Сетевое общество и его философское осмысление // Вопросы философии. – 2008. – № 7. – С. 61–75.

Кудlach В. Вплив мережевих комунікативно-інформаційних технологій на трансформацію суспільства.

У статті досліджується вплив науково-технічних досягнень, зокрема, сучасних мережевих комунікативно-інформаційних технологій на формування сітьової організації суспільства. Мережа, як нова якість соціальної комунікації, трансформує інститути і практики сучасного суспільства, формує новий посткласичний підхід до аналізу суспільства. Мережева організація суспільного життя має певні переваги щодо попередніх форм організації (централізованих та ієрархічних структур). Вона більш мобільна,

децентралізована, гнучка, дещо змінює методи і способи управління. Мережі – більш рухливі і адаптивні форми організації, здатні зростати разом із своїм оточенням. В таких системах з багатьма розгалуженими вузлами, як точок перетину ліній зв'язку легше здійснюється координація. Нова техніка і технологія, втілені в практику суспільного та індивідуального життя, породжують нові соціальні явища та їх нові якості. Мережа стає основою просторової структури соціального життя. Сучасне суспільство вибудовується за моделями, що задаються технологіями системної інтеграції процесів обробки і передачі інформації.

Ключові слова: мережне суспільство, науково-технічні досягнення, комунікативно-інформаційні технології, трансформація суспільства, синергетичний зв'язок комунікацій.

Кудлач В. Влияние сетевых коммуникативно-информационных технологий на трансформацию общества.

В статье исследуется влияние научно-технических достижений, в частности, современных сетевых коммуникативно-информационных технологий на формирование сетевой организации общества. Сеть как новое качество социальной коммуникации трансформирует институты и практики современного общества, формирует новый, постклассический, подход к анализу общества. Сетевая организация общественной жизни имеет определенные преимущества по сравнению с предыдущими формами организации (централизованными и иерархическими структурами). Она более мобильна, децентрализована, гибкая и несколько изменяет методы и способы управления. Сети – более подвижные и адаптивные формы организации, способные расти вместе со своим окружением. В таких системах с множеством разветвленных узлов как точек пересечения линий связи легче осуществляется координация. Новая техника и технология, воплощенные в практику общественной и индивидуальной жизни, порождают новые социальные явления и их новые качества. Сеть становится основой пространственной структуры социальной жизни. Современное общество выстраивается по моделям, задаваемые технологиями системной интеграции процессов обработки и передачи информации.

Ключевые слова: сетевое общество, научно-технические достижения, коммуникативно-информационные технологии, трансформация общества, синергетическая связь коммуникаций.

Kudlach V. The impact of network communication and information technologies on the transformation of the society.

This paper examines the impact of scientific and technological revolution, particularly cross-border communicative and modern information technologies, on the creation of the network society organization. Network as a new quality of social communication transforms the institutions and practices

of modern society by creating a new post-classical approach to the analysis of the society. Networked organization of social life has several advantages relative to previous forms of organization (centralized and hierarchical structures). It is more mobile, decentralized, flexible and slightly modifies the methods and techniques of management. Networks are more agile and responsive to the forms of organization that can grow along with their environment, are easily coordinated systems with multiple branching nodes as points of intersecting lines. New equipment and technology embodied in the practice of social and individual life give rise to new social phenomena and their new properties. A network is the basis of the spatial structure of social life. Networked communicative and information technologies have become useful and effective as a human resource production, a produced subject, an important element of social and individual activity, an indicator of wealth and prosperity. Modern society is built on a model set by a technology system integration of processing and transmitting data. Human communication is increasingly covered by a network of technical standards that mediate all social interaction through which a person enters the networked model.

Key words: network society, scientific and technical accomplishments, communicative and information technologies, transformation of the society, synergic connection between communications.

*М.І.Хилько,
доктор філософських наук,
професор кафедри політології
КНУ імені Тараса Шевченка*

КЛАСИФІКАЦІЯ ПРІОРИТЕТІВ ПОЛІТИКИ ЕКОБЕЗПЕЧНОГО РОЗВИТКУ

Зважаючи на велику різноманітність екологічних проблем, суспільство змушене встановлювати черговість їх вирішення і відповідно – вкладення коштів. Виходячи з низької якості природних екосистем України, необхідності значних витрат на природоохоронні програми в умовах тотальної соціально-економічної кризи, визначення пріоритетних напрямків для відпрацювання реалістичних, ефективних і економічно вигідних рішень є справою необхідною.

Сподівання на «рятівний для природи» соціалістичний лад, який визнає навколишнє середовище суспільним надбанням, не виправдались. Природні ресурси виявились у розпорядженні відомств, безвідповідальних чиновників. Це призвело до небувалих екологічних втрат. Але і приватна власність на природні багатства не обіцяє нічого хорошого. У цьому разі природа розглядається як засіб особистої наживи. «Просто власник зацікавлений у найповнішій з максимальною вигодою... експлуатації природних... трудових... інтелектуальних ресурсів. В принципі до такої системи експлуатації можуть прийти і відомства, і групи чиновників» [2, 33].

Сучасна могутня держава – США – з високим науково-технічним рівнем не уникла екологічних криз. Де в чому вона навіть перевершила інші країни, ставши одним з найбільш споживацьких суспільств. І якщо власні природні багатства США навчилися більш-менш зберігати, то робиться це значною мірою за рахунок інших регіонів планети. Взагалі для сучасного світу характерна своєрідна форма експлуатації – екологічна. «Слаборозвинуті країни змушені розраховуватися за економічну допомогу і природними ресурсами, і робочою силою, і здоров'ям громадян – внаслідок створення на їх території екологічно шкідливих виробництв (згадаймо хоча б катастрофу на хімічному заводі в індійському місті Бхопалі, яка забрала 2000 людських життів)» [2, 32].

Екологізація технологій, економія енергетичних та інших ре-

сурсів, утилізація відходів, екологічна освіта – подібні заходи дають змогу технічно розвинути державам пом'якшувати екологічну ситуацію. Але радикально оздоровити її, подолати загальну екологічну кризу сучасної технічної цивілізації таким шляхом наврод чи вдасться.

При всій різноманітності сучасних політичних систем, соціально-економічних структур вони зберігають єдність, мабуть, у головному: залишаються суспільствами споживання, які виснажують і забруднюють середовище життя, біосферу і формують техногенну людину. Інакше і бути не може. Техніка «творює» природу і людину за своїм образом і подобою, перетворюючи останню з мети на засіб. Механічна система техніки покликана підпорядковувати і дедалі інтенсивніше експлуатувати навколишнє середовище, а ресурси біосфери досить обмежені, тоді як могутність і можливості техніки зростають практично безмежно. Отже, сучасна технічна цивілізація відрізняється від попередніх лише тим, що має унікальні можливості зруйнувати біосферу: або за лічені хвилини (атомна війна), або за кілька десятиліть (продовження екологічної експансії) [1, 88].

Надії на «безвідходну технологію» здаються малоімовірними, як і на вічні двигуни. При цьому не враховуються ні втрати матеріальної сировини, ні зайняті промисловістю і містами території, ні виснаження ґрунтів, ні теплове забруднення. Коротше кажучи, вчені – оптимісти і ентузіасти – навчилися робити підрахунки, які підтверджують їх думку, незважаючи на «реальність». А слід було б визнати: ми й досі не знаємо, як можна задовольнити зростаючі матеріальні потреби зростаючої кількості людей на Землі, не руйнуючи і не забруднюючи біосферу.

Отже, людство прямує до екологічної катастрофи? А вона, звичайно, не може не супроводжуватися загостренням міжнародної напруженості. Тобто становище справді здається вельми песимістичним, якщо не безнадійним. А коли обіцяють, що наука неодмінно знайде вихід з глухого кута, мимоволі згадується: у нашому столітті наука найбільш успішно знаходила немислимі раніше спроби масового знищення людей і, взагалі, живого на Землі. І все ж, без надії життя людини жакливе.

Виявляється, що характер взаємодії людини, суспільства, природи та наслідків цієї взаємодії багато в чому визначається системою обраних пріоритетів. Питання про пріоритети водночас і просте, і складне. Над цією проблемою давно вже працюють учені й

спеціалісти, проте єдності досягти їм поки що не вдалося.

Пріоритети визначаються за **метою**: 1) *пріоритет суспільства, ідеальної держави*; 2) *пріоритет особистості*; 3) *пріоритет природи перед суспільством і особистістю*; за **рівнями**: 1) *глобальні*; 2) *регіональні*; 3) *національно-державні*; **ситуаційні**: як *реакція на аварії, катастрофи, реальні чи ті, що насуваються*.

У недалекому соціалістичному минулому метою проголошувалася *побудова ідеальної держави*, якою вважали таку, де кожен громадянин тотожний у своїх інтересах і вчинках суспільному цілому. Людина в ній не є особистістю, не претендує на індивідуальну самоцінність і автономність у вчинках. Засобами для створення ідеального суспільства загального добродійства і справедливості виступали і кожна конкретна людина, і вся природа. В тій чи іншій формі така система пріоритетів дуже поширена. Початок вона бере від Платона і випробовувати її на собі довелося значній частині людства. У визначенні пріоритетів екологічної політики основну роль відіграють потреби суспільства, тобто вся сукупність установок, яку часто називають соціальним замовленням. Доцільність цих установок визначається соціально-економічною природою суспільства, характером панівного ладу і рівнем культури.

Нерідко практикується визначення пріоритетів з антропоцентристських позицій – людина понад усе. *Пріоритет особистості*, на благо якої, за ідеєю, повинна діяти держава, був дуже популярним у країнах ринкової економіки, а віднедавна – і в посткомуністичних країнах.

Здавалося б, такий принцип дуже привабливий, прогресивний. Залишається тільки навести «певний порядок» у розподілі заходів. Хіба благо особистості, кожної конкретної людини – не вища цінність? Адже реально існує, живе, радіючи і страждаючи, мислячи і люблячи, кожен з людей сам і помирає «особисто». Існування будь-яких організацій має виправдання лише тією мірою, якою вони здатні розкрити можливості і прагнення зробити життя кожного більш яскравим, повним, гідним і щасливим.

Такий підхід переконливий. Проте є у ньому одна слабка ланка, яка може стати дуже сумнівною. Вона проникнута обожнюванням людини як такої, як споживача і творця (заради споживання) матеріальних цінностей. Природа, що створила її як істоту тілесну і духовну, тепер зведена до становища байдужого, безглузого, бездуховного «середовища проживання». Вона в цьому контексті постає

мертвим космічним тілом в залякломому середовищі, в якому юрмища живих організмів. Серед них є примітивні, а є вищі створіння, покликані підкорювати і споживати все, що тільки їм доступне за допомогою технічних пристроїв, наукових розробок, організацій. Усе – в людині, все – для людини!

Це позиція підкорювача. То невже заради цього скороминушого і жалюгідного триумфу споживача творилася вся геологічна історія? Ні, безумовно, все це здійснювалося і здійснюється саме по собі, безвідносно до людини. Але сама людина покликана надати тілам і явищам природи смисл, охопити їх і освоїти спершу у своїй свідомості, а потім – у реальній дійсності. У цьому суть людини розумної, творящої. Тільки от виникає сумнів: як і коли все це може реалізуватися, коли вже зараз поширюється глобальна екологічна криза, вихід з якої не знайдений навіть умоглядно. Сподіватися на краще не варто, адже з такою надією стільки знищено людей і загублено тварин і рослин, що пора вже навчитися відрізняти ілюзії від реальності і оцінити страшну небезпеку навіть для нинішніх, а не тільки для майбутніх поколінь.

Відзначимо, що антропоцентристські настрої дуже стійкі, і кинутий поборникам охорони природи докір – «про людину забули» – знайде співчуття в будь-якій аудиторії. У спаплюженому варіанті природа взагалі не згадується, оскільки, виходить, оберігати треба не природу, а «навколишнє середовище» [3, 16].

Не доводиться сперечатися, що вся природоохоронна діяльність так чи інакше стосується інтересів людини. Але в чому вони, ці інтереси? Будь-яка людина зацікавлена в тому, щоб дихати чистим повітрям, мати зручне житло, достатнє харчування і медичну допомогу. Та чи сприяє всьому цьому, скажімо, знищення тропічних лісів, які постачають атмосфері кисень і деревина яких іде, зокрема, на шикарні кабінети політичних лідерів (згадаймо епізод з опорядженням махагонієвим деревом кабінету М. Тетчер, що набув широкого розголосу)? Чи в інтересах людини було пустити на зрошення води, що жилили Арал, і, зрештою, поставити під загрозу життя десятків мільйонів людей? А скількох лікарських препаратів недорахуються наші потомки в результаті втрати біологічної різноманітності?

Отже, будь-який вплив на природне середовище викликає відповідну реакцію, яка в більшості випадків стає несприятливою для людини. При цьому захворювання, пов'язані з забрудненням середовища, – лише надводна частина айсберга. Більш суттєві впливи

техногенних чинників, які поволі перебудовують генофонд людської популяції. І, нарешті, «у людини є потреба не тільки в матеріальному, а й духовному комфорті. Потрібна ґрунтовна... ідеологічна обробка для того, щоб зі спокійною совістю спостерігати загибель природи» [3, 16–17].

Нерідко в системі пріоритетів *сама природа визнається найвищою цінністю буття*. Кожна конкретна особистість, будь-яке товариство, суспільство і все людство вважаються одним із засобів саморозвитку біосфери, галактики, космосу. Суть, кожної людини і всього людства визначається ступенем причетності до цих або їм подібних систем.

Такі пріоритети відповідають багатьом, якщо не всім, регіональним ідеологіям, які визнають над людиною владу, велич природи або надрозум Всевишнього. Релігійні ідеї, навіть найфантастичніші, відображують у своєрідній формі досвід спілкування з природою сотень поколінь, різних племен і народів. І якщо виникне можливість поєднати його з висновками наукових досліджень, досвідом технічної цивілізації, подібний синтез розумно вважати наближеним до об'єктивної реальності. (Хоча зберігаються традиції відступу від неї або в ілюзорні світи фантастичних домислів, або в безплідну схоластику наукових схематизацій) [2, 35].

Як відомо, в усіх племенах, навіть з найпримітивнішою матеріальною культурою, існували міфологічні, а пізніше – релігійні погляди та мистецтво. Чудові твори мистецтва, зокрема, малюнки, кроманьйонських мисливців (близько 20–30 тисячоліть тому). Така рання поява релігії та мистецтва свідчить, що це були не «надмірності розуму й почуттів», а надійні засоби у боротьбі за існування. Те, що релігійні фантазії можуть допомогти орієнтуватися в реальному світі – це факт, підтверджений історією людства.

Пояснень цьому існує декілька. Нагадаємо, що єдність релігійних поглядів згуртовує групи людей (племена, етноси, народи), дає можливість раціонально (нехай навіть і на ірраціональній основі) координувати їх дії. А ще релігійний світогляд допомагає обирати стратегію поведінки за браком інформації.

Стратегія взаємодії з природою, що уявлялась як розумний, одухотворений партнер, визначалась культурою вірувань (релігія), емоцій (мистецтво) і міркувань (філософія). Це давало можливість створювати не лише матеріальні цінності, а й науку. А коли симбіоз науки з технікою показав свої можливості в «підкоренні природи»,

оволодінні її багатствами, взаємовідношення духовної і матеріальної культури принципово змінилися. Тепер уже виробництво матеріальних цінностей перетворилося на самоціль. Людина почала розглядати природу як сукупність мертвих і живих тіл, що пов'язані в механічну систему. Це – зліпок, бездушний лик – поза душею, свободою, любов'ю, життям, творенням [2, 36].

Справа ускладнюється принциповим неприйняттям ідеї одухотвореності земної природи, світобудови взагалі і утвердженням примату матеріальних цінностей над духовними, ідеології безпосереднього виробника речей – над ідеологією творця ідей. Звичайно, існують різні прийоми і технічні засоби, які зменшують шкідливі впливи на середовище проживання, сповільнюють темпи забруднення і руйнування біосфери. Але одного цього надто мало для докорінної зміни ситуації. «Адже не тільки природа, а й сама людина, людська особистість, мікрокосмос перетворюються з найвищої духовної цінності у звичайний засіб виробництва» [2, 36].

Ідея про пріоритет природи перед особистістю і суспільством у різних формах присутня не лише в релігійних системах, а й у деяких філософських і наукових вченнях. Наприклад, А. Швейцер проголосив етику благоговіння перед живим, а В. Вернадський створив основи вчення про біосферу, галузь життя, що має якості організму, а не задубілої механічної системи. І якщо дійсно в найближчі роки пошириться етика благоговіння перед життям чи, скажемо м'якше, – етика розумного егоїзму, то це може стати початком нової ери. Від євангелій, написаних людьми, час переходити до найвеличнішої євангелії Природи (М. Ломоносов).

Потрібно усвідомити і затвердити методом наукових доказів – наскільки це можливо – пріоритет природи, біосфери, життя: як верховенство цілого над частиною. Це не забуття людиною її потреб, не приниження її (бо принизливо виставляти її саме як пожадливого споживача матеріальних благ). Навпаки, усвідомлення причетності до вищого – на Землі й у Космосі – надає тлінному особистому існуванню смисл [4, 156].

Визнаючи примат природи на словах, що слід було б зробити для цього практично? Адже відомо, що які б світлі ідеали не сповідувала б людина, вони далеко не завжди зумовлюють правильні рішення, скажімо, щодо екологічних проблем. Так, цивілізація християнського середньовіччя Європи орієнтувалась на духовний світ людини, на високі моральні цінності, на визнання всемогутнього

Бога, а завершилась ця епоха надзвичайно глибокою кризою релігійних і філософських ідей, моральних устоїв, а також значною шкодою, завданою природі.

Певно, що в економіці повинен здобути визнання і *принцип екологічної рентабельності*. Суть його в тому, що будь-які проекти, галузі виробництва, окремі підприємства, технічні системи, народне господарство в цілому повинні оцінюватися, зокрема, враховуючи ті екологічні зміни, які вони вносять у навколишнє середовище. Суспільству потрібен не лише «економічний» прибуток, який обчислюється у грошах, а реальний прибуток природи, або, інакше, економія природи.

Це означає – навчання у природи і прагнення продовжувати і розвивати саме її. Затоплюючи родючі землі, знищуючи ліси або моря, створюючи пустирі і т. ін., ми зменшуємо активність природних процесів, придушуємо життя, різко знижуємо біологічну продуктивність землі й акваторій, спрощуємо природні екосистеми. Отже, ми діємо всупереч законам розвитку біосфери, еволюції живих організмів. Коли на місці лісу виникає промрайон, це неприпустима втрата, бо екологічно нерентабельна, навіть якщо продукція цього підприємства і даватиме великі грошові прибутки [4, 157].

Будь-яка техніка і будь-яка технологія повинні бути максимально екологічними. Для найбільш небезпечних і «брудних» виробництв доцільно використовувати підземні порожнини: шахти, печери, покинуті гірські виробки. Пуста порода має перероблятися з користю або закладатися у відпрацьовані порожнини і т. ін.

Як же так: забути про власні потреби і обслуговувати природу, коли нам потрібно дедалі більше енергії, сировини, води, матеріалів, продуктів, одягу?! А якщо поставити собі питання іншим чином: «А навіщо нам усі ці потужні потоки енергії, надшвидкісні види транспорту, надпотужні гігантські механізми, розкішні автомобілі й багато-багато чого? Чи зробило все це життя сучасної людини чистішим, більш гідним, радіснішим? Навряд чи. Нині людина більше працює на техніку, ніж техніка – на людину. Якщо раніше технічні системи можна було вважати додатком людини, то тепер здебільшого людина додаток техніки. Це обов'язкова плата за блага і зручності. Звідси урок, що, піклуючись про власний добробут і не зважаючи на потреби і принципи життя земної природи, ми дійшли до екологічної кризи. Судячи з усього, єдиний вихід з неї – рішуче змінити цей принцип: дбати про благо природи, яка

створила і забезпечила наше життя, не зважати на власні нестримно зростаючі матеріальні потреби [2, 38–39].

Проте люди не настільки високо духовні, щоб піклуватися, насамперед, про «благо» природи. Для цього потрібен високий культурний потенціал, глибокі знання і переконання. Але й цього мало. Треба звільнити людину від принизливого панування над нею її власних продуктів, від недоброякісної інформації.

Тільки вільна і сильна людина здатна підкоритись природі, старанно осягаючи її мудрість. Практично всі люди народжуються саме такими. Потрібні величезні зусилля, страшне викривлення буття, щоб перетворити їх на тупих обивателів, кар'єристів і т.ін. Сучасна людина надто приголомшена політизацією культури, вульгарністю, розвагами. *А потрібні їй, насамперед, знання, краса, милосердя, усе те, що називається цінностями духовними.* Тільки вони роблять її людиною розумною [2, 39].

Така класифікація пріоритетів, звичайно, досить умовна. Проте це не єдино можливий підхід. Система «людина – середовище» може розглядатися і в іншому плані з відповідною розстановкою пріоритетів. Наприклад, пріоритети можуть визначатись ситуативно як у випадку землетрусів, екологічної катастрофи, що примушує відволікати сили і засоби від інших проблем. Проте довготривалі пріоритети ґрунтуються на наших уявленнях про природні й техногенні процеси та їх наслідки. Наприклад, викиди хлорфторвуглецю не привертали великої уваги до того часу, поки не виникло питання про їх участь у руйнуванні озонового шару. Таким чином, пріоритети залежать від наявного рівня знань [3, 17].

Пріоритети можуть відповідати просторово-часовим масштабам явищ. При цьому вищий рейтинг мають глобальні й необоротні процеси. Пріоритетність глобальних проблем зумовлена тим, що вони охоплюють усю біосферу, виявляються повсюдно, хоч, можливо, і з різною гостротою. Глобальні явища мають довготривалі, у багатьох випадках – необоротні наслідки. Глобальні кліматичні зміни мають циклічний характер, але повернення до початкового стану може відбуватися через сотні або тисячі років і ніколи не буде стовідсотковим за всіма параметрами. Кожен біологічний вид є унікальним продуктом еволюції, і втрата його має необоротний характер. Вирішення глобальних проблем потребує узгоджених дій, які будуть ефективними лише в тому разі, якщо людство відчує себе єдиним цілим і подолає вузькість національно-державного мислення.

На національному рівні нерідко виникають пріоритетні проблеми, пов'язані з географічними особливостями країни і спеціалізацією економіки. Так, у країнах Близького Сходу на першому місці стоїть проблема водних ресурсів, у Бразилії – збереження тропічних лісів. Поряд з очевидними існують проблеми, для з'ясування і оцінки яких необхідний спеціальний аналіз із використанням методів оцінки стану природних комплексів і прогнозування їх розвитку. Це стосується і України. Тут чимало прихованих проблем, які можуть перетворитись у пріоритетні найближчим часом. Одна з головних проблем полягає у перегляді суспільних позицій щодо природи на всіх рівнях, від найвищих законодавчих органів до неурядових організацій і окремих громадян.

Розглянемо специфіку пріоритетів екологічно безпечного розвитку на глобальному, регіональному і національно-державному рівнях.

Глобальні екологічні проблеми – це складний комплекс проблем природного і антропогенного походження, що динамічно змінюється. Багато з них становлять реальні екологічні загрози: зміна хімічного складу атмосфери і її наслідки (зростання концентрації «парникових газів» і глобальне потепління, закислення навколишнього середовища та інше забруднення природних прісних вод, океанів і прибережних акваторій); знеліснення й опустелювання, ерозія ґрунтів, втрата родючості земель; ризик, пов'язаний з біотехнологією; виробництво, перевезення і застосування токсичних речовин: до цього долучаються різні погляди в різних країнах на забезпечення здоров'я і безпеки людини, а також передача країнам, які розвиваються, небезпечних технологій, що створює загрози населенню і т. ін.

Г. Марчук і К. Кондратьєв визначають чотири категорії загроз, пов'язаних зі змінами в навколишньому середовищі: 1) безпосередні загрози існуванню людини (голод, хвороби, радіація та ін.); 2) загрози територіям (опустелювання, підвищення рівня океану, транскордонне перенесення забруднень, вилучання стоку рік країнами, розташованими у верхній течії рік та ін.); 3) загрози системам життєзабезпечення (сільському і рибному господарству, ресурсам прісної води, лісам і т. ін.); 4) загрози економічному розвитку (дефіцит природних ресурсів, нестабільність фінансової системи і ринків та ін.) [5, 12, 16].

Особливої уваги заслуговують глобальна динаміка народонаселення і сучасні тенденції розвитку, що реалізуються в умовах, коли рівень цін на енергоносії не стимулює розробки енергоекономічних і ресурсозберігальних (маловідхідних) технологій. Посилю-

ються демографічні контрасти між розвинутими країнами (спад чисельності і збільшення середнього віку населення) і країнами, що розвиваються (зростання чисельності і зменшення середнього віку населення). Процес індустріалізації, що має ключове значення для країн, які розвиваються, породжує значне зростання експлуатації ресурсів біосфери (це, насамперед, стосується вирубування лісів) і забруднення навколишнього середовища, що виявляється, зокрема, в зростанні концентрації «парникових газів» в атмосфері.

Переважання дешевої сировини як статті експорту з країн, що розвиваються, призводить до зростання їхнього боргу і ще більше посилює глобальну соціально-економічну напруженість. Сформувався складний вузол проблем глобальної безпеки, екологічні, соціально-економічні, політичні та інші аспекти яких виявились нероздільними. Прикладів, що ілюструють цей висновок, дуже багато: зміни клімату і їх вплив на сільське, водне і лісове господарство; кислотні дощі і деградація лісів; зменшення ресурсів і погіршення якості питної води; важко передбачувані наслідки зменшення біорізноманітності та ін. Всі ці процеси стимулюють нестабільність у регіональному і глобальному масштабах. При цьому стає очевидним, що проблеми національної безпеки можуть вирішуватися тільки в контексті глобальної безпеки на основі ефективного планетарного співробітництва. Того ж потребує і вирішення таких проблем, як розширення можливостей володіння ядерною зброєю, а також доступність хімічної й біологічної зброї [5, 16–17].

Запобігання цим загрозам ускладнюється рядом причин: 1) відсутністю достатньо репрезентативних даних спостережень, що характеризують реальні екологічні ситуації; 2) схематичністю імітаційних математичних моделей, призначених для відтворення (і прогнозу) процесів, що відбуваються в природі; 3) фінансовими і науково-технічними можливостями; 4) відсутністю обґрунтованих пріоритетних цілей, черговістю (за важливістю) вирішення цих дуже важливих і взаємопов'язаних проблем.

Важливим кроком в обґрунтуванні пріоритетів стало обговорення в Міжнародному інституті прикладного системного аналізу нового Проекту управління глобальною безпекою і ризиком [6, 212–220]. Виявилось, що це надзвичайно складна проблема. А тому не дивно, що виробити й узгодити конкретні пріоритети людству поки не вдалося. Ще одним важливим кроком у визначенні пріоритетів стала «Друга конференція ООН з навколишнього середовища і ро-

звітку» (КНСР–2), що відбулася 9–14 червня 1992 р. Вона визначила новий етап на шляху вирішення проблем глобальної екології.

Що ж до масштабів і політичного рівня КНСР–2, то їх безпрецедентність не викликає сумнівів. У Ріо-де-Жанейро зустрілись 114 глав держав, дипломати з 178 країн, представники 1600 неурядових організацій, величезна кількість журналістів. На Конференції було схвалено п'ять основних документів: «Декларація Ріо про навколишнє середовище і розвиток», «Порядок денний–21», який включав угоди про шляхи і засоби здійснення «Заяви про принципи управління, збереження і стійкого розвитку всіх типів лісів»; «Рамкова конвенція з проблеми змін клімату» і «Конвенція з біологічної різноманітності». Прикметно, що підписані 14 червня 1992 р. (в останній день конференції) «Декларація Ріо», «Порядок денний–21» і «Заява про принципи щодо лісів», визначені як документи, що не пов'язують будь-якими зобов'язаннями сторони, які їх підписали.

Заступник Генерального секретаря КНСР–2 Н.Десаї так сформулював основні результати роботи Конференції. Вона: 1) забезпечила сукупність угод між урядами, що ознаменувало значний прогрес міжнародного співробітництва з проблем розвитку і навколишнього середовища; 2) забезпечила прийняття угод на найвищому рівні і визнання проблеми усталеного розвитку як ключової в міжнародному дипломатичному порядку денному; 3) відкрила нові шляхи комунікацій і кооперації між офіційними і неофіційними організаціями, які докладають зусиль для вирішення проблем розвитку і навколишнього середовища; 4) привела до суттєвого зростання поінформованості людей про те, що стосується проблем, які обговорювались на конференції [7, 19].

Найбільшим досягненням Конференції був сам процес визнання того факту, що проблеми навколишнього середовища і розвитку вже більше не можуть розглядатися окремо і що *проблема стійкого екологічного розвитку є однією з найважливіших*. КНСР–2 переконливо продемонструвала органічний взаємозв'язок проблем злиднів і слабого рівня розвитку з екологічними проблемами, як і з умовами (рівнем) життя Півночі (порівняно з Півднем). Споживання енергії і клімат, торгівля тропічною деревиною, проблеми злиднів, зростання населення і опустелювання – всі ці аспекти глобальної і регіональної екології привернули увагу в таких масштабах, які раніше були недосяжними. Важливе значення мало проведення в Ріо паралельного КНСР–2 «Глобального форуму»

при підтримці великої кількості неурядових організацій (близько 9000 організацій, 29 тис. учасників і 450 тис. відвідувачів, приблизно 1000 засідань і заходів різного типу).

Концепція сталого розвитку знову стала центром уваги політиків світу на новому саміті під егідою ООН, який відбувся восени 2002 року – на цей раз у Йоганнесбурзі (ПАР). Продовжуючи традиції самітів, що відбулися за тридцять і десять років до того, відповідно, у Стокгольмі та Ріо-де-Жанейро, учасники Йоганнесбурзької конференції обговорили проблеми навколишнього середовища та можливі шляхи відповідей на ці проблеми. Були прийняті нові нормативні документи, зокрема «Йоганнесбурзька декларація по сталому розвитку» (04.09.2002) та «Йоганнесбурзький план впровадження» (05.09.2002).

Згідно з цими важливими документами Україна випрацювала свої пріоритети, які включають такі положення:

- утвердження екологічної політики як інтегрованого чинника соціально-економічного розвитку держави, з метою переходу до екологічно збалансованого розвитку;
- формування і впровадження екологічно збалансованої системи природокористування, зміни нераціональних моделей виробництва і споживання, еколого-інноваційної модернізації економіки України;
- поліпшення екологічного стану річок, зокрема, басейну Дніпра, та якості питної води;
- стабілізація і поліпшення екологічної ситуації в містах та промислових центрах Донецько-Придніпровського регіону;
- охорона і сталий розвиток Карпат;
- запобігання забрудненню Чорного та Азовського морів, поліпшення їх екологічного стану;
- збереження біотичного та ландшафтного різноманіття, розвиток природно-заповідної справи;
- розширення і зміцнення мінерально-сировинного потенціалу держави, комплексного використання природних ресурсів;
- удосконалення системи задоволення потреб економіки, науки, освіти та оборони країни у геопросторовій інформації та картографічній продукції;
- реалізація заходів щодо зменшення негативного впливу глобальних екологічних проблем на стан екологічної безпеки країни, розширення участі України у міжнародному співробітництві;
- формування інформаційного простору щодо питань збереження навколишнього середовища, екополітики та сталого розвитку, сприян-

ня впровадженню системи безперервної екологічної освіти, активне залучення громадськості до вирішення екологічних проблем [8, 78].

Безумовно, це дуже важливі питання. І кожне з них може бути пріоритетним. Проте поки що вони – не більше, як побажання чи завдання. Пріоритетними вони стануть тільки тоді, коли під них буде розроблено комплексну програму. Зрозуміло також, що за всієї важливості цих питань дефіцит бюджету не дасть змоги вирішувати їх одночасно. Тому необхідно встановити черговість їх вирішення. Йдеться не про відкладання якихось екологічних програм на невідзначений строк, а про виважену розстановку пріоритетів, які, до речі, кочують щорічно в документах Міністерства, починаючи з 1994 р.

Але цього недостатньо. Треба йти далі – конкретизувати їх, наповнити відповідним змістом, окреслити поетапно, забезпечити науковими, матеріальними і фінансовими ресурсами. Зокрема, хоч у сфері охорони природи задіяні великі сили і заходи, її концептуальні основи залишаються не досить чіткими. І коли вважають, що для проведення політики екологічно безпечного розвитку потрібна лише добра воля громадян і органів влади, то це – лише умова. Умова необхідна, але недостатня. Наряду з нею потрібні спеціальні знання, які дають змогу орієнтуватися в усій різноманітності природоохоронних проблем, знаходити оптимальні рішення.

Охорона природи, таким чином, не може розглядатись як ізольовна і самодостатня галузь діяльності, вона безпосередньо входить в якості основного компонента в систему загальнолюдських пріоритетів. Цим визначається системний підхід до вирішення природоохоронних проблем, усунення їх уявної конфліктності щодо основних цілей розвитку і загальнолюдської системи цінностей [4, 182].

ЛІТЕРАТУРА

1. *Хилько М.І.* Екологізація політики. – К., 2004. – 344 с.
2. Экологическая альтернатива: Истоки беды. Знаки беды. – М., 1990. – 800 с.
3. *Красилов В.А.* Охрана природы: принципы, проблемы, приоритеты. – М., 1992. – 173 с.
4. *Хилько М.І.* Екологічна політика. – К., 1999. – 363 с.
5. Концептуальні виміри екологічної свідомості. – К., 2003. – 312 с.
6. *Кондратьев К.Я.* Глобальная безопасность и ее экологический компонент // Изв. Всес. географ. об-ва. – Т.122. – Вып.3. – 1990. – С.212–220.

7. Desai N. The outcome of Rio // Network'92. – 1992. – №18. – Р.19.
8. Національна доповідь України про гармонізацію життєдіяльності суспільства у навколишньому природному середовищі / Спеціальне видання до 5-ї Всеєвропейської конференції міністрів навколишнього середовища «Довкілля для Європи». – К., 2003. – 128 с.

Хилько М.І. Класифікація пріоритетів політики екобезпечного розвитку.

Пріоритети політики екологічно безпечного розвитку розглядаються відповідно до просторово-часових масштабів. Це – глобальні, регіональні, національно-державні. Вони можуть бути довготривалі і ситуаційні. Така класифікація досить умовна, адже у більшості випадків все ще відсутні обґрунтовані пріоритетні цілі, черговість вирішення поставлених проблем, слабкість прогнозування і моделювання, фінансового забезпечення. І все ж екологічна загроза, що набирає оберти, вимагає обґрунтованих екологічних пріоритетів. Щодо цього пріоритетність стійкого екорозвитку – одна з найважливіших цілей, і зрив її реалізації прирікає людство на загибель.

Ключові слова: пріоритети, сталий розвиток, екобезпечний розвиток, екологічна криза, екологічні загрози.

Хилько Н.И. Классификация приоритетов политики экобезопасного развития.

Приоритеты политики экологически безопасного развития рассматриваются соответственно пространственно-временным масштабам. Это – глобальные, региональные, национально-государственные. Они могут быть долгосрочными и ситуационными. Указанная классификация довольно условная, так как в большинстве случаев все еще отсутствуют обоснованные приоритетные цели, очередность решения поставленных проблем, слабость прогнозирования и моделирования, финансового обеспечения. И все же экологическая угроза, набирающая обороты, требует обоснованных экологических приоритетов. В этом отношении приоритетность устойчивого экоразвития – одна из важнейших целей, и срыв ее реализации обрекает человечество на гибель.

Ключевые слова: приоритеты, устойчивое развитие, экобезопасное развитие, экологический кризис, экологические угрозы.

Khylo N.I. Classification ecosafety development policy priorities.

Policy priorities for environmentally sound development are dealt with spatio-temporal scales. It is – global, regional, national and state. They can be long acting and situational. This classification rather conditional, since in most cases, still no reasonable priorities, prioritize the importance of solving the

problems, the inadequacy of the environmental monitoring to obtain sufficient data bases, the weakness of forecasting and modeling, financial security. Yet nabirayuchaya turnover environmental threat requires sound environmental priorities. In this regard, the priority of sustainable eco-development – one of the most important goals and the failure to implement it dooms mankind to destruction.

Key words: priorities, sustainable development, environmental safety development, the environmental crisis, environmental threats.

*О.П.Дзьобань,
доктор філософських наук,
професор*

СУСПІЛЬНИЙ ІДЕАЛ: ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ АНТИЧНОГО РОЗУМІННЯ

Для сучасного етапу пошуків оптимальних форм суспільного буття важливим моментом є усвідомлення процесу становлення уявлень про ідеальний суспільний устрій в історії філософської думки.

Ідеал досконалого суспільства передбачає спосіб реалізації ідеального суспільства в цілому, спробу уявити такий устрій, в якому соціально-економічні, політичні та інші структури є досконалими не тільки самі по собі, а й у цілому. Тобто ідеал досконалого суспільства – це образ такого суспільного ладу, в якому досконалими є всі його складові.

Дослідження історично першого типу суспільного ідеалу і соціальних і гносеологічних умов виникнення моральних настанов означає і пошук відповідей на питання: коли і чому стає можливим і необхідним поява соціальних ідеалів?

Результати аналізу наукових джерел свідчать, що проблема становлення суспільного ідеалу не має однозначного, загальноприйнятого вирішення. Г.Гусєв зазначає, що «ідеали, мабуть, виникли лише на світанку рабовласницького суспільства, з відділенням розумової праці від фізичної, оскільки вони передбачають вже винятково високий ступінь абстракції у формуванні вищих домінуючих цілей усього життя людини, класу, суспільства» [1, 15].

Водночас переважна більшість дослідників [2; 3; 4] схиляється до думки, що ідеал виникає у тому випадку, якщо людина не задоволена існуючим суспільним життям, усвідомлює свою незадоволеність. Інтереси та цілі роду були інтересами і цілями кожного його члена, а, отже, й не виникало питання про суспільство, яке б найкращим чином сприяло задоволенню потреб особистості. Необхідність у цьому виникає тільки тоді, коли розкладаються родові відносини і вже не можуть забезпечити всім членам громади рівні можливості для відносного благополуччя, коли нерівність стає очевидною.

Думка про можливість існування суспільного устрою, відмінного від даного, може скластися лише на такому етапі історичного розвитку, коли сама суспільна практика сформувала вже кілька форм суспільної організації, які можуть бути протиставлені одна одній. Тому стає очевидним, що первісне суспільство було не в змозі висунути будь-які ідеали.

Таким чином, поява ідеалів стає можливою не раніше, ніж у рабовласницькому суспільстві, яке зароджується. Принаймні, до цього періоду належить виникнення першого з відомих науці ідеалів суспільного устрою – античного ідеалу «золотого століття». Тому *метою даної статті* є розгляд деяких характерних особливостей античного розуміння суспільного ідеалу.

Античній людині вся природа, весь космос уявлявся як єдине ціле, як щось живе, одухотворене (космоцентризм). Сама ж людина була лише річчю, знаряддям (цей погляд виникає як наслідок рабства, яке зароджувалося). Рабовласницьке суспільство, що зароджується, ще не знає особистості в різноманітних, індивідуальних проявах засвоєної нею духовної культури. Тут ще немає особистості в соціальному й історичному розумінні. Антична людина – це особистість «природна», тобто живе людське тіло. «Отже, тут тілесно-життєва стихія обґрунтовує себе саму. Вона сама для себе і мета, і засіб. Вона сама для себе і ідеал, і дійсність. Вона вся наскрізь «ідеальна» і наскрізь «реальна» [5, 60].

Реальна потреба у виникненні ідеалу суспільного устрою виникає в міру поглиблення майнової нерівності, посилення експлуатації. Так починається ідеалізація родового ладу, первіснообщинних відносин. Основні риси «золотого віку» визначаються інтересами грецьких хліборобів, ідеалізованими в ньому первіснообщинними відносинами.

Ідеал «золотого віку» – це образ цілісного, гармонійного буття, яке сучасники Гесіода вже втратили і яке уявляється сукупністю найзагальніших і тому гранично стійких рис. Очевидно, що саме ці властивості античного ідеалу багато в чому визначили його вплив на формування наступних ідеалів, соціально-політичних теорій. Звичайно, найбільшу роль ідеал «золотого віку» відіграв у створенні інших, більш пізніх ідеалів античного суспільства.

Суспільна думка Стародавньої Греції, що досягла до того часу свого розквіту, не містила ізольованих, не пов'язаних один з одним ідеологічних утворень, породжених різними соціальними групами.

Вона, скоріше, була єдиним цілим, в якому різні уявлення про досконалу державу, тотожну в античній свідомості суспільству, перепліталися між собою, взаємно впливали один на одного. У робовласницькому суспільстві проблема належного державного устрою вперше гостро була поставлена софістами, раціоналізм і утилітаризм яких привів до поширення товарних відносин навіть на сферу освіти.

Засновник цієї школи – Протагор, – висуваючи своє знамените положення «людина є міра всіх речей», запропонував не тільки основний принцип теорії пізнання, а й фундаментальний критерій ціннісного ставлення до всіх суспільних явищ. До того мірою всього соціального була держава і її закони, а єдність індивіда й держави будувалася на підпорядкуванні інтересів самого життя індивіда полісу. Тепер же виникло принципово нове вирішення проблеми взаємовідносин особистості й суспільства – їх примітивна взаємодія, заснована на підпорядкуванні людини суспільству, виявилась розірваною, щоправда, поки що тільки теоретично.

Одні (Гіппій, Антифонт, Каллікл та ін.) вважали, що цивілізація є насильством над людиною, що приписи законів є довільними (штучними), веління ж природи є необхідними [6]. Ці погляди безпосередньо опираються на традицію ідеалу «золотого віку», тому зміни в суспільному житті тлумачаться як процес поступової деградації суспільства. Послідовно реалізуючи свої вихідні посилення, ця група софістів доходить вкрай індивідуалістичних висновків. Якщо держава суперечить природі, якщо закони створені для користі небагатьох, значить «право – сила», сильніший повинен правити, а слабкий підкорятися. Цей логічно виведений крайній індивідуалізм не мав під собою будь-якої реальної соціальної бази і був відкинутий навіть багатьма софістами.

Така сама доля спіткала і інший, «передчасний», висновок софістів – думку про первинну рівність усіх людей, засновану на їх природній основі й спорідненості.

Таким чином, виникнувши як логічний висновок з ідеалу «золотого віку», ідея загальної рівності стає елементом свідомості певної соціальної групи, впливає на її діяльність. Вкрай індивідуалістичні ідеї софістів були малопривабливими для більшості мислителів усіх часів, проте, поширюючись в Афінах, вони підривали полісу ідеологію і, безсумнівно, сприяли активізації прогресивної приватнопідприємницької діяльності.

Інша група софістів (Протагор, Лікофонт, Фразімах та ін.) у своїх

поглядах виявилася більш раціоналістичною. Із загальної тези про відносність законів, вони зробили позитивний висновок: потрібно встановлювати закони, корисні людям, які відповідали б взаємній справедливості й чеснотам [5; 6]. Ця ідея вилилася у прообраз теорії «суспільного договору», в якому держава уявляється зборами рівноправних громадян, які взаємно забезпечують свою безпеку й обмежують природну свободу.

Сократ вже розуміє, що людина не може жити поза суспільством. Як зазначає Е.Фролов, для Сократа абсолютно безсумнівним був тісний зв'язок між моральною досконалістю і щастям, а щастя людини, що досягається на шляху доброчесності, немислиме без благополуччя суспільства [7]. Але і людина, «мудрець», гідний такого суспільства, в якому панують справедливі за своєю природою закони.

З цього фундаментального положення Сократ робить висновок: розумною державою повинні керувати мудреці. Таким чином, на місце родової аристократії висувається аристократія духу. Попередньо зазначимо, що ідея держави, керованої мудрецями, стане одним з наріжних каменів утопічного ідеалу Платона і потім зіграє свою роль у формуванні політичних поглядів Арістотеля.

Як стверджує В.Нерсисянц, «у плані теоретичному сократівський ідеал був спробою сформулювати ідеально-розумну державу, а щодо практичної політики він був спрямований на утвердження принципу компетенції у полісному управлінні» [8, 128]. Розуміючи, що в демократичних Афінах не існує ідеальної касти мудреців, Сократ знижує модальність своїх вимог і висуває тезу про необхідність удосконалення існуючого ладу за рахунок підвищення компетентності правителів.

Ідеї прогресивності розвитку суспільства висловлювали Платон і Фукідид, але вони простежували цей розвиток лише до певної межі (Платон – до епохи, що передувала Солону, Фукідид – до часу Перикла), тобто поки прогресивний розвиток суспільства відповідав інтересам тих груп, до яких вони належали.

Проблемі ідеальної держави присвячені й твори Платона «Держава», «Політик», «Закони». Платон висуває ідею жорсткого поділу громадян на три класи: працівників, воїнів і правителів. Цей поділ Платон обґрунтовує різноманітністю потреб і необхідністю поділу праці. Але, як зауважує В. Асмус, «для Платона надзвичайно характерно, що значення поділу праці у суспільстві він розглядає не з точки зору працівника, що виробляє продукт, а винятково

з точки зору споживачів, що належать в грецькому полісі до класу рабовласників» [9].

Простежуючи загальні закономірності розвитку ідеалу, відзначимо, що в «ідеальній державі» Платона з його суворою, навіть дріб'язковою регламентацією «не лише робітники нагадують рабів, а й члени вищих класів не знають повної і справжньої свободи. Суб'єктом свободи і вищої досконалості виявляється у Платона не окрема особистість і навіть не окремий клас, а тільки все суспільство, тільки держава в цілому» [10, 178]. Проблема співвідношення особистості й суспільства (під яким у даному випадку розуміється грецький поліс) вирішується у Платона на користь суспільства, що є характерним для ідеалів традиційного суспільства.

Ідеал Платона має, безсумнівно, політичний характер, оскільки в центрі його уваги стоять питання держави, класів, політичної влади, прав, обов'язків тощо.

Двоїстість позиції Платона по відношенню до рабства, ідеалізація ним перехідних суспільних відносин, спрямованість його ідеалу до «золотого віку» визначили широкий вплив його поглядів на подальший розвиток розуміння суспільного ідеалу (проекти Егемера, Гіпподама; ідеали ієрархічного феодального суспільства; утопічна теорія Т. Кампанелли; ідеал просвітників тощо).

Якщо ідеал Платона – це ідеал рабовласницького суспільства, яке утверджується, то ідеал Арістотеля породжений інтересами міцно утвердженого рабства. Це ідеал зрілих відносин позаекономічного примушення до праці.

Смисл досконалого, ідеального життя Арістотель вбачає у досягненні блаженства, що розуміється як сократівське споглядальне осягнення істини. І хоча ця мета повною мірою досяжна лише для богів, людина також повинна до неї прагнути.

Запозичуючи у Сократа етичний ідеал, Арістотель розробляє проблеми становлення і змісту ідеалу і тим самим робить свій внесок у наукове розуміння його сутності. Арістотель пропонує розглядати ідеал як кінцеву мету, яка не може служити засобом для чого б то не було. Усі інші, кажучи сучасною мовою, елементи соціальної дійсності, прямо або опосередковано служать її досягненню. Кінцева мета, за Арістотелем, – це і «блаженство», і «дозвілля».

Хоча сам Арістотель ніде про це прямо не пише, але «дозвілля» є, по суті справи, однією із знаменитих арістотелівських вільних від конкретного змісту, загальних, незмінних, вічних форм, у даному

випадку – формою життєдіяльності рабовласника. Арістотель наповнює цю форму «блаженством», тобто споглядальним знанням, і іншого змісту для неї не мислить. Але пізніше, в інших умовах, вона змогла увібрати в себе і «чуттєвість» Епікура і стоїцизм Сенеки.

Шляхом логічних побудов Арістотель зводить «блаженство» на вершину створеної ним піраміди цілей і засобів і намагається осмислити всю досить складну систему економічних, соціальних і політичних відносин сучасного йому суспільства з погляду їх підпорядкованості цьому ідеалу, а також перетворити їх в ієрархію. До сфери економіки належать проблеми власності, багатства і самого рабства, і Арістотель, відповідно до свого розуміння ідеалу, поміщає їх на нижчий рівень соціальної піраміди. Але, маючи ці елементи в основі піраміди цілей і засобів, Арістотель дає їм однозначне класове тлумачення: раб – це одушевлений інструмент, це двигун, який приводить до руху всі інші інструменти.

На протигагу Платону Арістотель не мислить ідеальне суспільство без приватної власності. Якщо в реальному, сучасному йому, суспільстві приватна власність сприяє кращій організації господарства, то в досконалій державі її значення зростає ще більше, адже кожен буде з ретельністю ставитися до того, що йому належить. Відносно багатства Арістотель дотримується «середини», яка близька до демокритівської «міри». Заклик Арістотеля до поміркованості у багатстві впливає і з його розуміння діалектики цілі і засобів і, можливо, із зумовленості його поглядів соціальним походженням. Накопичення не повинно ставати для рабовласника самоціллю, оскільки у цьому випадку він обмежує, збіднює себе як споживача.

Наступним за економікою рівнем в арістотелівській піраміді є політика. Як сім'я і селища підпорядковані державі, так і економіка підпорядкована політиці. Політика і держава покликані зберегти той суспільний стан, за якого панівний клас може вести «благі життя», тобто існувати як істинно панівний клас. В основі всіх катаклізмів лежать полярність інтересів, суперечність між багатими й бідними.

Арістотель пропонує поставити на чолі держави «середній клас», який, природно, є рабовласницьким. Про рабів, як таких, що належать до сфери економіки, взагалі не йдеться, вони служать лише п'єдесталом цього суспільства. Ремісники, торговці, землероби, у яких немає «дозвілля» і яким властива «низовина інтересів», незважаючи на свою присутність в ідеальному суспільстві не входять у

його соціальну структуру. У вирішенні проблеми взаємовідносин між особистістю й суспільством, Арістотель йде за Сократом. Його ідеал – індивідуалістичний, оскільки споглядальне пізнання істини – це доля індивідів. Арістотель заперечує аскетичний, казармений спосіб життя платонівської держави і вважає, що люди повинні керуватися у своїх вчинках егоїзмом, стримуванням мірою.

Арістотель остаточно позбавляється впливу міфологічної форми попереднього суспільного ідеалу і дає своєму ідеалу чисто раціональне обґрунтування. На його думку, ідеальна держава може бути створена шляхом перебудови однієї з реально існуючих сучасних йому держав. І в цьому розумінні арістотелівський ідеал є цілком оптимістичним.

Арістотелівським ідеалом завершується період еллінізму у розвитку уявлень про ідеальне суспільство. Приблизно до кінця IV ст. до н.е. в економічному, соціальному й політичному житті Давньої Греції починаються процеси, які позначилися і на формуванні рис майбутнього суспільного ідеалу, і на змісті ідеалу рабовласників.

У формуванні елліністичного світогляду певну роль відіграла і та обставина, що на практиці ідеали Платона й Арістотеля залишилися нереалізованими. Грецька філософія, яка зросла на полісному ґрунті, в період остаточного розкладання полісної організації не могла дати позитивної відповіді на питання про належний суспільний устрій, політичні питання у цей період практично зникають з її проблематики. «Філософія починає цікавитися не стільки світом, скільки долею у ньому людини, не стільки загадками космосу, скільки спробою знайти спосіб, який у суперечностях і бурях життя дав можливість людині знайти таке потрібне їй і бажане заспокоєння» [10, 424].

Криза і аристократичної, і демократичної форм правління, завоювання Греції Македонською монархією, а потім Римом істотно вплинули на світогляд прогресивних соціальних верств, стали однією з причин деполітизації суспільної свідомості. Населення Давньої Греції та особливо Афін, що протягом декількох століть пожинало плоди успішних загарбницьких війн, тепер саме виявилось об'єктом поневолення і потребувало нових суспільних орієнтирів. Завдання їх опрацювання взяли на себе дві філософські школи, які практично одночасно виникли й паралельно розвивалися – епікуреїзм і стоїцизм.

Епікур вважав, що для людини як чуттєвої істоти вищим благом

є «блаженство», що розуміється як задоволення, насамперед, як відсутність страждань, уміння їх уникати. Епікур стверджує це з усією впевненістю: «Коли ми говоримо, що задоволення є кінцевою метою, то ми розуміємо не задоволення розпусників і не задоволення, що полягає в чуттєвій насолоді, як думає дехто, хто не знає, або не погоджується, або неправильно розуміє, але ми розуміємо свободу від тілесних страждань і душевних тривог» [Цит. за: 11, 131].

Цей перший орієнтир для представника демосу, який втратив віру у свої колишні орієнтири, цей етичний принцип є цілком інверсивним і в цьому розумінні індивідуалістичним. Блаженство індивіда залежить, передусім, від його особистої поведінки. «Усе об'єктивне для особистості стало тепер зовнішнім, і пізнає вона його тепер тільки крізь призму своїх внутрішніх переживань» [5, 118].

Таку саму спрямованість має і другий орієнтир, що висувається Епікуром, – «живи непомітно». Детально цей принцип обґрунтовується у римській школі епікуреїзму, у творчості Тіта Лукреція Кара [11].

Якщо врахувати, що вчення Епікура і вчення його римських послідовників виникають у кризові, смутні часи античної історії, то напрашується висновок, що життєві принципи, які пропонувалися Епікуром, якнайкраще відповідали світогляду тих ремісничих і торговельних кіл, для яких головним «задоволенням» була можливість якщо не уникнути страждань, то хоча б суб'єктивно притупити їх гостроту.

Дійсні творці «епікурівського» ідеалу не замислювалися над проблемою перебудови існуючого суспільства, не виробляли уявлень про досконалий стан суспільства, в якому їх ідеал міг би бути реалізований найбільш повно. «Кінцева» мета повсякденно здійснювалася на практиці. Тому реальне рабовласницьке суспільство виявляється ідеальним для досягнення цієї мети. Виникла унікальна ситуація пояснюється тією обставиною, що висунуті суспільною думкою ідеї в результаті свідомої підміни понять виявилися ніби в руслі корінних інтересів панівного класу. Все це дає підстави стверджувати, що форма рабовласницького ідеалу не містить у собі програми зміни суспільства і не є ідеалом суспільного устрою в точному розумінні слова.

На протигагу епікурейцям стоїки вважали, що процес деградації суспільства почався вже давно. Ідеальне суспільство, на їхню думку, існувало в «золотий вік». З волі неблаганної долі це суспільство поступово деградує, і з цим, вважали стоїки, люди повинні змири-

тися. Тому, їх етична концепція являє собою ще одну форму світоглядного пристосування демократичних верств елліністичного і, насамперед, римського світу, який розкладається, до існуючих суспільних відносин. Проповідувані стоїками життєві установки логічно виводяться з постулату про єдність світу, природи. Мета всіх живих істот – жити в гармонії з природою. Людина повинна жити у злагоді з Логосом, у якому природа досягає своєї досконалості і який править світом. Вища мета життя – безтурботність, або «ата-раксія», може бути досягнута тільки в результаті життя згідно з чеснотами – життя розумного, узгодженого з природою.

Використовуючи аристотелівське уявлення про кінцеву мету, стоїки проголошують звільнення людини від зовнішніх речей. Джерело кінцевої мети, чесноти, містяться всередині людини, в її розумі. Зовнішні речі, навіть якщо вони належать до розряду «належних» (тобто відповідні матеріальним потребам, найпростіший природі), є лише засобами досягнення кінцевої мети. Мудрець, що розуміє їх справжнє значення, ніколи не опиниться в підпорядкуванні у них. Він добровільно приймає все, що відбувається у світі як необхідне, неминуче. «Велич душі – це знання або самовладання, що дає змогу бути вище всього, що з тобою відбувається, як доброго, так і поганого» [12, 297]. В умовах суспільних суперечностей, що дедалі більше загострювались, стоїки вбачають єдиний вихід у моральному вдосконаленні індивіда, в його зовнішньому підпорядкуванні дійсності і в суб'єктивному звільненні від неї.

Уявлення Ціцерона про належний стан суспільства за своїм масштабом, за ступенем опрацюваності й деталізації стоять в одному ряду з ідеалами суспільного устрою Платона й Арістотеля. Але сам Ціцерон вбачає відмінність своєї концепції найкращої держави від платонівського ідеалу у тому, що вона реально здійсненна і вже існувала у формі сенатської республіки. Найкращою, на думку Ціцерона, є змішана форма державності, оскільки «бажано, щоб у державі було щось видатне й царське, щоб одна частина влади була приділена і вручена авторитету провідних людей, а деякі частки були надані думці й волі народу» [13, 69]. Такий державі відповідає ідеальний громадянин, мудрість якого полягає не у відстороненості від суспільного життя (як радили епікурейці), а в діяльності на благо суспільства, в наданні допомоги людям, що постраждали від несправедливості, перша вимога якої полягає в тому, щоб ніхто нікому не шкодив, оскільки всі люди – громадяни одного граду.

Уявлення Ціцерона про належний стан суспільства здійснили великий вплив на формування ідеалів Августина Блаженного і представників епохи Відродження, на суспільну думку епохи Просвітництва. Але в сучасній йому Римській імперії, в міру її занепаду, наростала загальна апатія й деморалізація. Сенека, Марк Аврелій та інші створюють останній рабовласницький ідеал, в якому на місце «задоволення» поставлена «чеснота», тобто безтурботне, відчужене від зовнішнього світу і водночас покірне йому життя індивіда. Стоїки, як і епікурейці, не дають розгорнутого уявлення про ідеальне суспільство. Суспільне життя як частина природи управляється непорушним законом і не може бути довільно змінене за бажанням людей. Тому, вироблення планів перебудови суспільства суперечило б самим основам стоїчної філософії. Втім, стоїки не зневажають політичної проблематики – мудрець «повинен брати участь у громадських справах».

Виходячи з принципу єдності природи, стоїки розглядали всіх людей як членів світового цілого. На їхню думку, всі люди рівні від природи, і чеснота не є вродженою якістю. Будь-яка людина може її досягти в результаті навчання і практичних вправ. У Римській імперії, що стоїть на порозі свого занепаду, громадські низи вбирали ці ідеї і стихійно виробляли на їх основі той принцип абстрактної рівності, який в ілюзорній формі увійшов в ранньохристиянський суспільний ідеал.

Послідовно проводячи свої ідеї, стоїки проголосили і рівність між вільними і рабами. Але це рівність – рівність перед Логосом, по відношенню до якого всі люди, в кінцевому рахунку, раби. Вільним є тільки розум людини, причетний до Логосу.

Політичним ідеалом земних (малих) держав Сенека, наприклад, вважав імперію, обмежену сенатом. Але справжньою державою для мудреця є держава, яка керується Логосом і об'єднує всі «малі держави». Таким чином, стоїцизм створює модель держави, яка, по суті своїй, є вже досить близькою до «царства божого» раннього християнства.

Отже уявлення про необхідність формування поняття ідеалу виникають у суспільстві з появою приватної власності, тобто з розшаруванням суспільства на класи. Питання про ідеальну соціальну організацію завжди було предметом суперечок і дискусій серед найбільш впливових філософів минулого. Вирішення цього питання залежало від тих історичних умов і соціально-моральних позицій,

в яких перебував той чи інший автор. З поглибленням і загостренням державної кризи вектор вирішення питання про суспільний ідеал від пріоритету державності повертався, власне, до людини, тобто до пріоритету особистісних свобод, інтересів і потреб.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гусев Г.М. Странствия Великой Мечты: история развития идей о совершенном общественном строе. – М., 1987. – 430 с.
2. Людвиченко М.В. Утопія і футурологія у контексті формування соціальних ідеалів: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03. – К., 2010. – 15 с.
3. Ильенков Э.В. Идеальное и идеал // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С.204–274.
4. Туманов С.В. Общественный идеал: диалектика развития. – М., 1986. – 198 с.
5. Посев А.Ф. История античной эстетики. – Т.1: Ранняя классика. – М., 1963. – 583 с.
6. Посев А.Ф. История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон. – М., 1994. – 714 с.
7. Фролов Э.Д. Огни Диоскуров: античные теории переустройства общества и государства (О Сократе, Ксенофоне, Исократе). – Л., 1984. – 193 с.
8. Нерсисянц В.С. Политические учения Древней Греции. – М., 1979. – 261 с.
9. Асмус В.Ф. Платон. – М., 1969. – 245 с.
10. Асмус В.Ф. Античная философия. – М., 1976. – 543 с.
11. Лукреций К.Т. О природе вещей. – Т. 2: Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла. – М., 1947. – 699 с.
12. Лаэртский Д. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М., 1979. – 618 с.
13. Цицерон М.Т. Диалоги: О государстве. О законах [пер. с лат.]. – М., 1966. – 224 с.

Дзьобань О.П. Суспільний ідеал: деякі особливості античного розуміння.

В статті аналізуються погляди ідеального державного устрою, яку розв'язували філософи античності. Вперше ця проблема була поставлена софістами, одні з яких вважали, що приписи законів є довільними (штучними), тоді як веління ж природи є необхідними, а інша група софістів робила висновок, що потрібно встановлювати такі закони, які відповідають користі людей, а саме – взаємній справедливості та іншим чеснотам.

В творах Платона проблема співвідношення особистості й суспільства

вирішується на користь суспільства, що є характерним для ідеалів традиційного суспільства. На противагу Платону Аристотель не мислить ідеальне суспільство без приватної власності.

З поглибленням і загостренням державної кризи вектор вирішення питання про суспільний ідеал повертався від пріоритету державності до людини, тобто до пріоритету особистісних свобод, інтересів і потреб. У формуванні елліністичного світогляду певну роль відіграла і та обставина, що ідеали Платона й Аристотеля залишилися нереалізованими на практиці.

Показано, що вирішення питання про ідеальну соціальну організацію залежало від тих історичних умов і соціально-моральних позицій, в яких знаходився той чи інший автор.

Ключові слова: античність, суспільство, ідеал, політика, свобода, справедливість.

Дзебань А.П. Общественный идеал: некоторые особенности античного понимания.

В статье анализируются точки зрения представителей античной философской культуры на сущность социального идеала и возможность его практического достижения. Обосновывается мысль о том, что представления о необходимости формирования понятия идеала появляются в обществе с возникновением частной собственности, то есть с расслоением общества на классы. Показывается, что решение вопроса об идеальной социальной организации зависело от тех исторических условий и социально-нравственных позиций, в которых находился тот или иной автор.

Ключевые слова: античность, общество, идеал, политика, свобода, справедливость.

Dzioban O.P. Social ideal: some Peculiar Features of its Understanding in the Ancient World.

In the article there is analyzed the ideal state system problem, the latter having been the core problematic point for the ancient philosophers. For the first time, the problem had been set by sophists. Some of them considered legal provisions to be artificial vs. necessary orders of nature. The other group came to a conclusion that it is necessary to lay down the laws to correlate with the utilitarian human needs including those based on justice and others virtues.

In Plato's works the problem of correspondence between a person and the society is balanced in favor of the society, and it is typical for the ideals of a traditional society. Contrary to Plato's view, Aristotle's concept of an ideal society is considered impossible without private property.

The vector of state crisis having become acute and in-depth, the question on social ideal reverted to the human priority in the correlation of a person and

the state, thus implementing priority of personal freedoms, interests and needs. Hellenistic worldview was formed under the relevant influence of the fact that both Plato's ideas and Aristotle's ones had remained without any practical achievements.

There is also stated that the question on an ideal social organization depended on the historical context and social-ethical provisions having been postulated by the authors under analysis.

Key words: antiquity, society, ideal, politics, freedom, justice.

*О.В.Громова,
соискатель кафедры философии
ДНУ имени О.Гончара*

ДИХОТОМИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ОДИНОЧЕСТВО В ТЕОРИИ ЭРИХА ФРОММА

Фундаментальные идеи теории Эриха Фромма вырастают из двух мировых войн. Будучи их свидетелем, он был поражен тем, насколько люди бывают иррациональны в своих действиях и склонны к разрушению. Оказывается, человек неспособен не только быть хозяином природы, но даже самого себя. Человек потерял из поля зрения цель, которая одна только и наполняет жизнь смыслом. «При всем своем знании о материи он невежественен в отношении самых важных и фундаментальных вопросов человеческого существования: что такое человек, как он должен жить, как огромные энергии, заключенные в самом человеке, можно высвободить и плодотворно использовать» [1, 12].

Целью статьи является исследование позиции Э.Фромма по главным экзистенциальным вопросам, в частности, одиночества.

Для понимания положения об агрессивном поведении можно проследить у К.Лоренца, Л.Берковица. В психоаналитической парадигме трактовкой агрессии занимался О.Кернберг. Феномен одиночества рассматривали Ф.Фромм-Райхман, Г.Зилбург, И.Ялома, Ж.-М.Кинодо. В отечественной науке одиночество исследовалось Н.Хамитовым.

Разрабатывая свое учение, Фромм обращается к трудам Маркса и Фрейда. Он опирается на базовые положения теории Маркса о том, что политические и социальные силы глубоко воздействуют на жизнь индивида и на идеи Фрейда о том, что главные мотивы человека имеют бессознательную природу. Фромм осуществляет критический пересмотр двух этих систем, и, взяв их реальные достижения и сильные стороны, создает собственную версию психоанализа – в разные периоды он называл ее по-разному: «неофрейдизм», «гуманистический психоанализ». Фромм прорабатывает основные экзистенциальные проблемы и конфликты своего времени, больше ориентируясь на культурно-историческую точку зрения, чем на чисто психологическую. Гуманистический психоанализ Фромма опирается

на несколько положений. Важнейшее положение: личность может быть представлена как продукт динамического взаимодействия ее врожденных потребностей и требований социума, в котором она существует. Одна из главных задач, которую стремится решить Фромм, — показать, насколько социум и культура влияют на формирование человека, на его уникальность в процессе развития. Фромм выводит понятие «человеческая природа». Аппелируя к античной философии, он отмечает, что еще древние греки обращали внимание на то, что каждый человек несет в себе определенные черты, нечто, делающее его человеком. Хотя элементы человеческой природы формулировались различными философами по-разному, но то, что она существует и является свойством каждого индивида, не вызывало сомнений. Фромм считает, что для понимания человеческой природы необходимо учитывать тот факт, что гипотеза о некоей «вечной природе человека» очень далека от реальности. Он утверждает, что человек формируется в культуре, но, несмотря на то, что человеческая природа и определяется культурой, человек «не является чистым листом бумаги, на котором культура пишет свои письма. У него есть присущие его природе потребности, такие, как стремление принадлежать к какой-то общности» [3, 519]. Таким образом, человек — «общественное животное», «разумное существо», но также и «существо, способное к созданию символов». Истоки проблемы возникают уже здесь, — в том, что Фромм называет «человеческая ситуация». «Человек — единственное животное, для которого его собственное существование является проблемой, которую он должен решать и от которой он не может убежать. Он не может вернуться в дочеловеческое состояние гармонии с природой, он должен продолжать развивать свой разум до тех пор, пока не станет хозяином природы и самого себя» [1, 46]. Также он делает вывод, что межличностные отношения людей полны конфликтов и драматических столкновений, что оборачивается глубокими отклонениями в психике и проявлениями девиаций. Это приводит к формированию типичных патологических психических ориентаций личности. Важнейшей особенностью человеческой природы, которая является основой человека во всех культурах на протяжении всего исторического процесса, Фромм считает проявление экзистенциального конфликта, проявляющегося в виде противоречивости, раздвоенности личности. Человеку присущи экзистенциальные потребности, которые, сталкиваясь друг с другом, побуждают его объединяться с другими людьми при одновре-

менном желании обособиться от них. Конфликт проявляется в чувстве беспомощности, заброшенности в мире и одновременно в потребности искать новые способы взаимодействия, связи с миром. Человеческая природа базируется, по сути, на экзистенциальных потребностях и выражается через экзистенциальный конфликт. Оба эти фактора являются ее основой. Без удовлетворения экзистенциальных потребностей невозможно не только душевное и физическое здоровье личности, но и поддержание самой жизни. «Хотя экзистенциальные потребности одинаковы для всех людей, индивиды и группы отличаются, с точки зрения преобладающих страстей. К примеру, человек может быть движим любовью или страстью к разрушению, но в каждом случае он удовлетворяет одну из своих экзистенциальных потребностей – потребность в «воздействии» на кого-либо. А что возьмет верх в человеке – любовь или жажда разрушения, – в значительной мере зависит от социальных условий; эти условия влияют на биологически заданную экзистенциальную ситуацию и возникающие в связи с этим потребности (а не на безгранично изменчивую и трудноуловимую психику, как считают представители теории среды)» [2, 35].

Каждая из экзистенциальных потребностей может быть удовлетворена по-разному. Эти различия зависят от стиля жизни и уровня духовного развития личности, но свойственны они всем людям. Индивидуальность личности задана потребностями всего человеческого рода – тем, что свойственно всем людям, поэтому индивидуум одновременно выступает и уникальной личностью, и представителем всего человечества в целом. На этой основе Фромм формулирует тезис о человеческой дилемме. Его суть – в процессе эволюции человек утратил свое единство с природой и с другим человеком. Хотя человек и развил способность воображения, мышления, интуиции, он, в отличие от других представителей животного мира, является своеобразной ошибкой природы, возникшей благодаря недостатку животных инстинктов и избытку рационального мышления. Самосознание, разум, воображение, свойственные человеку, порождают чувство одиночества, изоляции и неприкаянности. По мнению Фромма, «человеческую природу невозможно определить положительно через какое бы то ни было одно главное качество, например любовь или ненависть, добро или зло. Дело в том, что человеческое существование настолько противоречиво, что его можно описывать только с помощью противоположных категорий, которые в конечном

счете сводятся к основной биологической дихотомии между инстинктами, которых человеку недостает, и самосознанием, которого бывает в избытке» [2, 297]. Таким образом, противоречивость рассматривается не в качестве субъективно-личностного свойства, а как онтологическая основа человеческого бытия. Исторические и экзистенциальные дихотомии отражают это противоречие.

Главной экзистенциальной дихотомией выступает жизнь и смерть. Человек отрицает истинность смерти, пытаясь верить в жизнь и после смерти, но эта вера не разрешает конфликт, потому что смерть рано или поздно прервет наше существование. Осознание данного факта неизбежно влияет не только на восприятие, но и на саму человеческую жизнь. Смерть как противоположность жизни неизменно присутствует в поле зрения человека. Пытаясь уйти от этой дихотомии, человек создает культурные и религиозные обряды, приписывает душе свойство бессмертия. Однако ни ценности культуры, ни религиозные доктрины, ни символические ритуалы не могут отвлечь его взгляд от сути существования, предотвратить его физическую конечность. Вторая дихотомия – это невозможность достичь того, чего мы хотели бы достичь. Несмотря на то, что каждый человек несет в себе все человеческие возможности, краткость жизни не дает ему их реализовать в той мере, в которой он бы хотел. Даже при самых благоприятных обстоятельствах достижение желаемого невозможно. «Человеческая жизнь, начинаясь и заканчиваясь некоей случайной точкой в процессе эволюции рода, вступает в трагический конфликт с индивидуальным требованием реализации всех возможностей. Человек имеет, мягко говоря, смутное представление о противоречии между тем, что он мог бы реализовать, и тем, что он действительно реализует» [1, 48]. И, наконец, третья экзистенциальная дихотомия напрямую подводит нас к теме нашего исследования. «Человек одинок и в то же время связан с другими. Он одинок в той мере, в какой он – уникальное существо, не тождественное никому и осознающее себя отдельной особью. Он одинок, когда ему предстоит что-то оценить или принять какие-то решения самостоятельно, силой своего разума. И все же он не может перенести одиночества, обособленности от близких. Его счастье зависит от чувства солидарности с близкими, с прошлыми и будущими поколениями» [1, 48].

Осознание того, что человек отделен от другого человека непреодолимой преградой, создает конфликт одиночества, когда,

«наделенный сознанием и самосознанием, человек научается выделять себя из среды, понимает свою изолированность от природы и других людей. Это приводит затем к осознанию своего неведения, своей беспомощности в мире и, наконец, к пониманию конечности своего бытия, неизбежности смерти» [2, 297]. Будучи вынужденным «объединяться с другими для защиты, для труда, для сексуального удовлетворения, для игры, для воспитания потомства, для передачи знаний и материальной собственности [...], он по необходимости связан с другими, как один из них, как часть некоей группы. Полная обособленность непереносима и несовместима с нормальным психическим состоянием» [1, 62]. Человек, говорит Фромм, может вступать в отношения с другими людьми по-разному: «он стремится к власти или к любви, или к разрушению, он рискует своей жизнью ради религиозных, политических или гуманистических идеалов» [1, 51]. Он может любить или ненавидеть, соперничать или сотрудничать; может построить социальную систему, основанную на равенстве или авторитете, на свободе или насилии, но он должен так или иначе вступать в отношения, и форма этих отношений зависит от его характера. Однако парадоксальность того факта, что человек одновременно вынужден и искать близость, и стремиться к независимости, интегрировать себя в социум, создавая общность с другими и, в то же время, отстаивать свою уникальность, рождает в человеке один из фундаментальных и неразрешимых конфликтов, проживаемый как одиночество. Как голод приводит к физической смерти, так и чувство одиночества приводит к психическому разрушению. По мнению Фромма, человек боится полного одиночества и предпочитает пусть даже самую несвойственную ему и неудобную компанию, даже самое бессмысленное и пустое занятие, чем остаться наедине с собой и лицом к лицу встретиться с собственным одиночеством.

Экзистенциальные дихотомии выступают основой самой сущности человеческого существования. Фромм в своих трудах постоянно говорит о связи экзистенциальных дихотомий, экзистенциальных потребностей, характера человека с развитием человека в культуре и с тем, что он «часть природы, субъект ее физических законов, неспособный изменить их, и все же он выходит за пределы остальной природы. Он обособлен, будучи в то же время и частью; он бездомен и при этом прикован к дому, который он делит с другими существами. Заброшенный в этот мир, место и время,

которых не выбирал, он оказывается выброшенным из мира опять и не по своей воле» [1, 45].

Фромм разделяет категорию одиночества на моральное и физическое, причем моральное он считал намного более опасным и разрушительным, чем одиночество физическое. Он считает, что возникновение морального одиночества обуславливается неспособностью индивида соотноситься не только с другим, но и с идеалами вообще. Фромм пишет: «Отсутствие связанности с какими-либо ценностями, символами, устоями, мы можем назвать моральным одиночеством. И можем утверждать, что моральное одиночество так же непереносимо, как и физическое, более того, физическое одиночество также становится невыносимым лишь в том случае, если оно влечет за собой и одиночество моральное» [7, 52]. Поэтому, с точки зрения Фромма, жизнь среди людей при отсутствии чувства общности, духовного сродства заставляет человека испытывать полную изоляцию, переживать сложные психические состояния. В наиболее тяжелых случаях начинается умственное расстройство шизофренического типа. Если же человек одинок физически, но связан духовно с другими людьми – моральными ценностями, общими идеалами, личностным поиском, это задает его жизни смысл, дает почувствовать общность с другими. Фромм формулирует это как «потребность в другом». Но, Фромм подчеркивает: «во все времена и во всех культурах человеку приходится решать один и тот же вопрос: как преодолеть раздвоенность, как достичь единения, как выйти за пределы собственной жизни и обрести искупление» [5, 83]. Пребывая в этом конфликте, человек должен предпринимать усилия, чтобы не потерять рассудок.

Работа Фромма «Анатомия человеческой деструктивности» посвящена проблеме проявления патологических характеров. Это исследование позволяет увидеть «специфически человеческую страсть к абсолютному господству над другим существом и желание разрушать» [2, 40]. Деструктивности характера в различных их проявлениях, а также развитие патологии напрямую связываются Фроммом с переживанием одиночества. Эту важнейшую идею – связь деструктивности и одиночества – развивала также Фрида Фромм-Райхманн. Фромм трактует деструктивность не только как психопатологическое проявление природы человека, но и как его социальный отклик, как запуск сценария в ответ на разрушительное воздействие, которое человек испытывает извне. Объясняя сущность деструктивных

устремлений, Фромм подчеркивал, что под давлением определенных явлений с какого-то момента действия приобретают черты абсурдности и побуждают человека разрушать ради разрушения и ненавидеть ради ненависти. Если человек под воздействием внутренних импульсов, пытаясь избежать непереносимого чувства изоляции, стремится слиться с другим человеком, который управляет им и подчиняет его, стать его частью, то это проявление позиции мазохизма. Если же человек, пытаясь избежать одиночества, ищет способы подчинения себе другого, причиняет ему боль и унижения, то это – садизм. Фромм отмечает, что садистский характер обычно проявляется у тех людей, которые не могут испытать радости и творчества. Фактически садизм «есть превращение немощи в иллюзию всемогущества» [2, 384]. Поскольку садист выступает и как физический, и как духовный импотент, который не способен к продуктивной жизни, его стремление к власти довольно легко переходит в подчинение и униженность. «Он пытается компенсировать этот недостаток тем, что приобретает огромную власть над людьми, и тем самым превращает в бога того жалкого червя, каковым он себя чувствует [...]». Он может убивать и мучить, но остается несчастным, одиноким, исполненным страхов человеком, который испытывает потребность в том, чтобы подчиниться более мощной власти» [2, 386]. Таким образом, и садистский, и мазохистский паттерны имеют общую природу: дополняя себя за счет другого, и садист, и мазохист достраивают отсутствующую у него внутреннюю структуру. Более того, каждый из них может вести себя противоположным образом. Фромм считает, что вызванная социальными, экономическими и культурными условиями, деструктивность «возникает как возможная реакция на психические потребности, которые глубоко укоренились в человеческой жизни, и ... она [...] – результат взаимодействия различных социальных условий и экзистенциальных потребностей человека» [2, 286–287]. Возможность избежать одиночества Фромм видит в формировании конформистского характера. Этот характер, ставший одним из маркеров индустриального и постиндустриального общества, демонстрирует паттерны пассивного, некритичного следования толпе, общему мнению, принятым стандартам поведения. Конформист жертвует своей индивидуальностью в целях слияния с толпой, которое во многом является насильственным, он создает тревогу, способствует отчуждению. Тенденция усугубления конформизма, присутствующая в экономически развитых обществах,

проявляется как симптом «цепляния», когда индивид «нуждается в человеческих атомах, в точности похожих друг на друга, чтобы заставить их гладко функционировать в массовых скоплениях [...] и подчиняться одним и тем же командам» [2, 39]. Такое состояние фактически является проявлением стремления избежать ответа на основной экзистенциальный вопрос: «Как человек может стать полностью человеческим и тем самым избавиться от страха перед своей изолированностью?» [4, 86].

Фромм уверен, что практически каждое проявление извращенного характера в своей основе имеет человеческое одиночество. Деструктивные способы слияния, избегания, поглощения не могут избавить от чувства одиночества и лишь усиливают тревогу, порожденную отсутствием жизненных целей и утратой индивидуальности. По мнению Э. Фромма, «человек может реализовать себя лишь при условии, что он сохранил связь с фундаментальными реалиями своего бытия, что ему доступны восторг любви и порывы чувства товарищеской солидарности, а также переживания трагического факта собственного одиночества [...] / И мазохистские, и садистские стремления помогают индивиду избавиться от невыносимого чувства одиночества и бессилия. Однако психологически обе тенденции проявляются [...] из-за неспособности выдержать изоляцию и слабость собственной личности, полностью реализовать свои индивидуальные способности» [6, 79].

Одним из способов избавиться от чувства одиночества Фромм считает активное творчество. При этом неважно, является ли проявление творческой активности человека творчеством ремесленника или творчеством художника, – так или иначе человек способен найти в этом умиротворение. «В процессе любой творческой работы творец сливается со своим материалом, представляющим внешний мир. Делает ли плотник стол или ювелир – украшение, растит ли хлеб крестьянин или художник пишет картину, во всех видах творческой работы творец и его произведение сливаются воедино, человек в процессе творческой деятельности соединяется с миром» [5, 92]. Вторым способом, избавляющим от чувства обособленности, Фромм считает любовь. По мнению Фромма, смысл «заключен в достижении единства с другим человеком, слиянии с ним, то есть в любви» [5, 93]. Э. Фромм считает: «Для человека, насколько *он человек* – то есть насколько он превосходит природу и осознает себя и свою смертность, – чувство полного одиночества

и обособленности близко к умопомешательству. Человек как человек боится безумия, а человек как животное боится смерти. Человеку нужно поддерживать отношения с другими людьми, обрести единство с ними, чтобы остаться в здравом уме. Эта потребность быть вместе с другими является сильнейшей страстью, более сильной, чем секс, а часто даже более сильной, чем желание жить...» [3, 347].

В процессе созидания, пытаясь постичь мир на материальном уровне, человек строит плодотворные отношения с миром своими активными действиями, постигает мир ментально и эмоционально с помощью любви и разума. Сила разума дает ему возможность постигнуть сущность предмета. Сила его любви дает ему возможность разрушить стену, отделяющую одного человека от другого. Хотя любовь и разум – это лишь две различные формы постижения мира, и одна невозможна без другого, они являются выражением различных сил – силы чувства и силы мышления, и, следовательно, их нужно рассматривать по отдельности. Важнейшим средством для этого Фромм считает быть самим собой. «Слушать себя так трудно потому, что это искусство требует способности, редко встречающейся у современного человека: способности оставаться наедине с собой. Более того, у нас развилась боязнь одиночества; мы предпочитаем самую пустую [...] компанию, самые бессмысленные занятия пребыванию наедине с собой [...] Я думаю, боязнь остаться наедине с собой – это скорее чувство замешательства [...] увидеть человека, одновременно так хорошо знакомого и такого чужого; мы пугаемся и бежим прочь. И упускаем шанс услышать себя, и продолжаем игнорировать свою совесть» [1, 156].

Изучение теории Фромма позволяет сказать, что одиночество выступает ядром, стержнем, вокруг которого формируются базовые проблемы личности: патологическая извращенность характера (садизм, мазохизм, конформизм), экзистенциальный конфликт, который проявляется в дихотомии, проблемы выбора социального характера и социальной интеграции. Выход видит Фромм в персональной ответственности каждого человека за свою жизнь. Э. Фромм пишет: «Есть только одно решение проблемы: посмотреть в лицо истине, осознать свое полное одиночество и предоставленность самому себе во Вселенной, безразличной к судьбе человека, признать, что вне человека нет силы, способной за него решить его проблему. Человек должен принять на себя ответственность за самого себя и признать, что только собственными силами он может придать смысл своей жизни» [1, 50].

ЛИТЕРАТУРА

1. Фромм Э. Человек для себя. – Минск, 1992. – 253 с.
2. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М., 1998. – 672 с.
3. Фромм Э. Из плена иллюзий // Душа человека. – М., 1998. – 664 с.
4. Фромм Э. Душа человека. – М., 1998. – 664 с.
5. Фромм Э. Искусство любить // Человеческая ситуация. – М., 1995. – 193 с.
6. Фромм Э. Здоровое общество. – М., 2011. – 448 с.
7. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1990. – 256 с.

Громова О.В. Дихотомії людського існування та екзистенційна самотність в теорії Еріха Фромма.

У статті представлений погляд на природу і самотність Еріха Фромма. Розкриваються основні положення теорії Фромма, особливий акцент робиться на співвідносності дихотомії, екзистенційного конфлікту та структури характеру з феноменом самотності. Характерною рисою сучасного суспільства є криза, а вона негативно впливає на світ людини, як це було за часів Фромма. Тому проблематика статті є актуальною.

Ключові слова: самотність, ізоляція, деструктивність, психоаналіз, неофрейдизм, екзистенційна криза, Еріх Фромм, гуманістичний психоаналіз.

Громова О.В. Дихотомии человеческого существования и экзистенциальное одиночество в теории Эриха Фромма.

В статье представлен взгляд на природу и одиночество Эриха Фромма. Раскрываются главные положения теории Фромма, особый акцент делается на соотношении дихотомии, экзистенциального конфликта и структуры характера с феноменом одиночества. Характерной чертой современного общества является кризис, а он негативно влияет на духовный мир человека, как это было и во времена Фромма. Поэтому проблематика статьи является актуальной.

Ключевые слова: одиночество, изоляция, деструктивность, психоанализ, неофрейдизм, экзистенциальный кризис, Эрих Фромм, гуманистический психоанализ.

Gromova O. The dichotomy of human existence and existential loneliness in the Erich Fromm theory.

This article describes the opinion of the outstanding scientist and psychoanalyst Erich Fromm about the nature and development of loneliness. The author reveals the main provisions of the Fromm theories and places particular

emphasis on the dichotomy, existential conflict and the analysis of the nature structure. A characteristic feature of modern society is the crisis, and our society also destroys the spiritual world, as it was during Fromm. Therefore, the article's issue is relevant. The fundamental ideas of the Erich Fromm theory grow from the soil of the two terrible world wars. He was their witness, and they affected him deeply. He was surprised that people're very irrational, prone to destructive actions. Man cannot be the master of nature, and even of himself, since man has lost the main goal in life. Fromm realizes that most people avoid talking about it. Having knowledge of the exact sciences, people remained ignorant of the most important and fundamental questions of human existence. We have forgotten who a man is, how he ought to live, how to use our huge potential. Complex and contradictory social climate is unfavorable for spiritual development. There is the splitting which is clearly observed in the manifestation of instincts and passions. Fromm wants to solve these contradictions and refers to the works of Freud and Marx. Their work had a great influence on him. He learned a lot from them, their teachings helped establish his own concepts.

The Fromm humanistic psychoanalysis relies on several provisions. The most important provision: the identity can be represented as a product of the dynamic interaction between the innate needs and demands of the society where the person exists. Fromm sought to show that society and culture influence the formation of the person and define its uniqueness. Fromm introduces the concept of «human nature». Appealing to ancient philosophy, he notes that even the ancient Greeks knew that every person had certain features of the human nature elements. He believes that for understanding human nature it's important to take into account that the person is being formed in the culture, and human nature is determined by culture. Thus, it can be summarized that the person is «social animal», «intelligent being» and «creature, being able to create symbols». On the one hand, he is the individual with all the specific features, the carrier of all the characteristic qualities inherent in man. Its Individuality is determined by the peculiarities of the human race existence, common to all people.

In the process of creation man builds fruitful relations with the world through his active operations. Man comprehends the world, mentally and emotionally, through love and reason. The power of the mind allows him to penetrate deeper, and to comprehend the essence of the subject, engaging in active relationship with him. The power of his love enables him to break down the wall that separates one person from another. Although love and reason are just two different ways of understanding the world, and the one is impossible without the other, they are expressions of different forces. Fromm sees the most important thing in learning how to be yourself. He says: it's difficult to listen

to yourself because this art requires the ability, rare in modern man. A careful study of the Fromm theory allows to say that loneliness serves as the main core of underlying personality issues: pathological perversion (sadism, masochism, conformism), the existential conflict of the problem of the social nature choice. Fromm sees the solution in the personal responsibility of each person for his life. He believed that it was necessary to face the truth, be aware of your solitude in a Universe that indifferent to the fate of a man and admit that there is no force outside of man which is capable to solve your problem. A man needs to take the responsibility for himself and admit that he is the only one who can give the meaning to his life.

Key words: loneliness, isolation, destructiveness, psychoanalysis, neofreudianism, existential crisis, Erich Fromm, humanistic psychoanalysis.

*І.С.Матвієнко,
кандидат філософських наук,
асистент кафедри філософії
НУБІП України*

АВТОР, ТЕКСТ, ДИСКУРС: ФІЛОСОФСЬКІ РОЗВІДКИ МІШЕЛЯ ФУКО

З часів, коли виникла писемність, виникла і проблема автора, адже автор як просвітник несе світло смислу у своїх творах, де смисл самої праці зводиться винятково до задуму автора, хоча кожен текст може мати набагато глибший зміст, ніж вкладає в нього автор. Саме тому проблема автора і тексту, їх взаємодії є вельми актуальною. Текст не завжди вміщає в себе лише той смисл, який вклав у нього автор. Звичайно, можна говорити про «вузьке читання», а також про «уважне читання» та містифікацію автора як творця. Саме тому розщеплення функцій автора в мові на сьогодні досить реальне. Філософська система Мішеля Фуко змінює наше ставлення до тексту та автора, до їх взаємодії. І для М.Фуко, і для Р.Барта проблема визначення та ролі автора тексту перебуває під питанням. Запозичивши у Ролана Барта історичний підхід до поняття «автор», Мішель Фуко визначає його через поняття «індивідуалізація».

Починаючи з Античності поняття «автор» означало внесення свого імені до історії. До XVIII ст. термін «автор» визначався більше як «власник» тієї чи іншої праці, а не як людина, яка її написала. Саме тому Фуко звертає увагу на те, що через дослідження тексту можна пізнати автора, а не навпаки.

Проблема взаємовідносин між автором та текстом і питання зникнення автора постала ще на початку XX ст., але свого розвитку набула в середині XX ст., коли з'являються французькі структуралісти: Р.Барт, Ю.Крістева та М.Фуко. Але ми спинимось на праці М.Фуко «Що таке автор?» (1969 р.). Дослідження філософської спадщини французького мислителя є вельми актуальним сьогодні, адже проблеми, які він піднімає, були актуальні в середині XX ст. та актуальні і сьогодні. Досить детальний огляд проблеми взаємодії автора та тексту можна знайти у працях П.де Мана, С.Бьорка, М.Фрайзе, І.Ільїна, Б.Кормана, А.Большакова та ін. Основною метою статті є розкриття понять «автор», «текст», «дискурс» та їх

взаємодія, які представлені у філософській спадщині М. Фуко.

Мішель Фуко висунув оригінальну концепцію європейської культури, в якій не останнє місце посідають такі поняття, як «дискурс», «епістема», «мова», «твір» та «автор». Коли ми говоримо про іменитих авторів чи їх роботи, ми можемо визначати певні їх особливості чи характеристики того чи іншого автора, але як визначити саме поняття «автор»? В академічному тлумачному словнику української мови слово «автор» означає: «чол. Той, хто написав будь-яку працю, твір, лист і т. ін. або розробив якийсь план, проект і т. ін.» [3, 13]. Ми всі можемо якимось чином визначати це поняття, тобто автор – це той, хто щось створює, хто винаходить щось нове, але у літературі та філософії автором є не кожен. Для М. Фуко автор – це і людина, але його цікавить питання з приводу «правил, за якими вони визначили певну кількість понять чи теоретичних ансамблей, які можна віднайти в їх текстах» [4], за якими ми говоримо, що це дійсно автор цього тексту. Адже автори можуть бути різні, і абсолютно в різних сферах життєдіяльності – в біології, фізиці, літературі, поезії. І чи однаковими є поняття автора в фізиці та поезії та за якими критеріями їх можна визначити. Отже, на думку М. Фуко: «це поняття автора конститує важливий момент індивідуалізації в історії ідей, знання, літератур, так само як і у філософії, і науці» [4].

М. Фуко не займається історико-соціологічним аналізом персонажа автора, він не зацікавлений у відносинах та переживаннях автора, коли він починає передавати свої власні відчуття, а не фантазію або вигадку. Його цікавить лише ставлення «твору до автора». Найголовнішим лозунгом цього ставлення М. Фуко визначає для себе слова Семюеля Беккета: «Яка різниця, хто говорить, – сказав хтось, яка різниця, хто говорить» [4], цей вислів, і є фундаментальним етичним принципом сучасного письма. Адже для людини ХХІ ст. не має різниці, хто написав працю, головне, який вона має смисл. А чи завжди смисл твору визначається лише автором, який її написав? Чи, можливо, кожен читач вносить щось своє?

На сьогодні будь-яка робота приймається, як така, яка є сама по собі, а не така, яка розглядається з точки зору їх взаємодії, тобто праця, яка є написаною, уявляється нам як «гра знаків». Запис розгортається, як гра, яка незмінно виходить за межі своїх власних правил. Тобто в межах якоїсь праці виникає певний простір, в якому зникає суб'єкт як такий. Таким чином, коли ми робимо запис,

ми скасовуємо певні ознаки індивідуальності. Так що знаки, в яких виражається твір, певним чином «вбиває автора». Тобто, письменник відіграє роль «померлої особи», що бере участь у грі письма. Саме тому М. Фуко доходить висновку, що автор зникає, але при цьому говорить, і що виняток з правил, коли ми говоримо про ідеологічні конструкції, до яких він відносить таких представників, як Карл Маркс, Зігмунд Фройд та ін., це ті автори, яких створив жанр та породив писати в конкретній галузі. Але це скоріше виняток з правил, ніж правило.

Автор для М. Фуко – скоріше функціональний принцип, за допомогою якого обираються та виключаються певні роботи. Автор на сьогодні виконує функцію, яка вже знищена в науці, адже коли ми говоримо про істину, то чи можемо ми говорити про автора істини? Це питання в літературі теж є досить актуальним, ми вже не говоримо про автора тексту, а говоримо про популярність в продажі тієї чи іншої книги. Фуко закликає не цементувати ідею «автора» як певного власника ідеї, але дестабілізувати ідею створення обмежень і обмеженого поля, бо в усіх випадках, дискурс перевищив письменників, як це було у марксизмі та фрейдизмі.

Коли йдеться про від'єднання автора від його праці, ми можемо стверджувати, що література, таким чином, зміщується у бік дискурсу. Тому у праці Р. Барта «Смерть автора» (1968 р.) спостерігається тенденція актуалізувати читача. Для М. Фуко ж у праці «Що таке автор?» (1969 р.) автор, ніби залучений в систему мислення, яка проявляє себе через персоніфікацію, що постала на шляху кращого об'єкта дослідження – дискурсу.

Для праць пізнього Фуко пріоритетним є поняття «дискурс», яке посідає центральне місце, але як можна його визначити: «створену за допомогою тексту картину реальності; велику смислову структуру, яка має тематичне ядро; репрезентацію власних відношень і ідеологічних установок, які визначають певну програму дій; комунікативно-знакову систему в єдності її інтерпретації (програмної установки), актуалізації (втілення) та контексту»? [2, 6]. Як зазначає Е. Кротков, дискурс – це мовно-мисленнєва діяльність, яку регламентують соціокультурні коди, такі, як цінності, традиції, певні правила, які були визначені суспільством, та за допомогою яких людство виробляє та трансформує знання та моделі соціального досвіду. Дискурс постає як певний мовний феномен, який функціонує за допомогою мовних (граматичних) правил, але використання дискурсу враховує і

соціальні особливості, і цілі учасників комунікативного дискурсу. Саме завдяки дискурсу можна провести тонку лінію між матеріальним світом та мисленням, між свідомістю та поведінкою.

Дискурс являє собою знакову систему, певну послідовність літер, слів та висловів. Це, так би мовити, певний текст, створений автором, але здатний вести абсолютно автономне існування, не маючи ніякого зв'язку з власним автором. Але, з іншого боку, як зазначають І.Б.Костіна, А.Б.Костін: «...Тематичне ядро дискурсу, його смислова структура незмінно стимулюють цільову інтенцію дискурсу – те внутрішнє зусилля, яке іде від суб'єкта (автора або читача), завдяки якому дискурс включається в соціальні відношення, стає подією і співвідноситься з іншими дискурсами» [1, 108]. М.Фуко розглядає поняття дискурсу подвійно: з одного боку, він такий, що має об'єктивну текстову форму, яка існує незалежно від будь-якого суб'єкта, а з іншого, – містить в собі власну незалежну смислову структуру, яка все ж таки була створена автором і яка визначає собою характер зв'язків між елементами цього дискурсу.

Отже, відомий французький мислитель Мішель Фуко, аналізуючи проблему взаємовідносин між текстом та автором, розглядає автора як певну функцію, яка є проявом у вигляді категорії суб'єкта та залежить від умов, в яких існує та проявляє себе дискурс в конкретних історичних та просторових межах певної визначеної історично культури.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Костина И.Б., Костин А.Б.* Имя автора, историчность и дискурсивные практики в археологии знания М. Фуко / Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота. – 2013. – № 4 (300) : в 3-х ч. Ч. I. – С.107–110.
2. *Кротков Е.А.* Дискурсная модель научной рациональности. – Белгород, 2009. – 164 с.
3. Словник української мови: в 11 томах. – Том 1. – 1970 // Режим доступу: <http://sum.in.ua/s/avtor>
4. *Фуко М.* Что такое автор // *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996. – 448 с. // Режим доступу: <http://lib.ru/COPYRIGHT/fuko.txt>

Матвієнко І.С. Автор, текст, дискурс: філософські розвідки Мішеля Фуко.

В статті аналізуються філософські ідеї М. Фуко, який надає особливого смислу поняттям «автор», «текст» та «дискурс». Оригінальна система Мішеля Фуко змінює наше ставлення до тексту, автора та їх взаємодій. Будь-який текст виявляється в певних мовних знаках, а коли вже відбувся момент виразу, текст починає своє власне існування, незалежно від автора, адже кожен читач надає цьому тексту власний унікальний смисл. І тільки завдяки дискурсу можна знайти точки дотику між автором, твором та читачем. Автор причетний до системи мислення, яка проявляє себе через персоніфікацію, що постала на шляху кращого об'єкта дослідження: дискурсу. Дискурс є певним мовним феноменом, який функціонує за допомогою мовних (граматичних) правил, але дискурс має і соціальні особливості, і цілі учасників його.

Ключові слова: автор, текст, суб'єкт, дискурс, культура.

Матвиенко И. Автор, текст, дискурс: философские исследования Мишеля Фуко.

В статье анализируются философские идеи М. Фуко, который придает особый смысл понятиям «автор», «текст» и «дискурс». Оригинальная система Мишеля Фуко меняет наше отношение к тексту и автору, и их взаимодействию. Любой текст выражается в определенных языковых знаках, а когда уже произошел момент выражения, то текст начинает свое собственное существование независимо от автора, ведь каждый читатель придает этому тексту собственный уникальный смысл. И только благодаря дискурсу можно найти точки соприкосновения между автором, произведением и читателем. Автор причастен к системе мышления, которая проявляет себя через персонификацию, что встала на пути лучшего объекта исследования: дискурса. Дискурс предстает как определенный языковой феномен, который функционирует при помощи языковых (грамматических) правил, но дискурс имеет и социальные особенности, и цели участников.

Ключевые слова: автор, текст, субъект, дискурс, культура.

Matviienko I. Author, text and discourse: philosophical studies of Michel Foucault.

The article presents an analysis of the philosophical ideas of Michel Foucault, which gives special meaning to the concept of «author», «text» and «discourse». The splitting of the functions of the author in the language today is very real. The original system of Michel Foucault changes our relationship to the text and author, and their interactions. Any text expressed in the specific

language signs, and when it occurred the expression, the text begins its own existence regardless of the author, who wrote it, because each reader gives the text its own unique meaning, and only through discourse we can find common ground between author, work and reader. The author, though involved in the system of thinking which manifests itself through personification that stood in the way of the best of the object of discourse analysis. The discourse appears as a particular linguistic phenomenon, which functions by means of language (grammatical) rules, but the use of discourse takes into account social characteristics, and purposes of parties to a communicative discourse.

Key words: author, text, subject, discourse, culture

*І.В. Клочков,
кандидат філософських наук,
доцент НУХТ*

АПОФАТИКО-ПАНТЕЇСТИЧНИЙ ХАРАКТЕР ДОСТА IGNORANTIA M. КУЗАНСЬКОГО

Апофатика і пантеїзм на рубежі XIV–XV ст. – значний момент розвитку філософії доби Відродження. Обидва феномени мають глибинні історичні передумови, сформовані на світанку європейської цивілізації Середньовіччя. Про них написано чимало, з огляду на теолого-гностичні верифікації християнського віровчення щодо непізнаваної й втаємниченої сутності бога як першооснови буття, котра лишається непідвладною людському інтелектові. Якщо людина через власну віру наполегливо йде до з'ясування будови спіритуалістичної натури, виборює право розуму серед тенет релігійності, то негативне судження завжди перемагає, оскільки абсолютні знання – не вигадка, а часткова детермінанта прийнятних суджень у пошуку відповіді на питання про створення світу. Раніше до екзегези негативного богослов'я, вдався Псевдо-Діонісій (Ареопагіт). Пізніше, у V ст. н.е. за часів відновлення європейського фундаменту гуманітарного знання, до неї звернувся кардинал Микола Кузанський, надавши їй іншого понятійного звучання й смислу, зауваживши, що прагнення людини миттєво схопити витoki абсолютних істин, а тим більше – спроби унаочнити Бога, є вкрай помилковими й відносними [1].

Насамперед, слід відштовхуватись від ідеї, що людина є специфічним мікрокосмом, а легітимність когнітивних претензій доводить значущість її присутності серед символіко-алегоричного змісту біблійного послання, де перетинається земне і вічне. Якщо негативне богослов'я долає розбіжності кінцевого з'ясування всемогутньої будови абсолюту, то пантеїзм зі своїм світським налаштуванням відтворює смисловий ландшафт загальних диспозицій буття у модусі віри й розуму. Доведення тези, що природа є живим втіленням трансцендентного, дістає гносеологічну проекцію у Дж. Бруно, Б. Спінози, І. Сведенборга, Фр.В.Й. Шеллінга. Останній назвав її «безсмертним втіленням Бога».

Для того, щоб не поринути у хащі софістичних висловлювань,

зробимо зауваження. «Пантеїзм» – це поняття, що відображає єдність фізично-духовного, де завуальовує присутність трансцендентного, універсального в межах безпосереднього. Згідно з ним природа є не тому, що її створив Бог, а тому, що вона відтворює на всіх рівнях організації надчуттєвий принцип багатоманітності, невпорядкованості і унікальності. Бути існуючим означає містити у собі віддзеркалення незнищених смислів, закладених у кожній частині світобудови над раціональним – вічністю (eternitatis).



М. Кузанський (1401–1464)

Творчість М. Кузанського посідає належне місце у скарбниці європейської філософії. Він послідовно розвиває межі пантеїстичної діалектики у творах «Апологія вченого незнання» (1449), «Книга простака» (1450), в трактатах «Про мудрість», «Про розум», «Про проби із терезами» (1460), «Зауваження Лютеру» (1464), «Про гру у кулю» (1463), «Компендіумі» (1464). Грандіозного значення набуває «De docta ignorantia» («Про вчене незнання» – 1440), де вибудовується цілісна концепція містичного пантеїзму як цілющої основи майбутнього антропологічного пізнання [2].

Під час зведення власної системи він звертається до арсеналу вчень, що існували у представників різних народів. Його гуманістична філософія була сформована під впливом Піфагора, Демокріта, Платона, Арістотеля, Плотіна, Прокла, С. Боеція і Пліфона [3]. Один з

основних принципів – «все у всьому», близькій гносеологічним узагальненням Анаксагора, який вперше вдавсь до уніфікації первинних сутностей (гомеомерій), що містять у собі сім'я інших речей.

Кузанський не був противником середньовічної схоластики, особливо теорії двоїстої істини Т. Аквінського. Він зумів поглибити ставлення Бога до природи і, відповідно, надати людині особливого статусу, на який диспутанти зрідка звертали увагу. Досліджуючи витоки доктрини, він запозичив з неї деякі формулювання [4]. Проблему ж раціонального доведення буття бога залишив напризволяще. Вийшовши за межі логіки, належно оціненої представниками високого Середньовіччя, мислитель по-своєму «прочитав» фізичні принципи, збагативши теорію пізнання природи. Містицизм також суттєво вплинув на його теоретичні шукання. Йдеться не про церковну містику, що визнавала незаперечну волю Бога, упокорення і самоприниження людини, а про еретичну, близьку до умонастроїв І.С. Еріугени, Давіда з Дінанта, Амальріка (Аморі) із Бена. Саме вона мала пантеїстичний характер, узгоджуваний з настроями амальріан, бегардів, бегінок, ортлібаріїв. Елементи подібного бунтарства містили апофатичні наголоси, що були вже озвучені колись у мозаїці Філона Александрійського [5].

Згідно з останньою, до Бога неможна віднести жодне з визначень повсякденної мови, наблизити її до земних речей. Його «всемогутність», «безмежність», «справедливість», «самодостатність» не що інше, як можливий контур реального буття, а не однозначна прикмета вічності. Розум, позбавлений таких кордонів, здатен перевершити себе. Зіштовхуючись з проблемою існування трансцендентного буття у модусі віри, він його визнає всюди сутність, але безсилий знайти аргументи, котрі мали б заперечити протилежне. Абсолют – лише покрив вічності, творчий підйом створіння на інший рівень самопізнання, що оновлює його завдяки сумлінню, сходженню благодаті, страждань, проходить крізь нетрі самісінького серця. Когнітивні ж акти відіграють супровідно-допоміжну роль. Таємниця Творця – це безодня для духу, а видимий світ приязний для ока і дивний для допитливого розсудку [6]. Принагідно зазначимо, що католицька церква починаючи з XIII ст. стала брати до відома тільки раціональну синтезу доказів істинного знання першооснови сущого. Звісно ж, йдеться про «Суму теології» Т. Аквінського, що обстоював поміркований шлях до знання, майстерно долаючи підводні рифи «екстатичних піднесень» духу.

Подібна упередженість, як запорука потенційних теологів, втратила свій магнетизм на кілька століть, перетворившись на «пофарбовано-порожнє баламутство» коментарів Святого Письма. Нові шляхи екзегези узвичаїли координатами інших практик, прискоривши виникнення нової методології пізнання.

Негативний відблиск пантеїстичної доктрини Кузанського переживався із містикою XIV ст., а особливо – Майстера Екгарта [7]. Для Екгарта божественне – це чисте Ніщо, котре не знає себе, себто є доволі розумовою абстракцією, позбавленою всіляких дефініцій (прикмет буття). Разом з тим, Екгарт у своїх «Духовних проповідях і міркуваннях» вважав, що умоглядна основа сущого присутня в усіх речах без винятку. Подолання семантичної прірви між трансцендентним і видимим світом здійснюється завдяки об'єднанню людини із Богом. Ідея такої цілісності є первинною для фізичного світу, як тотожність горішнього й долішнього. На відміну від еретиків, містика розглядає людину як активне джерело в акті творення буття. Ідея ж деїфікації у процесі єднання з абсолютним порядком світобудови призводить до висновку про тотожність творця і творіння. Але яка роль пантеїзму Відродження у боротьбі різнопланових філософських ідей? Виявляється, – визначна, оскільки з часів утвердження християнства за межами Близького Сходу, панівною була теїстична картина буття, згідно з якою абсолютне є надчуттєво-недосяжним. Таким чином, підкреслювалась недосконалість природи, нетотожність тлінного і вічного. Водночас у теїзмі очевидний зв'язок між творцем й творінням, репрезентував участь Бога у вирішенні мирських справ і провидіння. Пантеїстична ж тенденція філософії М. Кузанського чітко виявлялась у вигляді: «творець і творіння, по суті, одне й те саме». Він прекрасно розумів це, тим самим пом'якшивши проблему протиставлення Бога і світу як зовнішньої причини [8]. Концептуальні положення були чітко відображені у ранніх творах (1445–1447). Тенденційний характер філософії пов'язувався ним з діалектичною ідеєю взаємозв'язку всіх типів сущого, рефлексивним вченням про єдність онтологічних протилежностей, згортанням і розгортанням світу у модусі містичного перетворення людини. Онтологічні принципи поступово імплантували до своєї царини уявлення про абсолютний максимум й мінімум та їхнє завершення у єдиному [9]. «Абсолютний максимум» – не що інше, як одне з найменувань Бога, позбавлене антропоморфних рис. Іменуючи його буттям-можливістю,

Кузанський розтлумачує це дивовижним чином. Буття це «безконечна, довершена, щільна першооснова». Поза ним ніщо не має право на існування, не в змозі бути самодостатнім, досягнутим чи зображеним у вигляді малюнку. Цьому є підтвердження запозичене з християнського містицизму, де неодноразово зустрічається вираз «Бог присутній в усьому, і ніщо походить з Нього». Це такий собі парафраз платонівської думки про те, що первинне, єдине є всім і, разом із цим, жодним зі створінь. Це засвідчує присутність пантеїстичної тенденції. Але в розвідках прихильників негативної теології можна віднайти спробу діалектичного підходу до вирішення питання про співвідношення кінечно-безконечного. Вважаючи, що багато максимумів не може бути, М. Кузанський зауважує, що існує лише один-єдиний максимум. Визначення безконечності як архетипу, не включеного до іманентності світу кінцевих речей, – просто нісенітниця. Ось чому складається враження про багатозначність цих положень. Поміж полярністю світу немає жодного відхилення. Безконечність – це лише єдність, що увібрала в себе всі речі.

Негативне богослов'я своїми теоретичними положеннями про деперсоналізацію Абсолюту повільно винищує ідею тріочності. Надалі Кузанський риторично зауважує: «Чи повинні ми говорити про три іпостасі Бога, якщо він є безконечним, нероздільно тотожним і єдиним?». Відповідь виникає миттєво: «Бог не є ні Батьком, ні Сином, ні Святим Духом, тому що уособлює собою безмежне». Іншими словами, Він – тотальне протиставлення [10, 11]. Послідовно проблема співвідношення протилежностей вирішується в онтологічному (безконечне буття долає всі суперечності кінцевих речей) та пізнавальному розумінні. Співвідношення універсальних протилежностей не може бути досягнуте за допомогою кінцевих об'єктів. Обидва виміри доповнюють один одного. Безконечне буття поєднує всі протилежності – є «вченим незнанням». Ідея універсального зв'язку речей немислима без прийняття єдності протилежностей. Будь-яка річ включає у себе різні тенденції. Усе складене з тих неоднозначностей, що розташовані на сходах речей, які різняться між собою, насамперед, неоднаковістю [12; 13].

Єдність у світі видимих речей виявляє певну узгодженість, подібність, є умовною і зовсім недосяжною, з точки зору, вищого життя духу. Простіше кажучи, у земному світі вона в принципі неможлива. Кожна річ узгоджується або співпадає з іншою, маніфестуючи собою все суще, і водночас тотально відрізняється від

нього рівнем своєї інтелектуальності, якщо йдеться про буття людини. Все індивідуальне – відмінне, а отже, передбачає певну свободу творення – не визначеність. Звідси стає зрозумілою фундаментальна невпорядкованість життя природи. Остання достовірна й унікальна завдяки самобутньому звеличенню існуючих речей. Все вищеназване цементує остов майбутнього смислового містку раціоналістичної традиції Г. Ляйбніца – ідею метафізики багатоманітності [14]. Пізнання світу відбувається за допомогою порівняння сутностей. Розсудок як порівняльна можливість завжди є всебічним осягненням істини. Точне пізнання однієї речі за допомогою іншої неможливе, за винятком абсолютного буття, що встановлює міру всіх речей. Але чим є абсолютне буття?

Абсолютному буттю (богу) належить єдність та безконечність. Це далекі не всі атрибути. Але вони наявні у сфері дійсного буття. Інколи його називають «абсолютним максимумом» («це те, більше чого інше не може бути»). Введення поняття «абсолютний мінімум» оптимізує розподіл властивостей абсолютного буття. Максимум (Бог) і мінімум (природа) пов'язані поняттям кількості. Наприклад, максимальна кількість є максимально величезною кількістю, мінімум – максимально малою кількістю. А якщо прибрати кількість, максимум і мінімум збігаються. Отже, поняття кількості не узгоджується із абсолютним максимумом-мінімумом. Принцип співвідношення впроваджується ним на шляху використання геометрії, у її загальному, а не викривлено містичному розумінні. Саме тому її вважають засобом пізнання природи, якій надають перевагу митці Відродження [15].

Надалі ідеї розглядаються у трактатах «Про квадратуру кола» і «Про геометричні перетворення». Звідси зрозуміло, наскільки математичні принципи трансформуються фігурою безконечності, збільшуючись до неї, вони ототожнюються з досконалою прямою. Співвідношення найбільшого із найменшим – єдина, всеохопна сутність, що становить основу речей, завжди рівна собі та є душею світу. Але вона і природа разом є нічим іншим, як Богом, «всім у всьому утворювальним – духом сущого». Абсолют – це тільки межа форма складання одиничного й всезагального: «Він перебуває за огорожею Раю, біля брами якої вартують ангели. Брама веде до Нього як збіг протилежностей». Принцип онтологічної єдності протилежностей, тісно пов'язаний з розвитком вчення про комплікацію й експлікацію світу у Бога («*complicatio et explication rerum Dei*») у загально-реальному значенні.

М. Кузанський відштовхується від неоплатонівської концепції матерії. Згідно з останньою, світ походить від Бога як безконечної, абсолютної єдності за допомогою «самовипромінювання» у кінцеві речі. Вчення тим самим формує каркас розбіжностей між природою і Творцем. Світ – це одна зі сходинок розгортання абсолютної єдності [16; 17]. Вищий початок це «єдине», «благо», «світло» перетворюється на протилежність, у нижче – «багатоманітне», «зле», «темне». Розгортання не має прикмет часовості. Складові буття перебувають одночасно у вічному континуумі. Абсолютна єдність як цятка, що послідовно розвивається до лінії поверхневого обсягу. Вона згорається, тримаючи у собі форми видимого світу, присутня у кожній з них. У єдиному трансцендентному поєднанні все [18; 19]. Бог володіє потенцією творчого розгортання, адже Він – все у всьому. Будь-яка річ пов'язана з Ним як зі збігом протилежностей. Сам процес творення не одноактне, а іманентне природі; речі у згорнутому вигляді є самим Богом. Відповідно ще більш цінною стає не лише фізичний світ, а індивідуальна іпостась людини. Природа – досконале дійство, пронизана неповторною трьохвимірністю божественного буття, що схематично можна зобразити у вигляді зумовлених єдностей:

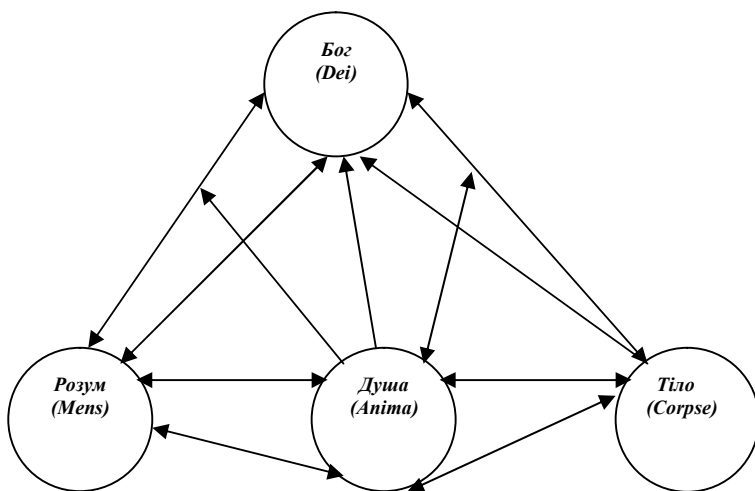


Схема №1. Три єдності буття

Первинна єдність як абсолютна ідея утримує у собі у згорнутому вигляді, а наступні сутності розвиваються зі своєї першооснови.

Згодом він формулює принцип ієрархії як неперервний шлях від надчуттєвого до матерії, намагаючись усунути протилежність світу видимого й уявного. Підсилюючи зв'язок двох світів, «випромінювання» Бога згори донизу доповнює зворотний порядок – сходження протилежностей (багатоманітності світу речей) до абсолютної єдності.

Для роз'яснення подібного втілення, протилежність вищого і нижчого порядків накреслює символічні фігури – так звану піраміду світла, основою якої є вічне благо, і піраміду темряви [20]. Бог, проникаючи в неї, стикається із наявним ніщо: «Внутрішній світ сповнений світлом, але не позбавлений темряви. У нижчому ж світі владарює темрява, хоча він не позбавлений вищого світла (добра, міри і гармонії)». Відтак світобудова перебуває посередині на місці перетину пірамід:

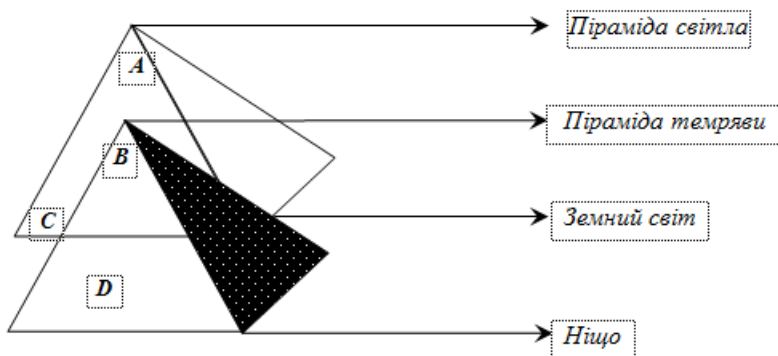


Схема №2. Взаємозв'язок світлодаючого і темного начал у природі

Здогадка М. Кузанського про сходження природи від нижнього до вищого порядків світобудови знайшла втілення у багатьох гіпотезах. Більше того, ідея поступовості становить сутність його гносеології, визнає здатність людини до безіменного пізнання світу. Поняття про нерухомість ієрархії буття отримало вагоме навантаження для моделі класичного природознавства. Відчутним став навіть прогрес космологічних завершень, пов'язаних із попередніми тезами про тотожність законів небесного й земного, про відсутність центру Всесвіту, його безконечність. Ці положення, звичайно, несумісні з вченням церкви про створення світу богом ex nihilo, багато у чому передбачили виникнення геліоцентричної теорії [21]. Згадаємо, що тогочасне духовництво подекуди з патологічною «одержимістю» захищало доктрину про конечність і плинність земного світу.

Сумніви щодо істинності ідеї креаціонізму були визначені М.Кузанським у його діалозі «Про становлення». Біблійні мотиви про виникнення світу стають в один ряд з антирелігійними, що можна відстежити вже у І. Дунса Скота і М. Ортекурського. Якщо до вивчення теми становлення буття зверталось дуже багато осіб, починаючи з Мойсея, це призвело до ускладнення процедури чіткої інтерпретації. Навіть природна історія Плінія не узгоджувалась з уявленнями про те, що світ було створено за сім тисяч років. Наївний погляд, але він був дитиною часу. Майбутнє науки, започатковане від таких контроверз, визначило непримиренні межі пізнання світобудови. Одні – встановлені релігійним пантеїзмом, інші – раціонально-емпіричною традицією [22]. Антагоністи не розуміли цього. Звідси було започатковано чимало конфліктних ситуацій. Адже непорозуміння – це хибний шлях недалекоглядності. Можна вірити в існування Бога і водночас стверджувати, що світ – видима, фізична реальність або досконале втілення вічності. Однобічність несумісна зі світоглядною позицією, породжує догматичне протистояння, конфлікт ідеологій. Основна заслуга М.Кузанського у тому, що він вбачав несумісність поглядів, прагнуч усунути традиційні гносеологічні бар'єри на шляху піднесення гідності людського розуму і доклав чимало зусиль задля встановлення більш чіткої доказової бази знань, яку неможливо розглядати тільки у спіритуалістичному сенсі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Асмус В.Ф. Натурфилософские и научные идеи Н.Кузанского // Фронт науки и техники. – 1938. – № 2. – С.30–44.
2. Библер В.С. Мышление как творчество. – М., 1975. – 239 с.
3. Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. – М., 1979. – Т.1. – С.47–184.
4. Кузанский Н. О предположениях // Там само. – С.185–280.
5. Кузанский Н. О сокрытом Боге // Там само. – С.283–287.
6. Кузанский Н. Об искании Бога // Там само. – С.288–302.
7. Кузанский Н. О богосыновстве // Там само. – С.303–320.
8. Кузанский Н. О даре Отца светов // Там само. – С.321–334.
9. Кузанский Н. О предположениях // Там само. – С.185–280.
10. Кузанский Н. Диалог о становлении // Там само. – С.335–358.
11. Кузанский Н. Простец о мудрости. Книга первая // Там само. – С.361–374.

12. Кузанский Н. Простец об уме // Там само. – С.385–443.
13. Кузанский Н. Простец об опытах с весами // Там само. – С. 444–460.
14. Соколов В.В. Очерки философии эпохи Возрождения. – М., 1962. – 386 с.
15. Тажуризина А. Николай из Кузы // Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. – Т. 1. – С.5–45.
16. Bergmann H., Hedtke U., Ruben P., Warnhe C. Dialektik und systemdenken. Historishe aspekte. – Berlin, 1977. – P.245–269.
17. Floss P. Mikuláš Kusánský. Život a dílo. – Praha, 1977. – 400 p.
18. Tokarski M.F. Filozofia bytu u Mikolaia z Kuzy. – Lublin, 1958. – P.261–275.
19. Meyer H. Abendländische Weltaanschauungen. –Würzburg, 1959 – P.90–97.
20. Russell B. History of Western philosophy and its connection with political and social circumstances from earliest times to the present day. – L.: Oxford-press, 1967. – 690 p.
21. Sandor P. Nicolaus Cusanos. – Berlin, Academic-Verlag, 1971. – 500 p.
22. Wollgast S. Entwicklungsdenken von Nicolaus von Kues bis Giordano Bruno. – Berlin, 1974. – P.400–409.

Клочков І.В. Анофатико-пантеїстичний характер docta ignorantia М.Кузанського.

Філософія доби Відродження, а саме XV–XVI ст., передбачає наявність світоглядних детермінант, що мають глибинний герметичний смисл. З розвитком гуманітарного знання необхідним стає прагнення визначити послідовність суджень теоретичного й наукового змісту. Людина як специфічний мікро-макрокосм у площині буття дістає універсальні риси, пов'язані з визначенням метафізичних основ пантеїстичної діалектики. М.Кузанський вибудовує комплекс ідей пантеїстичного і магічного розуміння природи, що уособлює ідею вічного творення.

Автор статті захищає тезу, згідно з якою теоретична спадщина мислителя має значення для поглиблення внутрішніх зв'язків між отологічними і теоретико-пізнавальними детермінантами гуманістичної традиції.

Ключові слова: Відродження, буття, людина, пізнання, вічність, досвід, трансцендентне.

Клочков И.В. Анофатико-пантеистический характер docta ignorantia Н.Кузанского.

Философия эпохи Возрождения, а именно XV–XVI ст., предполагает наличие мировоззренческих детерминант, имеющих глубокий герметический смысл. С развитием гуманитарных знаний необходимым становится стремление определить последовательность суждений теоретического и

научного содержания. Человек как специфический микро-макрокосм в поле бытия получает универсальные черты, связанные с определением метафизических основ пантеистической диалектики. Н. Кузанский выстраивает комплекс идей пантеистического и магического понимания природы, которая олицетворяет собой идею вечного творчества.

Автор статьи защищает тезис, согласно которому теоретическое наследие мыслителя имеет значение для углубления внутренних связей между онтологическими и теоретико-познавательными детерминациями гуманистической традиции.

Ключевые слова: Возрождение, бытие, человек, познание, вечность, опыт, трансцендентное.

Klochkov I.V. Apothatical and pantheistic character into docta ignorantia by Nicolay Cuses.

Reinascence progeny of the philosophical thought XV–XVI c. will expected appeal world-outlook what determined profoundly hermetic sense. With the development of humanitarian knowledge, that is a trying to the solved much complex problem's and testify step-by-step notion's in the general theoretical course. The human being as a unique micro-macrocosm species ontological ground and gained the Universe idiosyncrasy dealing the conditions & foundations of the metaphysical dialectic. Nicolay Cuses reconstructed the complex pantheistic tradition & magical ideas of nature that symbolized unending creative possibilities. The author of this article defended thesis that the study theoretical studies by thinker has an urgent inner join with ontological and theoretical-cognition statements in the context of humanistic tradition.

Key words: Reinessance, ontological, human, knowledge, eternity, experience, transcendens.

АКТУАЛЬНІ АСПЕКТИ ТЕОРІЇ ІДЕЙ ДЖ.ЛОККА

В основі вчення Дж.Локка – три твердження: 1) не існує ні вроджених ідей, ні вроджених принципів; 2) ніякий, навіть найсильніший, розум не може ні створити нових ідей, ні позбавитись уже набутих; 3) джерелом усього знання є досвід. Локк зображує розум як чисту дошку, на якій виникають літери під час досвіду. Ідеї, на його думку, походять від відчуття та рефлексії.

Відчуття надають розуму певні властивості предметів, які людина спроможна чуттєво сприймати і відтак отримує ідеї гарячого, холодного, жовтого, білого та ін. Далі душа, розмірковуючи над здобутими ідеями, збагачує розум іншими ідеями. Наприклад, пізнання, віра, сумнів, мислення виникають за допомогою внутрішнього досвіду – рефлексії. В основу пізнання Локк поклав прості ідеї, під час пізнання яких розум є пасивним. Коли тіла, які нас оточують, діють на органи чуття, розум просто змушений сприймати ці ідеї, незважаючи на пасивність.

Щоб зробити більш переконливою свою концепцію, Локк критикує популярний на той час раціоналізм Декарта. У своїй праці «Досвід», присвяченій людському розумінню, виклавши всі свої ідеї, автор одразу критикує вроджені ідеї, підґрунтя раціоналізму. Він зауважує, що вроджені ідеї базуються за згодою більшості з їхньою істинністю. «Прості ідеї – матеріал всього нашого знання».

Якщо не всі, то принаймні (як я гадаю) найзначніші з тих простих ідей, якими володіє розум і з яких складається все його інше знання, здобуті лише двома вищезгаданими шляхами – відчуттям і рефлексією [5, 181].

Багато хто з попередніх дослідників, каже Локк, дотримувались думки, що існують вроджені ідеї у душі, які вона приносить нібито з собою в світ, в самий момент свого зародження. А вродженість ідей доводять тим, що вони є чимось загальним, безумовним для всіх без винятку. За Локком, якби останнє і справді мало місце, то спільність ідей не була б доказом їх вродженості. Але ми не бачимо навіть безумовної спільності хоч би якихось ідей ні в теорії, ні на практиці. Ми не знайдемо жодного правила моральності, яке б

існувало в усіх народів, у всі часи. Діти і ідіоти часто не мають поняття про найпростіші аксіоми. Все це свідчить проти вродженості ідей. «На противагу раціоналізму Локк наполягає на тому, що всі ідеї, принципи, знання людина здобуває власним досвідом» [2, 206].

Зазвичай Локк погоджується з тим, що існують, загальні та істинні ідеї, які він називає максимами, але вони ні в якому разі не вроджені, а пізнаються чуттями. Деякі з них людина пізнає в ранньому віці, але це тільки доводить, що від народження вона сприймає відчуттями безліч предметів, які в неї формують досвід. «Безперечно, будь-яке наше пізнання починається з досвіду, справді, чим же покладалась до діяльності пізнавальна здатність, якщо не предметами, які діють на почуття і спонукають наш розсудок порівнювати їх, пов'язувати, розділяти. Отже, пізнання завжди починається з досвіду» [3, 32].

Заперечення вроджених ідей дало початок емпіризму, а завдяки французам перейшло в сенсуалізм і матеріалізм. «Попередні філософи стверджували, що відчуття не є ідеями, нібито самі по собі вони не такі репрезентативні, як будь-яка інша думка душі. Отже, відчуття вони розглядали як щось таке, що з'являється лише після ідей і видозмінює їх» [4, 77].

Складні ідеї Локк поділяє на три класи: ідеї модусів, ідеї субстанцій та ідеї відносин. Велику увагу мислитель приділяє поняттю субстанції. Походження цього поняття він пояснює так: наші почуття і наш розум переконують нас в існуванні поєднань найпростіших ідей, які трапляються найчастіше. Не можна допустити, щоб ці найпростіші ідеї поєднувалися самі собою. Субстанція є щось невідоме саме по собі, ми знаємо тільки її окремі властивості. Від розгляду поняття субстанції Дж. Локк переходить до ідей відношень, які виникають тоді, коли розум порівнює між собою дві речі. Таке порівняння можливе для всіх речей, тому важко перелічити всі можливі відношення між предметами. Зрештою Локк спиняється на найголовніших з них – на понятті тотожності і відмінності і на причині і наслідку. Ідея причини виникає, коли ми бачимо, що одне явище незмінно передує іншому.

Далі Дж. Локк переходить до розгляду ідей модусів. В простих модусах, до розгляду структури (природи) простих ідей не застосовуються принципи з'єднання, бо їх утворюють прості ідеї, які являють собою якості, не пов'язані суміжністю або причинністю.

До розгляду поняття ідеї простих модусів Дж. Локк застосовує

метод модифікації однієї і тієї самої ідеї, «яку розум знаходить або наявною в речах, або утворює всередині себе без будь-якої допомоги зовнішнього об'єкта без усякого чужого впливу» [5, 216]. Прості модифікації – це різні прості ідеї, поєднані розумом одна з одною. Просту ідею простору ми набуваємо відчуттями зору і дотику. З видимих і відчутних об'єктів та їх розташування отримуємо ідею простору. Ніщо не здається протяжним, якщо воно є невидимим і не відчувається. Ідея протяжності реальна, і її складовими є прості і схожі ідеї, складені розумом.

У реальному житті знаходимо безліч окремих ідей, утворених тільки з ідей простору. Це – ідеї довжини або форми (як за контурами, так і за обсягом), це будь-які встановлені і прийняті міри довжини, наприклад, метр, діаметр, паралель та ін. Ідея форми (фігури) – це обмеження простору, в якому форма піддається нашому дотику і огляду. Певна фігура, розглянута в протяжності і розташуванні її частин, дає ідею відстані і суміжності її складових. Прикладом можуть бути квадратна або кругла форми, від яких набуваємо тільки ідеї квадрата або круга. За теорією Локка, здобуті таким шляхом ідеї не можуть бути створені з будь-яких інших ідей.

Ідеї внутрішнього досвіду становлять, за Локком, сферу так званої рефлексії. Цим терміном Локк позначає «спостереження, якому розум піддає свою діяльність і способи її прояви» [5, 155]. Але це так само і предмети, і результати такого спостереження – ідеї «відчуття», «споглядання», «мислення», акти відчуття, акти думки. У підсумку склад досвіду поділяється на дві рубрики: досвід зовнішній і внутрішній (рефлексія).

Рефлексія, вважає Локк, може існувати тільки на основі чуттєвого, тобто зовнішнього, досвіду, і якщо останній відсутній, то зникають і ті психічні процеси і акти, які є безпосереднім предметом рефлексії. Чуттєве сприйняття речей, що оточують нас і діють на нас, «є перша і найпростіша ідея, яку ми отримуємо від рефлексії» [5, 192]. Поняття «рефлексія» було важливим надбанням філософії: адже без нього, строго кажучи, людське пізнання не можливо.

Рефлексія як особливий об'єкт пізнання виникає тільки у досить дорослих людей. Поява її не тільки підкреслювала відмінність раціонального знання від знання чуттєвого, а й, задовго до ідей Канта і Гуссерля, означала необхідність глибокого вивчення результатів пізнавального процесу у вигляді абстракцій і загальних понять. Згідно з Дж.Локком, теорія пізнання повинна досліджувати

не тільки джерело пізнання і механізм формування його безпосереднього і непрямого матеріалу, а й діяльність суб'єкта. «Думки не йдуть довільно одна за одною. Навпаки, подібно до того, як ми не маємо жодного уявлення про те, чого не було колись цілком або частково в нашому відчутті, точно. Так само ми не маємо переходу від одного уявлення до іншого, якщо ми ніколи раніше не мали подібного переходу в наших відчуттях» [1, 17].

Локкова відмінність внутрішнього і зовнішнього досвіду має тільки гносеологічний характер і не стосується поділу чуттєвого досвіду на результати діяльності. Рефлексія є операція над ідеями. Щоб її дослідити, Дж. Локк вважає за необхідне більш конкретно аналізувати початковий зміст зовнішнього досвіду, тобто найпростіші, а тому первинні, ідеї.

Самоспостереження, вивчення свідомістю своїх внутрішніх процесів і їх результатів – це головне поле дії теорії пізнання Дж. Локка, рефлексія, в широкому сенсі слова, обіймає весь її зміст. Відчуття є живильним ґрунтом і основою рефлексії. Без них вона порожня. Дж. Локк намагається спостерігати фактичний, природний і усвідомлений індивідом перебіг мислення.

Локк вирізняє три способи утворення похідних, тобто складних, ідей. Перший полягає в підсумовуванні, тобто в безпосередньому поєднанні простих ідей і утворенні складних ідей. Другий – полягає у тому, що прості ідеї перебувають у різних співвідношеннях між собою, зіставляються або порівнюються. Першим способом утворюються складні ідеї так званих емпіричних субстанцій, тобто одиничних речей, самостійних об'єктів. Цей спосіб застосовується і до утворення ідей модусів. За термінологією Локка, ідеї модусів є ідеями якостей, процесів і станів предметів. Тож ці ідеї не самостійні. Другим способом утворюються ідеї відношень. Третій спосіб утворення похідних ідей полягає в тому, що при цьому застосовуються другий і перший способи як підлеглі ланки, між ними відбувається процес абстрагування, як відкидання неповторюваних властивостей. Третім способом утворюються ідеї загальних понять.

Виходячи зі своєї теорії утворення похідних ідей, спираючись на те, що «здібності людини і образ їх дії майже однакові в моральному і інтелектуальному світі, тому що матеріали в тому і в іншому світі такі, що не від людини залежить створювати їх чи знищувати все, що вона може робити», Локк доходить висновку про необхідність або поєднувати їх разом, або зіставляти один з одним,

або зовсім відокремити їх» [5, 212]. Він схиляється до першого способу утворення похідних ідей – ідей модусів, які залежать від ідей самих речей (ідей властивостей, стану предметів, процесів), хоча в ході досліджень у нього виникали труднощі в розмежуванні чіткої межі між простими і складними ідеями зважаючи на невичерпність властивостей простих предметів.

«Ідея субстанції, так само як і ідея модусу, не що інше, як сукупність простих ідей, що об'єднуються уявою і які наділяються особливим ім'ям, за допомогою якого ми можемо викликати цю сукупність у власній пам'яті або в пам'яті інших людей. Відмінність між цими ідеями полягає в тому, що ми відносимо зазвичай особливі якості, що утворюють субстанцію, до чогось невідомого. Припускаємо, що ці якості тісно і нерозривно пов'язані відношеннями суміжності і причинності» [8, 75].

Міркування Локка про реальність, адекватність та істину ідей поділяються на секції, які відповідають категоріям ідей (прості ідеї, складні ідеї (субстанція та відношення)) і комплексні ідеї модуси. Дж.Локк створює досить своєрідну класифікацію. Він доходить висновків що: 1) всі прості ідеї – реальні, адекватні та слушні; 2) ідеї модусів – адекватні та правильні; деякі ідеї модуси є реальними, а деякі – «фантастичними»; 3) ідеї субстанції реальні, але жодна з субстанцій не є адекватною, ідеї відношень і змішані модуси не завжди є адекватними, оскільки не мають чітких зразків у природі.

Щодо ідей субстанцій, то їх реальність та адекватність (отже – істинність) є суто номінальними. Адже такі ідеї не мають іншої реальності, крім тієї, яку вони мають у «Розумах людей». Але в «Роздумах Людей» вони не мають архетипів, «сталих форм», яким вони мають відповідати. Локк підсумовує, що поняття реальності та адекватності не мають застосування в таких ідеях і не мають репрезентативної функції.

Локк заявляє, що ідеї модуси є реальними, тому що вони є постійними ефектами якостей, які реально присутні в речах самі по собі і, таким чином, здатні позначати речі, з якими ми маємо справу. Ці якості можуть бути не більш ніж сили. Локк стверджує, що він показав те, що жодна ідея вторинної якості не репрезентує істинну якість ідеї. Але водночас ідеї є реальними з причини стабільного перекликання, яке вони мають зі специфічними властивостями реальних істот.

Ці ідеї охоплюють фізичні об'єкти та їх якості, які лежать поза розумом людей. Сюди Локк включає також дії та події, які відбу-

ваються в розумі (це й акти усвідомлення та думки). Але не включає інтенційні об'єкти таких дій, які є ідеями. Ідеї, складені так, є речами, але не реальними, не такими, які насправді існують.

Комплексні ідеї модусів іноді є реальними, іноді – фантастичними, тому зроблені шляхом комбінування ідей. Модуси є реальними тільки в таких поєднаннях простих ідей, які становлять реальну річ. Але деякі наші ідеї модуси є комбінаціями, які ми власноруч створюємо і елементи яких ніколи не існують разом у природі, як, наприклад, ідея раціональної істоти, яка складається з кінської голови, приєднаної до людського тіла або кентавра. Це – фантастичні ідеї. «Ймовірно, і в самих диких польотах фантазії не трапляється жодної ідеї, яка не була б пов'язана з будь-яким враженням або ідеєю, які раніше існували в душі. І те, що ми називаємо новими думками, являє собою тільки нові комбінації старих простих ідей або розкладання складних» [6, 135].

Реальні ідеї модусів є, незважаючи на це, заявляє Локк, адекватними. Але спочатку ці властивості та сили модусів, з яких складаємо комплексні ідеї, є такими численними та різними, що жодна комплексна ідея не може вмістити їх цілком.

Локк веде мову про фантастичні ідеї як такі, що не відповідають реальності буття. Ці ідеї стосуються речей, які вважаються архетипами, навіть якщо таких архетипів не існує. Локк шукав відповідь на питання про те, як ідея здобуває репрезентативну функцію. Для Локка ідеї стають репрезентаторами, якщо їх існування спричинене якою-небудь реальною річчю. Ідея репрезентує річ, яка викликала її. Дехто вважає, що репрезентування – це функція, яку накладає на ідею розум, до якого вона належить: ідеї стають репрезентаторами, коли розум призначає їх для позначення речей.

На додачу до дій складання та порівняння Дж. Локк наводить третій тип створення ідей – абстракцію. Нові ідеї, які виробляються цією операцією, він називає «абстрактними ідеями», а абстракцію описує як дію, завдяки якій розум отримує особливі ідеї. Ці ідеї відділені від інших екзистенцій, таких як час, місце та інші супутні ідеї. Локк тлумачить абстракцію як акт відокремлення ідей, вже наявних у розумі, від інших ідей. В такому випадку абстрактна ідея – передбачуваний продукт абстрактної дії розуму, ідея, ізольована від комплексу ідей, які супроводжують її. Водночас абстрактна ідея є комплексною, позбавленою деякого оригінального змісту.

Локк не приділяє багато уваги дослідженню дій абстракції як

такових. Він майже нічого не говорить про це, але приділяє чималу увагу абстрактним ідеям, які є продукцією абстракції. Мета цього типу абстракції – виділити з комплексної ідеї окремі риси, властивості кожній речі, та залишити тільки ті, які є загальними. Риси ідей, які потрібно залишити в процесі абстракції не є тільки зовнішніми обставинами часу та місця, але мають відповідні особливості, такі як колір, розмір та форма та ін. Звідси стає зрозумілим, чому Локку було важко пояснити абстракцію. У контексті класичної метафізики абстракція була процесом поступового зростання уявного усунення матерії з об'єкта. Але після заперечення реальної суті, точніше, її пізнаваності, Локку не лишалось нічого іншого, як розглядати абстракцію як процес вилучення деяких частин складної ідеї. Наприклад, є складна ідея Петра і Якова: з цього комплексу ідей прибираються прості ідеї, які не є спільними для обох індивідуумів (товстий, білявий, високий, старий і т.п.), і залишається комплекс ідей, спільних для обох індивідів, який позначається ім'ям «людина» і використовується для того, щоб уявити собі так само й інших.

Отже, для Локка абстракція є розчленуванням інших, більш складних ідей. Застосуванням цього способу він відновлює номіналізм англійської традиції і немов впливає в нього нові сили. Тому зрозумілі висновки, яких доходить філософ у «Досвіді»: загальне не входить до складу реального існування речей, а є винаходом розуму, виробленим ним задля власного користування.

Отже, коли абстрагуємося від одиничного, то те, що лишається від загального, постає вигадкою розуму. Природа спільності – тільки здатність розуму позначати або представляти багато поодиноких речей. Значення полягає лише в зв'язку, яку людська душа додає у відношення між одиничними речами.

Ідеї які є загальними, певною мірою невизначені. Невизначеність – не ідеально прийнятна властивість ідей у філософії Дж. Локка. Однак вона є фундаментальною для цивілізованого людського життя, адже не тільки розвинула ефективне спілкування між особами, але й самі думки вивела за межі примітивного рівня. «Формуючи теоретичні аксіоми і поняття про природні явища, не слід покладатися на абстрактні обґрунтування, якими б привабливими і справедливими вони не здавалися. Треба розшифровувати таємну мову природи з документів самої ж природи, з фактів досвіду. Іншої альтернативи в науковому пізнанні не існує» [7, 34].

Отже, за Локком, наша здатність пізнання співмірна з нашими потребами. Ми неспроможні досягнути глибинних таємниць природи. Не потрібно скаржитися на обмеженість знання, якщо зайнятися тим, що насправді корисно. Нерозумно також сумніватися в усьому, якщо багато чого достеменно невідомо. Локк розрізняє ідеї прості і складні. Пізнання найпростіших істин ми досягаємо завдяки міркуванням, які аж ніяк не передують відчуттям. Початкове знання складається не з загальних положень, а з окремих вражень приватного характеру. Простими ідеями філософ називає відображення дійсності в душі, як у дзеркалі. Здебільшого такі ідеї або подання здобуваємо за допомогою одного якого-небудь відчуття (наприклад, уявлення про колір дається зором). Складні ідеї Локк поділяє на три класи: ідеї модусів, ідеї субстанцій, ідеї відношень.

А загалом поєднання ідей дає певне знання, яке стосується простих і складних ідей. З усього цього випливає, що знання не виходить з меж досвіду, оскільки маємо справу тільки з ідеями, які, на думку Локка, виникають виключно за допомогою внутрішнього і зовнішнього досвіду.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гоббс Т. Сочинения : В 2-х томах. Т.2. – М., 1991. – 731 с.
2. Гусев В.І. Історія західноєвропейської філософії XV–XVII ст. – К., 1994. – 255 с.
3. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994. – 574 с.
4. Кондильяк Э.Б. Сочинения : В 2-х т. Т.2. – М., 1981. – 549 с.
5. Локк Дж. Сочинения : В 3-х т. Т.1. – М., 1985. – 621 с.
6. Пристли Д. Теория Человеческого духа Гартли на основе ассоциации идей // Английские Материалисты XVIII в. Собрание произведений : В 3-х т. Т.3. – М., 1968. – 543 с.
7. Суботин А.Л. Френсис Бэкон и принципы его философии // Бэкон Ф. Сочинения : В 2-х т. Т.1. – М., 1977. – 567 с.
8. Юм Д. Сочинения : В 2-х т. Т.1. – М., 1965. – 847 с.

Петров Є.П. Актуальні аспекти теорії ідей Дж. Локка.

Стаття призначена дослідженню функцій простих і комплексних ідей у філософії Дж. Локка. Розглянуто їх взаємодію. Показано також структуру досвідного знання. Локк виділяє і класифікує ідеї в особливі підгрупи. Ідеї формуються і функціонують на основі того, що розум пізнає їх. Ідеї

внутрішнього досвіду становлять, на його думку, сферу рефлексії. Поняття «рефлексія» було одним із найважливіших надбань філософії. За Дж.Локком, теорія пізнання повинна досліджувати джерела пізнання і механізми формування його матеріалу, а також пізнати діяльність суб'єкта. У статті розглянуто класифікаційні риси теорії ідей Локка, їх функції, показано роль рефлексії та її функції.

Ключові слова: прості ідеї, складні ідеї, субстанція, модус, досвід, відчуття, рефлексія, знання.

Петров Е.П. Актуальные аспекты теории идей Дж.Локка.

Статья предназначена исследованию функций простых и комплексных идей в философии Дж. Локка. Рассмотрено их взаимодействие. Показана также структура опытного знания. Локк выделяет и классифицирует идеи в особые подгруппы. Идеи формируются и функционируют на основе того, что разум познает их. Идеи внутреннего опыта представляют, по его мнению, область рефлексии. Понятие «рефлексия» было одним из важных приобретений философии. Согласно Дж. Локку, теория познания должна исследовать источники познания и механизмы формирования его материала, а также познать деятельность субъекта. В статье рассмотрены классификационные черты теории идей Локка, их функции, показаны роль рефлексии и ее функции.

Ключевые слова: простые идеи, сложные идеи, субстанция, модус, опыт, ощущение, рефлексия, знание.

Petrov E.P. Relevant aspects of the theory of John Locke's ideas.

The article dedicated to the research of simple and comprehensive ideas in John Locke's philosophy. Their interaction has been considered. There is also provided the structure of investigative knowledge. Including to the category of «ideas» various processes and functions of human psyche, Locke had created background for the differentiation of these «ideas» into special subgroups. The ideas are formed and function on the basis of what sense is conscious of them inside of itself, and therefore experiences them. Indeed, the understanding itself of easy things for Locke means, in most cases, their experience. The ideas of inner experience introduce, according to Locke, a field of so-called reflections. The concept of «reflection» was an important obtaining of philosophy, for without it, properly speaking, the human knowledge is impossible. According to John Locke, it appears that the theory of knowledge has to investigate not only the source of knowledge and the mechanism of forming of its direct and indirect pieces, but also to cognize the activity of subject. The article presents classification features of the theory of Locke's ideas, its functions, as well as shown role and functions of reflections.

Key words: simple ideas, complex ideas, substance, Modus, experience, feel, reflection, knowledge.

О.В. Кіхно,
кандидат філологічних наук,
старший науковий співробітник Інституту
філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

ІДЕЯ СУБ'ЄКТИВНОЇ ДОБИ У СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ ШРІ АУРОБІНДО

Шрі Ауробіндо у праці «Людський цикл» пише про історичну можливість настання у майбутньому так званої Суб'єктивної доби, коли людська душа пробуджується й виходить на перший план не тільки у індивіда, а й у суспільствах. Він описує ознаки настання суб'єктивного віку – це і революційна перебудова у сферах релігії, філософії, науки, мистецтва та суспільства, це і пробудження Індії та Сходу, це нові тенденції у літературі та мистецтві. На наближення нової, Суб'єктивної доби, на його думку, вказує як поява і множення в усьому світі нового психологічного людського типу – сенсуальної людини, так і феномен національного пробудження Ірландії, Індії, Бенгалії, Німеччини та відкриття самого феномену Нації-Душі.

Але перш ніж перейти до аналізу цих ознак настання Суб'єктивної доби, згадаємо й про небезпеки на шляху його становлення, про які пише Шрі Ауробіндо. Це особливо важливо, якщо враховувати, що Шрі Ауробіндо писав статті «Людського циклу» для журналу «Ар'я» у 1916–1918 рр., а потім через 30 років вносив у текст нові правки і коментарі.

Шрі Ауробіндо належав до покоління, яке сформувалося до 1914 р. і для якого є характерним майже беззастережна віра в еволюцію та історичний прогрес [8]. У 1916 р. вийшла книга Бердяєва «Смисл творчості» і можна лише уявити, які б правки вніс у цю працю Бердяєв через 20 років! Тейяр де Шарден теж належить до покоління, сформованого до 1914 р. і звідси, очевидно, впливає психологічне пояснення його еволюційного оптимізму [3]. Коли Шрі Ауробіндо пише про факти, які можуть протистояти новим тенденціям, він, насамперед, звертається до реалій, які постали після I світової війни, тобто до соціалістичних та фашистських держав-диктатур. Нові диктаторіальні типи соціальності, до яких може дійти світ, можуть призупинити процес трансформаційних індивідуальних пошуків, відкриття індивідом та нацією себе, насамперед, як

душевної, психічної реальності, може бути заблокованим. Суспільство, вважає Шрі Ауробіндо, може бути детерміноване жорстким економічним або урядовим соціалізмом, в якому особистість, знову позбавлена свободи, отримує життя та діяльність, детерміновані на кожному кроці і у кожній точці від народження до старості добре відпрацьованим механізмом держави. Початком такого розвитку подій він вважає соціальну еволюцію фашистської Італії, нацистської Німеччини, комуністичної Росії. Якщо б такий устрій поширився на більшість країн, ми, можливо, отримали б (звісно з відмінностями), щось подібне до старого азіатського або навіть індійського ладу у суспільстві. «Навіть індійського» для нього означає, очевидно, кастового, бо саме кастовий устрій вирізняє Індію серед традиційних суспільств.

Шрі Ауробіндо пропонує своє тлумачення причин появи тоталітарних тенденцій. Розкріпачена у новий час індивідуальна думка відкриває універсальні закони, насамперед, економічні, соціальні та біологічні, і починає дивитися на індивіда як на побічний продукт дії цих законів, які мають беззастережно управляти ним. Фашизм та комунізм, очевидно, роблять спробу керувати людством відповідно до механізмів цих законів, що й веде до придушення самої індивідуальної свободи [6].

Шрі Ауробіндо не вважає, що Західний світ навіть після II світової війни став вільним від загрози тоталітарних спокус. Він вважає, що досвід Німеччини запліднив весь інший світ, і розгромлена у війнах Німеччина здобула над іншим світом внутрішню перемогу. Це попередження Шрі Ауробіндо тим актуальніше, що він не розглядає вірогідність технологічного контролю над індивідом, який стає актуальним у другій половині XX – початку XXI ст., та можливостей технічної маніпуляції свідомістю.

В.Грушецький у післямові до книги «Троянда Світу» пише, що з праць Вернадського та Тейяра де Шардена з очевидністю впливає схема: **геогенез** на найвищій своїй фазі передає накопичений імпульс **біогенезові**, після чого активність тектонічної діяльності різко йде на спад. **Біогенез**, набуваючи динаміки, породжує буяння форм життя й передає імпульс **ноогенезові**, різко заспокоюючись та відкликаючи зі сцени життя монстрів (очевидно, йдеться про динозаврів. – *О.К.*).

Тепер активність зміщується у сферу розумового розвитку, прогресує лише один вид – Людина розумна, і ця людська сфера в

апогеї повинна породити наступну сходинку – Людину духовну, але замість цього народжує ... багатоманіття мертвих механізмів. Грушецький вважає, що це – очевидний еволюційний збій, який зайвий раз підтверджується антагонізмом техніки і біосфери. Тобто Грушецький, з одного боку, зводить воєдино дві лінії – техноген, як стіна між людиною розумною та людиною духовною, або супраментальною, використовуючи термін Шрі Ауробіндо, і, з іншого боку, – техніка, як стіна між людиною та попередньою життєвою ланкою – біосферою, до знищення якої майже з залізною неунікністю веде гіпертрофія урбаністично-технократичного розвитку. Цей еволюційний збій Грушецький пояснює втратою цілісного уявлення про світ, насамперед, втратою взаємозв'язку з планами буття, які мають досвід переходу з одного рівня на наступний, який він називає тонкоматеріальним.

Цю позицію можна зіставити з поглядами Шрі Ауробіндо, який проголошує необхідність відродження відкритості людини «більш високим планам існування» [6]. Він пише про сприйняття світу та людства як єдиного цілого, вважає людину перехідною істотою, а Суб'єктивний вік – поверненням до контакту з духовними стадіями буття, які зафіксовані у традиції Вед та Упанішад.

Щоправда, Шрі Ауробіндо не присвячує багато уваги феномену техніки, для нього достатньою є констатація тоталітарних загроз. Сатпрем у книзі про Шрі Ауробіндо значно більше пише про проблеми технічної гіпертрофії: «...Всі ці літаки, телефони, телевізори і сила-силенна знарядь і приборів – все це лише милиці, які маскують наше безсилля, більше того, у презирстві до власних природних здібностей ми дійшли того, що з покоління у покоління вони продовжують вироджуватися і все через лінощі та невігластво. Ми забули просту, але фундаментальну істину, що всі наші фантастичні винаходи – це лише матеріальні проекції сил, які існують всередині нас, і якщо їх би там не було, то винаходити було б ні з чого... Доручивши машинам бачити за нас та пересуватися за нас, ми відразу відчуваємо себе безпорадними, якщо їх немає під рукою» [4, 273]. Бердяєв пише, що машина порушує органічний ритм життя і культуротворчості людини. Машина і техніка для нього підривають органічні основи культури, вбивають її дух. Культура обездушується і переходить у цивілізацію. Якості замінюються кількостями.

Даниїл Андрєєв у «Троянді Світу», на відміну від Грушецького,

Сатпрема та Бердяєва йде дещо далі у своїх прогнозах. Він зосереджується саме на проблемі поєднання, схрещування двох факторів: тиранічної одноосібної влади та техніки ХХІ ст. Він пише, що його не дивує, що кожний успіх науки та техніки повертається тепер одним боком проти справжніх інтересів людства. «Двигун внутрішнього згорання, радіо, авіація, атомна енергія – все це б'є одним кінцем по живій плоті народів. Ще більшу загрозу несе розвиток засобів зв'язку та технічні досягнення, що дає можливість поліцейському режимові контролювати інтимне життя та потаємні думки кожного, підводять залізну базу під вампіричні громади диктатур» [1, 9].

Мова Андрєєва відрізняється від мови Шрі Ауробіндо, але він теж покладає чималі надії на демократичні тенденції, що сформувалися на Заході. І для Андрєєва наука і техніка є найбільш цікавими, як і для Шрі Ауробіндо і Тейяра саме в аспектах їхніх соціальних вимірів і наслідків.

Отже, доволі цікаво зіставити погляди на роль техніки різних мислителів. Для Грушецького техноген – своєрідний збій на шляху переходу від людини розумної до людини духовної, і він, крім того, поглиблює провалля між ноосферою та біосферою, руйнуючи останню. Врешті-решт він не може не заторкувати й власне ноосферу – для Грушецького, як і для Шрі Ауробіндо, людська розумність може втрачати інтенцію до цілісності. Щодо цього варто згадати й погляд Д. Андрєєва на психічні наслідки для людини, яка постійно працює з технікою, оскільки ця праця робить людину утилітарною, і вихід мислитель вбачає у певній ізоляції цілісної людської свідомості від обмежених власних сфер, поглинутих технікою.

Бердяєв теж схильний розглядати два аспекти вторгнення техніки і машини у людське життя – з одного боку, зміна самого ритму життя і послаблення зв'язків з природою [2]. Цей аспект можна зіставити з лінією конфлікту «техносфера–біосфера» у Грушецького. З іншого боку, він вважає, що механічність цивілізації суперечить органічності та духовності буття взагалі та культури, зокрема. Тобто для Бердяєва техніка теж впливає на «долішні» відносини людської еволюції – на зв'язок з природою та одночасно – на «горішні» – на зв'язок з культурою та духовними сферами буття. Щоправда, він не обстоює еволюційну парадигму і говорить радше про кризу культури, ніж про вихід на новий еволюційний етап.

Зрештою Сатпрем, однозначно поділяючи еволюціоністські погляди і відзначаючи складнощі технічного поступу, разом з тим

говорить про іманентно-психологічні аспекти науково-технічного поступу. Адже всі технічні прибори – для нього це символічна проекція внутрішніх сил свідомості. Звичайно, він має на увазі такі dokonечні для нього та й для його аспекти свідомості, як здатність до телепатії, обміну імпатичною інформацією з великої відстані, фактор використання енергії свідомості та обміну цією енергією і т.п. Крім того, думку Сатпрема про символічний аспект технічних досягнень щодо людської свідомості можна зіставити з вельми специфічними поглядами Шрі Ауробіндо на символічну стадію культури і особливо – з концепцією Бердяєва про фундаментальний символізм будь-якої культури.

До речі, серед мислителів духовно-еволюційного напрямку більш оптимістично оцінював технічний етап розвитку цивілізації Тейяр де Шарден. Це й не дивно – він був чи не єдиний серед них вчений-природничник. Сфера ж головних зацікавлень Шрі Ауробіндо, Бердяєва, Сатпрема, Андрєєва, Грушецького – насамперед, гуманітарні питання. Але й Тейяр досить болісно пережив час випробування атомної зброї [5].

Шрі Ауробіндо у своєму описі Віку Індивідуалізму та Розуму дає доволі цікаву версію можливого поширення тоталітаристських тенденцій за межі Італії, Німеччини та Росії. У кінці 40-х років він пише, що все більше й більше націй приймає це начало нового, механічно-етатистського порядку і спротив старого порядку скоріше пасивний, ніж активний. Шрі Ауробіндо відзначає, що країни-переможці Німеччини теж заражені духом етатизму, це, очевидно, стосується комуністичної Росії, але це, на його переконання, стосується і західних країн. Мислитель робить схематичний нарис характерних рис цього нового порядку, який може стати новим варіантом старого азійського чи старого індійського порядку суспільства. Якщо на місці релігійно-етичної санкції в ньому буде науково-раціональний або натуралістичний мотив, то повноваження, які в Індії належать Брамінській Шастракарі, заступить науковий, адміністративний і економічний експерт.

На місці короля, монарха, який особисто стежить за дотриманням дхармічного порядку, там стоятиме колективістська держава. Замість ієрархічного влаштування класів, кожного зі своїми привілеями та обов'язками, буде запроваджена висхідна рівність виховання та можливостей з майбутнім визначенням функцій експертами, які, на думку Шрі Ауробіндо, повинні будуть знати нас

краще, ніж ми самі, і обирати для нас роботу і професію.

Одруження, потомство та виховання дитини може бути фіксовано науковим персоналом Держави, як в традиційній Індії Шастрою. Для кожної людини обов'язковою буде тривала стадія праці для Держави, за якою будуть назирати колективістські авторитети, отже спеціальні уповноважені. Можливо, Шрі Ауробіндо, створюючи оригінальну картину відповідностей нового етатизму традиційному азійському і вужче – індійському суспільству, він передбачає, що після довготривалої праці для Держави індивід дістане звільнення для насолоди відпочинком і, крім того, для особистого самовдосконалення, як у Саніаса-Ашрамах старого Арійського суспільства. Відомо, що в Індії навіть правителі у літньому віці вирушали до лісу і там присвячували себе служінню богам та аскетичним вправам. Втім, проблематичним є мотиваційний момент – навіщо науково-раціональній спільноті може знадобитися подібне, майже релігійне, покликання пенсіонерів?

Але, з іншого боку, Шрі Ауробіндо вважає, що жорстокість такої соціальної держави дуже переважала б її азійських попередників, оскільки у минулому для бунтарів-новаторів були зроблені дві важливі поступки. Для індивіда це була свобода ранньої Санніаси, відмова від суспільства заради вільного духовного життя, а для групи – свобода створювати під-суспільство, що керується новими релігійними концепціями, як Сикхське або Вішнуїтське.

У цих тезах Шрі Ауробіндо уточнює попередню тезу про особистісне самовдосконалення у соціальній Державі – воно не матиме релігійного характеру. Жодне з цих сильних відхилень від норми не змогло б терпіти строго економічне, жорстко наукове та унітарне суспільство. Очевидно також, пише мислитель, що формується фіксована система соціальної моралі та традиції, а також комплекс соціалістичної доктрини, яку не дозволено буде піддавати сумніву практично, а можливо, навіть інтелектуально, оскільки це швидко розхитає або і підірве систему.

Отже, завершує лінію аналогій Шрі Ауробіндо, ми будемо мати новий «типовий» порядок, що швидко скам'яніє через придушення особистої свободи. Шрі Ауробіндо вважає, що цей порядок неодмінно був би знову зруйнований новим індивідуалістичним віком бунту, який ґрунтувався б на принципах крайнього філософського анархізму.

Отже, розглядається своєрідна регресія до азійських традицій:

замість релігії та етики – наука, замість монарха – колективістська держава, замість класів і каст – рівні можливості та жорсткий професійний детермінізм, не релігійне, а етатистське керівництво всіма сімейними відносинами, замість релігійної санніаси – відпочинок або особисте самовдосконалення, замість самотництва і вільного пошуку духовно-релігійних груп – фіксована система соціальної моралі та комплекс соціальної доктрини. Тут цікавою є заміна одноосібної монархії на колективістську державу. Ми вже згадували погляди Д. Андрєєва на тоталітарні перспективи, тож відзначимо, що у цьому пункті він розходиться з баченням Шрі Ауробіндо і вважає, що колективне-олігархічне правління на певному етапі закономірно може змінюватися на одноосібну диктатуру. Андрєєв не наводить прикладів з історії, але їх неважко розшукати – можна згадати про закономірне перетворення першого тріумвірату в Римі на одноосібну диктатуру Цезаря, другого тріумвірату – на імперію Августа, колективної Директорії та влади трьох консулів у пореволюційній Франції на одноосібне правління імператора Наполеона, перетворення колективного керівництва партією у 20-х роках в СРСР на сталінську диктатуру.

Ця остання аналогія з поглядами Андрєєва тим цікавіша, що Шрі Ауробіндо і Сатпрем не лише спиняються на загрозах, які несе людству перехід від Індивідуалістичної доби до Суб'єктивної, а й розглядають можливості, які можуть виникнути і після завершення Суб'єктивної доби, на порозі настання Духовної, або Супраментальної, доби. Це можливість переходу до панування Глобального Розуму – побудови суспільства під керівництвом одного чи декількох Геніїв, здатних до просвітленого, глобального бачення. Для Шрі Ауробіндо і Сатпрема глобальне бачення – це вища форма людського ментального бачення, і створення суспільства, заснованого на цьому принципі, може видатись надзвичайно привабливою перспективою.

Шрі Ауробіндо розглядає й можливість появи сил, які можуть розладнати або трансформувати жорсткі соціальні моделі раніше, ніж вони досягнуть свого загрозливого завершення. Він пише, що у кінці Віку Індивідуалізму та Розуму індивід відкриє загальні закони, які дадуть йому можливість керувати соціальним життям та придушувати саму індивідуальну свободу. Отже, він стверджує, що раціоналістична та фізична наука у своєму розвитку має бути перекрита новим психологічним знанням, яке відкриває нові обрії

перед людством. Узагальнюючи цю тезу, можна сказати, що прогрес, насамперед, соціальних та економічних наук, з точки зору Шрі Ауробіндо, несе загрозу тоталітаризму, а розвиток психологічного знання підштовхує колективний розум людства у бік актуалізації ідей Суб'єктивної доби. Доба Розуму, вважає Шрі Ауробіндо, помітно сходить до завершення, а нові ідеї є спонтанно згубними для будь-якого передчасного «типового» порядку економічного раціоналізму. Для мислителя – це, насамперед, ніцшеанська воля жити, бергсонівське піднесення інтуїції над інтелектом та певні тенденції у новітній німецькій філософії. До цих тенденцій нової Суб'єктивної доби Шрі Ауробіндо відносить і нові віталістичні тенденції у літературі та відкриття феномену Нації-Душі. Загалом він вважає, що ми, можливо, перебуваємо у ранішніх сутінках нового людського циклу.

Для сучасного дослідника проблема, звичайно, полягає у тому, що ці ранішні сутінки за 70–90 років, що минули з часу написання і повторного редагування «Людського циклу», так і не перетворились на Світанок Суб'єктивної доби, отже, треба говорити або про певні методологічні помилки у концепції Шрі Ауробіндо, або, погоджуючись з його концепцією, вважати, що певні тенденції до перетворення Індивідуалістичної доби на добу Економічного Раціоналізму взяли гору над більш одухотвореними перспективами становлення людства.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Андреев Д.Л.* Роза мира. Метафилософия истории. – М., 1991.
2. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. – М., 1990.
3. *П.Тейяр де Шарден.* Феномен человека. – М., 1987.
4. *Сатпрем.* Шри Ауробиндо или Путешествие сознания. – Л., 1989.
5. *Семенова С.Г.* Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. – СПб., 2009.
6. *Шри Ауробиндо Гхош.* Человеческий цикл. – Казань, 1992.

Кіхно О.В. Ідея Суб'єктивної доби у соціальній філософії Шрі Ауробіндо.

У статті запропонований аналіз концепції Суб'єктивної доби у соціальній філософії Ауробіндо. Ауробіндо стверджує що відкриття індивідуальним вільним розумом універсальних законів щодо яких індивід є мало не побічним явищем і які повинні управляти ним і спроба фактично

управляти громадським життям людства в строгій відповідності з цими законами неминуче ведуть до пригнічення індивідуальної свободи. Замість релігійно-етичного авторитету традиційного суспільства реалізовуватиметься науковий, раціональний або експериментальний критерій. Ауробіндо пише, що у такому разі розвинеться стійка система громадських моральних норм і традицій і утвердиться своєрідне соціалістичне вчення, в істинності якого нікому не буде дозволено засумніватися практично і, ймовірно, навіть теоретично, оскільки подібні сумніви можуть потрясти або навіть підірвати систему. З іншого боку, існують історичні сили, які можуть присікти такий розвиток або змінити його характер раніше, ніж він досягне свого погрозового завершення. Стаття розглядає соціальні ідеї Шрі Ауробіндо у зіставленні з ідеями М.Бердяєва, Д.Андрєєва і Тєяра де Шардена.

Ключові слова: Суб'єктивна доба, техніка, біосфера, соціальна доктрина, соціальна еволюція.

Кихно А.В. Идея Субъективного Века в социальной философии Шри Ауробиндо.

В статье дается анализ концепции Субъективного Века в социальной философии Ауробиндо. Ауробиндо утверждает, что открытие индивидуальным свободным разумом универсальных законов, по отношению к которым индивид является чуть ли не побочным явлением, и которые неизбежно должны управлять им, и попытка фактически управлять общественной жизнью человечества в строгом соответствии с этими законами неминуемо ведут к подавлению индивидуальной свободы. Вместо религиозно-этического авторитета традиционного общества будет реализовываться научный, рациональный или экспериментальный критерий. Ауробиндо пишет, что в таком случае разовьется устойчивая система общественных моральных норм и традиций и утвердится своеобразное социалистическое учение, в истинности которого никому не будет позволено усомниться практически и, вероятно, даже теоретически, поскольку подобные сомнения могут потрясти или даже подорвать систему. С другой стороны, существуют исторические силы, которые, могут пресечь такое развитие или изменить его характер прежде, чем оно достигнет своего угрожающего завершения. Статья рассматривает социальные идеи Шри Ауробиндо в сопоставлении с идеями Н.Бердяева, Д.Андреева и Тєяра де Шардена.

Ключевые слова: Субъективный Век, техника, биосфера, социальная доктрина, социальная эволюция.

Kihno A. The idea of Subjective Age in social philosophy of Sri Aurobindo.

The article submits an analysis of social conception of the Subjective Age by Sri Aurobindo. Aurobindo asserts that this discovery by individual free-thought of universal laws of which the individual is almost a by-product and by which

he must necessarily be governed, this attempt actually to govern the social life of humanity in conscious accordance with the mechanism of these laws seems to lead logically to the suppression of that individual freedom. In place of the religio-ethical sanction there will be a scientific and rational or naturalistic motive and rule. Aurobindo writes that, there would grow up a fixed system of social morality and custom and a body of socialistic doctrine which one could not be allowed to question practically, and perhaps not even intellectually, since that would soon shatter or else undermine the system. On the other hand, there are in operation forces which seem likely to frustrate or modify this development before it can reach its menaced consummation. Aurobindo describes these forces. The article examines Sri Aurobindo's social ideas in comparison with ideas of N. Berdyaev, D. Andreiev and T. de Chardin.

Key words: Subjective Age, technics, biosphere, the social conception, the social evolution.

*М.Є. Максюта,
доктор філософських наук,
професор НУБіП України*

ФІЛОСОФІЯ ГІДНОСТІ: ДО ЄДНОСТІ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ ТА НАВЧАЛЬНО-ВИХОВНИХ КОНОТАЦІЙ

Нині проблема гідності є провідною в контексті філософсько-моральних та освітньо-виховних проблем, актуалізуючись під впливом розширення масштабів та інтенсивності суспільно-перетворювальної активності, складності й непередбачуваності сучасного світу з одночасним загостренням потреби в поглиблених пошуках смисложиттєвих засад повноти людського буття, мірою зреалізування якого й зміцнюються самоповага та гідність людини [Див. напр.: 1; 2; 15; 16; 17]. Істотні риси сучасності полягають у зростанні життєвості однопорядкових, за словом Ю.Габермаса, понять – «автономія», «самоздійснення», «творення і відтворення життя, гідного людини» [22], передусім – у найбільш значущих для соціального та індивідуального буття сферах освіти і науки та формах їх поєднання. Так, антропологічний поворот освітньої системи особливо активізувався у другій половині ХХ ст., коли в педагогічному процесі на першому плані поступово утверджувалися завдання й цінності формування гідної особистості, яка володіла б належними фаховим і морально-інтелектуальним рівнями, нормами співіснування в сучасному надскладному світі, яка б була підготовлена до життя та володіла потенціалом саморозвитку в наукозорованій дійсності, «перегрітій» функціонуванням «екстериоризованого» знання [9]. Відповідно, поглиблювалися й вимоги до форм і змісту освіти [10; 11].

Скажімо, університет, маючи статус «адміністративно непроникливої форми», спрямованої на розвиток освіти і наукової культури сучасної людини, завдяки відповідній організації навчально-виховної та науково-дослідницької діяльності демонструє як «поєднання та розмежування наук, так і специфічну єдність розмежованих виробництв» [23, 47] – нових знань та формування особистості молодого фахівця і науковця. Тому головною прикметою його функціону-

вання вважається утвердження «дійової системи науки», перевага якої – у «максимально свободній, але, разом з тим, і керованій маневреності, котра дозволяє переорієнтовувати та інтегрувати дослідження й провідні на даний час завдання» [23, 47]. І отже, як форма реалізації навчально-вихованого процесу та наукового дослідництва, університет інтегрує різні аспекти такої життєдіяльності людини, у межах якої головні дійові особи – викладач і студент – постійно перебувають у ситуації перманентного зіткнення інтересів; простір їх взаємодії є епіцентром університетського життя. І якщо головне завдання цього навчального закладу – виховати морально розвинену, професійно компетентну особистість молодого науковця чи спеціаліста, то воно успішно вирішуватиметься в умовах постійної оптимізації цих стосунків, вироблення й збереження атмосфери доброзичливості, добропорядності, чесності, взаємовідкритості, взаємоповаги, уникнення ситуацій загострення, приниження та образи, необхідності постійної демонстрації особистісних морально-етичних якостей, гідності, вільного, неупередженого ставлення до іншого, повага до якого є водночас проявом самоповаги.

Як найважливіше поняття моральної свідомості, «гідність» відображає абсолютну цінність людини, повагу до неї з боку інших, є засобом формування й зміцнення внутрішньої цілісності індивіда, впевненості його в своїх можливостях, отже – засобом згуртування суспільства. Наприклад, в період Києворуської доби «кожній людині панівний світогляд відводив чітко визначене місце у соціальній структурі» [4, 37]. Індивід, із його неповторними проявами і можливостями, розглядався як другорядний порівняно із суспільством. Але ж при цьому наскрізно визначальною щодо реальних умов життєздійснення людини була вимога особистої відповідальності перед Богом, турбота про свою душу. Тому «ця тенденція сприяла появі в колі пам'яток киево-руської писемності творів, що несуть віддзеркалення усвідомлення людиною своєї особистої гідності, неповторної індивідуальної сутності» [4, 38]. Так, Володимир Мономах наголошує: «...душа мені своя лучча всього світу цього» [12, 76]. Збереження й зміцнення гідності традиційно було життєстверднувальною умовою людського буття. Особливо її поцінують у період Нової історії. «Лише відчуючи повагу до себе, – зазначав Б.Паскаль, – ми буваємо щасливі» [14, 286]. На його переконання, «наше розуміння людської душі настільки піднесене, що ми не переносимо, коли в душі іншої людини проявляється зневага до нас» [Там само].

Тому зазіхання на людську гідність, нехтування нормами порядності, скажімо, через зовнішні жорсткі обмеження індивідуально-особистісних проявів з боку влади, внаслідок «гіпнозу суспільності» (С.Л. Франк) призводять до загострення соціальної атмосфери та породжують супротив і конфлікти. Виборюванням власної гідності українців постав започаткований в Україні наприкінці 2013 – на початку 2014 р. Євромайдан – як Революція Гідності.

Тенденції глобалізації та деперсоналізації людського буття актуалізували питання гідності в морально-філософському та змістоно-освітньому аспектах з причин також девальвації смислу традиційних моральних цінностей і внаслідок нині практично мінімізованої морально-етичної праці, потреба в якій вже є проявом людської шляхетності та зміцнення самоповаги. А особливо ж – в умовах «живої безпосередньої комунікації між викладачами та студентами», з чим, цілком слушно, пов'язується нині «необхідність легітимізації оральної традиції в університеті» [7, 315], збереження та розвиток якої у вітчизняній системі освіти завжди підтримувалися та поглиблювалися найвідомішими її представниками. Виголошеним словом в аудиторії або ж у безпосередньому спілкуванні зі студентом викладач має можливість найглибше впливати на морально-етичний та інтелектуальний рівень вихованців. Скажімо, М.П. Драгоманов у праці «Два учителі» звертав увагу на педагогічну діяльність відомих вітчизняних педагогів ХІХ ст. К.Й. Полевича та О.І. Строніна, які, кожен по-своєму, прислужилися «до морального виховання цілого ряду поколінь у Полтавщині, а через те й цілій нашій країні» [5, 575]. Так, К.Й. Полевич, дотримуючись індивідуального підходу у викладанні латини, на лекціях виголошував граматичні правила із надзвичайним «запалом, він піднімав енергію класу і добивався свого: правило залягало в голови ученикам» [5, 575]. І понині певний інтерес щодо вимог до ораторського мистецтва викладача університету викликають також висловлювання М. Гоголя [3]. «Відоме його листування з М. Максимовичем, звертає увагу на це В.Г. Табачковський, – наснажене палким бажанням обійняти посаду викладача історії в Київському університеті» [19, 69]. По суті, високий рівень ораторського мистецтва засвідчує належну професійну компетентність викладача, бездоганне володіння ним навчальним змістом, глибоку переконаність у життєвій важливості для майбутніх молодих фахівців нових знань як особистісно-формотворчих чинників.

Дослідницька діяльність відкриває широкий простір для поглибле-

ного наслідування студентом життєвої і пізнавальної ролі істотних особистісних, інтелектуально-духовних, науково-пошукових рис викладача. Фактично вона має поціновуватись як епіцентр різнопланових підходів, способів організації навчальної діяльності, спрямованої, у кінцевому підсумку, на формування самоповаги, гідності та самостійності, поєднаних із активністю пізнавальною, і як якості особистості. Вихідною при цьому є діяльність пізнавальна, яка відіграє провідну роль у діяльності виховально-навчальній, котра передбачає розвиток здатності бачити шляхи, підходи і способи вирішення проблем, що, своєю чергою, пов'язане з виробленням прагнення до самостійного мислення. Вміння розширювати та поглиблювати знання, навички критичної, гнучкої думки реалізуються лише завдяки особистісним зусиллям, спрямованим на оволодіння відповідними прийомами, механізмами розмислів та змістом знань, які пробуджуються практично як способи формування нового, справді наукового дослідника.

В аспекті ретрансляції знань педагогічний процес покликаний бути насамперед формою самореалізації духовно-інтелектуальних потенцій індивіда як доконечно екзистенційно закорінених. Переживання почуттів задоволення як навчанням, так і результатами своєї праці, власної гідності, гордості та самоповаги повинні супроводжувати життя студента у сформованій духом науки та науковості університетській атмосфері. А це продуктивно здійснюється завдяки компетентнісній парадигмі освіти, оволодінню знаннями, вміннями та навичками віднаходження шляхів і засобів поглиблення реальних виявів індивідуальних інтелектуальних можливостей та інтересів суб'єкта навчання. Важко прогнозовані подальші тенденції розвитку виробництва і науки, інших сфер суспільного життя потребують від молодого фахівця інтелектуальної тренованості, готовності до постійних та глибоких перетворень у статусі суб'єкта останніх, володіння життєвою компетентністю.

Життєві стратегії сьогоdnішнього студента – самозбагачення і саморозвиток, не тільки, а можливо, навіть не стільки, саме по собі розширення і поглиблення знань, умінь та навичок, а й реалізація цих процесів під кутом зору оволодіння професійною майстерністю, таємницями обраного фаху. Відповідними переорієнтаціями має відзначатися виховально-навчальний процес в цілому, наскрізною для нього має бути компетентнісна спрямованість. Остання, на наш погляд, ефективно реалізується завдяки широкому застосуванню

методів особистісно орієнтованого навчання, коли педагогічний процес на шляхи активізації діяльності студента зосереджується на демонстрації можливостей трансформованої змістом освіти інтелектуально-духовної, соціокультурної значущості наукового знання, «нашого наукового буття» і, чи не в першу чергу, – «обґрунтованості й діловитості наукового дослідження» (М.Гайдеггер), упорядкованості й логіки дослідницької діяльності в педагогічному процесі і з новими, досі невідомими, умовами виявлення особистісних якостей його суб'єктів, певного «збігу» їх іпостасей: і викладач, і студент, як дослідники, мають бути відповідальними і за формування упорядкованості та логіки проведення пошуку, і за ступінь ретельності його дотримання, і за об'єктивність та істинність нового результату, демонструючи свої інтелектуально-пізнавальні, морально-особистісні властивості. Безперечно, провідну роль виконують при цьому інтелектуальні засоби, які, однак, «вченими ніколи не заучуються абстрактно і не є самоціллю». Але «природу наукової освіти» визначає її практичність, завдяки якій актуалізується «раніше сформований історично і в процесі навчання контекст» [8, 71] функціонування цих засобів, віддзеркалюючи позицію майбутнього вченого, який, усвідомлюючи своє призначення, відповідально і гідно підноситься педагогом спільним дослідництвом на рівень «віч-на-віч» із визначеними у формі проблем явищами й процесами природи. У книзі «Про призначення вченого» І.Г.Фіхте зазначав: «Я – сприймаю своє призначення, і моя позиція вченого – зміцнене волею протистояння природі» [20, 99].

Стрижнем гідності педагога є глибока повага до студента, визначена й зміцнена послідовним розкриванням усієї відомої на даний час наукової істинності в змісті освіти, вмінням «зробити науку зрозумілою, примусити її промовляти звичайною мовою» (Герцен). Тому нове наукове відкриття, з його істотними рисами, що, як видається, повинно супроводжувати освітньо-виховну дослідницьку діяльність, все ж не може не бути на другому плані, «перекривається» значимістю закономірностей і завдань педагогічного процесу, спрямованого на пробудження психологічних, моральнісних якостей, гідності, самотворчості і самоутвердження суб'єкта навчання.

Дослідницька діяльність підпорядкована закономірностям та діяльності педагогічної. Адже педагогічні дії є провідними щодо дослідництва та інших методів і підходів пробудження, активізації

інтелектуальних, особистісних якостей суб'єкта навчання. Дослідницька діяльність – «окремий випадок наuczіння» (Е.Стоунс) і не існує *над* чи *поза* діяльністю та умовами педагогічними, організованими педагогом. У її межах суб'єкт навчання постійно зіштовхується з необхідністю розв'язання найрізноманітніших супутних пошукових завдань, коли допомога з боку викладача має бути, воєвидь, максимальною. Тому ідея наuczіння за допомогою «чистого відкриття», вважає, наприклад Е.Стоунс, спростовується, бо, зрештою, має такі «найвірогідніші результати її реалізації – нездатність учня вирішувати проблему або ж її вирішення методом спроб і помилок, кількість яких могла б бути значно меншою, якби учень вирішував більшою чи меншою мірою знайому проблему» [18, 267].

Наукове відкриття як таке – мета і смисл науково-дослідницької діяльності. Тим часом мета педагогічного процесу полягає в тому, аби, із використанням оптимально задіяних форм і видів педагогічної діяльності, створити умови для розвитку самотворчої особистості майбутнього вченого. По суті, це й є максимально соціально та культурно значуще унікальне «відкриття», яке також має бути загальноновизнаним, самоцінним самовідкриттям гідного суб'єкта навчання. Пізнавальна діяльність та нові знання останнього переживаються – «будь-яке істинне пізнання переходить у переживання» (А.Швейцер), і він «відкривається» новими особистісними рисами ставлення і до знань, і до можливих умов і напрямів їх реалізації, до дійсності в цілому на засадах відповідальності. Активізовані завдяки дослідницькій діяльності пізнавальні процеси слід враховувати, з одного боку, не лише як «акт взаємодії зі світом, така взаємодія не просто інформує індивіда, але також його трансформує. Ми всі створені тими когнітивними актами, учасниками яких були» [13, 33]. З іншого боку, у контексті когнітивної активності «можливості кожної людини щодо сприймання та діяльності абсолютно унікальні, позаяк ніхто інший не посідає її місця у світі і не володіє таким самим життєвим досвідом» [13, 72]. Найістотнішу роль при цьому покликана виконувати дослідницька діяльність, адже завдяки їй суб'єкт наuczіння не тільки і не стільки навчається, скільки життєдіє. Дослідництво у виховально-навчальному процесі дозволяє йому поступово долати певну відстороненість, позицію байдужого ставлення до наукових знань та науково-пізнавальної діяльності: той, хто особисто бере участь у наукових дослідженнях, зовсім по-іншому, аніж до цього, відповідальніше сприймає і сам процес пізнання, і свою ін-

телектуально-пізнавальну налаштованість та діяльність, і сформовані нові знання. Що ж допомоги студентові з боку викладача, то, як на наш погляд, питання не стільки у її «максимальності» чи «мінімальності», скільки у його присутності в педагогічному процесі як передусім особистості дослідника, спроможного демонструвати не так «знання як освіту» (коли, до речі, кількість знань для студента не буває надмірною), як «знання як культуру» [9, 53], гідно виявляти свою допитливість. «Педагог, який перебуває під тиском авторитарної чи патерналістської позиції, що тамує допитливість учня, доходить тамування своєї власної допитливості. Не існує етичних підстав для заборони прояву допитливості в «інших»» [21, 82].

Отже, завдяки дослідницькій діяльності, з одного боку, розвиваються психічні властивості (потреби, інтереси, переконання, ціннісні орієнтації), риси характеру, особливо комунікативні, пов'язані із готовністю до співпраці, якості особистості суб'єкта навчання (допитливість, дисциплінованість, задоволення від самостійно отриманого результату, вміння долати труднощі) як суб'єкта саморозвитку [13]. А з іншого боку, при цьому розрізнені природничо-наукові знання, «чиста випадковість «кожної спеціальної науки посеред інших наук» у змісті освіти завдяки дослідницьким механізмам стимулювання інтелектуальної праці певною мірою нівелюються ефективним засобом формування «вченої тактовності, методичності», навиків освоєння «наукової істини» [24, 301], і, зрештою, поступово долається позиція, що «знання є силою», та переосмислюються і засвоюються положення про університет, який характеризує також «шляхетний дух тієї доби, котра поділяла з Платоном переконання, що знання є чеснотою» [24, 300]. Дослідництво у виховально-навчальному процесі – чи не найсприятливіший чинник поглиблення і розширення наукових інтересів, залучення до розмаїтого світу наукової проблематики та підходів до її вирішення. Це особливо важливо за умов, коли перехід до постіндустріальної цивілізації супроводжується глибинними системними змінами в усіх сферах суспільства, в епіцентрі яких – соціальний суб'єкт, спроможний бути не лише на рівні нових вимог, але й ініціювати якісні зміни. За молодих учених і спеціалістів, покликаних практично зреалізовувати названі тенденції сьогодні відповідальна освітня система, яка, за її об'єктивною роллю і призначенням, повинна бути потужним чинником соціокультурного розвитку та оновлення суспільства (за умови постійного наближення до суб'єкта навчання, реалізації

його антрополого-екзистенціальних спрямувань). Під керівництвом викладачів дослідницька діяльність студентів може й має бути тим «локомотивом», який шляхом інтенсифікації розумової праці, збагачення й інтелекту молоді сприятиме й розвитку її духовності й гідності.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бойченко М.* Гідність, цілісність та успішність: академічні та громадянськi чесноти // *Філософська думка*. – 2014. – № 5. – С. 110–122.
2. *Вейль С.* Укоренение. Письмо клирику. – К., 2000. – 350 с.
3. *Гоголь Н.В.* Заметки об академическом красноречии // *Об ораторском искусстве*. – М., 1959. – С. 68
4. *Горський В.С.* Історія української філософії. – К., 1996. – 287 с.
5. *Драгоманов М.П.* Два учителі // *Драгоманов М.П.* Вибране. – К., 1991. – С. 575–604.
6. *Заиченко Г. В.И.* Шинкарук и антрополого-экзистенциальные озарения в философии // *Філософсько-антропологічні читання* '98. – К., 1999. – С. 37–49.
7. *Івашина О.О.* Оральна традиція в університеті // *Культурологічні студії: Зб. наук. праць*. – К., 1999. – Вип. 2. – С. 312–316.
8. *Кун Т.* Структура научных революций – М., 1975. – 288 с.
9. *Лиотар Ж.-Ф.* Ситуация постмодерна. – СПб., 1998. – 231 с.
10. *Максюта М.Є.* Філософія науки. – К., 2004. – 420 с.
11. *Максюта М.Є.* Викладання філософії в системі аграрної освіти. – К., 2006. – 488 с.
12. *Мономах В.* Повчання; Статут Володимира Всеволодовича. – К., 2006. – 312 с.
13. *Найссер И.* Познание и реальность. – М., 1981. – 215 с.
14. *Паскаль Б.* Думки – К., 2009. – 704 с.
15. *Попович М.* Бути людиною. – К., 2011. – 223 с.
16. *Рорті Р.* Постмодерністський буржуазний лібералізм // *Рорті Р.* Постмодерністський буржуазний лібералізм. Пріоритет демократії перед філософією. Козеллек Р. Сучасність та плани історичні. – К., 1998. – С. 5–13.
17. *Рьод В.* Свобода і людська гідність: Спроба актуалізації кантівського вчення про свободу // *Практична філософія*. – 2000. – № 1. – С. 48–58.
18. *Стоунс Э.* Психопедагогика: Психологическая теория и практика обучения. – М., 1984. – 493 с.
19. *Табачковський В.* Людина. – Екзистенція. – Історія. – К., 1996. – 79 с.
20. *Фихте И.Г.* О назначении учёного. – М., 1935. – 111 с.

21. *Фрейме П.* Педагогика свободи: етика, демократія і громадянська мужність. – К., 2004. – 124 с.
22. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. – М., 2000. – 217 с.
23. *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С.41–62.
24. *Юркевич П.* Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта // *Юркевич П.* Вибране. – К., 1993. – С.230–303.

Максюта М.Є. Філософія гідності: до єдності морально-етичних та навчально-виховних конотацій.

Стаття присвячена висвітленню життєвої важливості формування та зміцнення, зокрема в умовах педагогічного процесу, почуття гідності, нерозвиненість якого супроводжується й нездатністю самостійно, обгрунтовано визначати морально виправдані засади та орієнтири життєздійснення. В умовах постійних ускладнень суспільних процесів це спонукає до використання ерзац-цінностей репродукованої, скажімо, ЗМІ інформації з метою відшкодування браку внутрішньої повноти і, принаймні, позірною подолання неспроможності самостійно підноситись до рівня екзистенційно важливих поваги та самоповаги як вирішальних передумов здатності людини встояти, до «онтологічної налаштованості», особливо насущної за сучасних техніко-інформаційних здобутків. Наголошується на істотних можливостях зміцнювати гідність майбутніх учених завдяки дослідницькій діяльності в сфері наукової освіти. У кожній конкретній дослідницькій ситуації викладач покликаний максимально демонструвати евристичні ходи своєї думки, мистецтво синтезувати різні ідеї та положення, формулювати нові висновки. Незвичний синтез відомих тверджень, як спосіб вирішення наукової проблеми у процесі дослідницької діяльності, він демонструє в ході вирішення проблеми педагогічної, будучи постійно зорієнтованим на донесення думки до студентів, що, відповідно, потребує належної методичної компетентності. Володіючи компетентністю стосовно педагогічної, так і стосовно науково-дослідницької діяльності, викладач діє відповідно до рівня розуміння студентами нової ситуації, а також труднощів і перешкод у використанні наявних знань. Відтак дослідницьку діяльність у педагогічному процесі можна розглядати і як засіб поглиблення «етосу гуманітарної освіти» (К. Ясперс), сприяння зміцненню важливої «інтелектуальної напруженості» у відносинах між викладачем і студентом. Але при цьому перший також не може не бути учнем, поглиблюючи щоразу своє розуміння як необхідності конкретних педагогічних дій з метою забезпечення здійснення студентами «когнітивного стрибка», так і з'ясування особливостей досліджуваної проблеми. За великим рахунком, ефективність викладання зміцнюється мірою реалізації викладачем свого «потенціалу учнівства», виявів його

відкритості, прийнятності щодо знань і висвітлюваних проблем, і педагогічних ситуацій, мірою поглиблення здатності студентів сприймати, засвоїти запропоновані нові знання. Педагог повинен уміти постійно вчитися адекватно оцінювати ситуації спілкування зі студентами, доносити знання та, відповідно, обґрунтовано змінювати акценти. Це – більш широке, порівняно зі студентським, «навчання» спрямоване на забезпечення та підтримання гідної атмосфери, відповідної «освітній» та «культурній» природі знань. Це – «простір» максимально сприятливого існування, «міграції» знань, поза яким останні втрачають свою життєвість як чинників особистісно когнітивного розвитку. «Навчаючись», викладач реально, «наочно» демонструє спроможності зініціювання, формулювання знань, а студенти, перебуваючи під безпосереднім його впливом, також поступово наслідують вияви цих здібностей.

Ключові слова: гідність, відповідальність, особистість, навчальне дослідництво, «відкриття» суб'єкта навчання.

Максюта Н.Е. Философия достоинства: к единству морально-этических и учебно-воспитательных коннотаций.

Статья посвящена освещению жизненной важности формирования и укрепления, в частности в условиях педагогического процесса, чувства достоинства, неразвитость которого сопровождается и неспособностью к самостоятельно обоснованному определению морально оправданных принципов и ориентиров жизнеутверждения. В условиях постоянных осложнений общественных, политических процессов это побуждает к использованию эрзац-ценностей (скажем, СМИ), воспроизведенных с целью возмещения недостатка внутренней полноты и, по крайней мере, кажущегося преодоления несостоятельности самостоятельного восхождения к уровню экзистенциально достойных уважения и самоуважения – решающих предпосылок способности человека устоять, иметь «онтологическую устроенность», особо насыщенную в современных технико-информационных условиях. Отмечается важность существенных возможностей укрепления достоинства будущих ученых благодаря исследовательской работе в сфере научного образования. В каждой конкретной исследовательской ситуации преподаватель призван максимально демонстрировать эвристические ходы своей мысли, особое искусство синтезировать различные идеи и положения, формулировать новые выводы. Необычный синтез известных утверждений, как способ решения проблемы в процессе исследовательской деятельности, он демонстрирует в ходе решения проблемы педагогической, будучи постоянно ориентированным на донесение мысли к студентам, что, соответственно, требует надлежащей методической компетентности. Обладая компетентностью как в педагогической, так и в научно-исследовательской деятельности, преподаватель действует в соответствии с уровнем понимания студентами новой ситуации, а также затруднений и

препятствий по использованию имеющихся знаний. Исследовательская деятельность в педагогическом процессе может рассматриваться и как средство углубления «этоса гуманитарного образования» (К.Ясперс), способствуя укреплению «интеллектуального напряжения» в отношениях между преподавателем и студентом. Но при этом первый также не может не быть в определенной степени учеником, углубляя каждый раз свое понимание как необходимости конкретных педагогических действий с целью обеспечения студентами «когнитивного скачка», так и выяснения особенностей исследуемой проблемы. По большому счету, эффективность преподавания укрепляется по мере реализации преподавателем своего «потенциала ученичества», проявлений его открытости, приемлемости знаний и освещаемых проблем, и педагогических ситуаций, по мере углубления способности студентов воспринимать предложенные новые знания. Он должен уметь постоянно учиться адекватно оценивать ситуации общения со студентами, донесения знаний и, соответственно, обоснованно изменять акценты. Это – более широкое по сравнению со студенческим, «обучение» направлено на обеспечение и поддержание достойной атмосферы, соответствующей «образовательной» и «культурной» природе знаний. Это – «пространство» максимально благоприятного существования, «миграции» знаний, вне которого последние теряют свою жизненность как содержательно-образовательных факторов личностно когнитивного развития. «Учась», преподаватель реально, «наглядно» демонстрирует способности инициирования, формулирования знаний, а студенты, находясь под его непосредственным влиянием, также постепенно следуют проявлениям этих способностей.

Ключевые слова: достоинство, ответственность, личностность, учебное исследование, «открытие» субъекта обучения.

Maksyuta M. Philosophy dignity: the unity of ethical and educational connotations.

The article is devoted to highlighting the vital importance of the formation and strengthening particularly in terms of educational process, dignity, lack of which is accompanied and inability to reasonable definition morally justifiable principles and guidelines life Implementation, but in terms of permanent complications public, political processes, this leads to the use of ersatz values Reproduced, say media information to redress a lack of internal fullness and at least the apparent overcoming failure independent climbing to the level of existentially important respect and self-esteem as crucial prerequisites for the human ability to resist it «ontological arranged» as particularly urgent in the current technical and informational achievements . Emphasized on the significant opportunities to strengthen the dignity of future scientists through research in scientific education. In each situation, the research aims to maximize teacher demonstrate personality moves heuristic implemented thoughts, special

art to synthesize various ideas and regulations, formulate new conclusions. Unusual synthesis of known claims as to solve the problem in the research, the teacher shows in the course of solving the problem of teaching, he always focused on delivering thought moves to students accordingly requires adequate methodological competence. With competence in teaching as well as in respect of updated scientific research provisions and principles, the teacher acts according to the level of students new situation, understanding of the difficulties and obstacles regarding the use of known knowledge.

Research activities in the pedagogical process can therefore be considered as a means of deepening the «ethos of liberal education» (K. Yaspers) contributing to strengthening important «intellectual tension» in relations between teacher and student. But while the first can not also be in his own apprentice, deepening his understanding of how each specific pedagogical actions necessary in order to ensure students' cognitive leap «and features researched problem. By and large, the effectiveness of teaching the teacher becomes stronger degree of implementation of his «apprenticeship potential», an expression of his openness and acceptability of knowledge and publicized problems and teaching situations, largely deepen students' ability to perceive, to understand the proposed new knowledge. He must be able to constantly learn adequately assess the situation, communicate with students, bringing knowledge and grounded to change the emphasis in the first and second. This – wider compared with the student, «education» aims to provide and maintain decent atmosphere, appropriate «education» and «cultural» nature of knowledge. This «space» being the most favorable, «migration» of knowledge, of how to lose their vitality as factors of personal cognitive development. «Learning» real teacher «clearly» shows the capacity zinitsiyuvannya, formulation expertise, while also under the direct influence of his student gradually follows the manifestations of these abilities.

Keywords: dignity, responsibility, personal training issledovatelstvo, «discovery» of the subject of study.

МОРАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ ОБРАЗУ ВОЇНА В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ЕПОХИ БАРОКО

Важливою темою морально-етичних вчень епохи бароко є військова, яка, крім іншого, включає образ «християнського» рицаря, який втілює «належний» ідеал моральної поведінки воїна. Ця увага до воїнів активізувалася через військові конфлікти в XVII ст. Вони викликали посилення мілітаризації життя і мислення (ознакою чого можна вважати поширення військової тематики в тогочасному письменстві), тож, за характеристикою сучасників, цей період можна назвати «часом вояка» [12, 49]. Мілітаризаційні процеси зачепили також і українські землі, де відбулися бурхливі соціально-політичні потрясіння й радикальні зміни в усіх сферах життя. В Україні на перший план суспільно-політичного буття висувається військовий стан козацтва, який значно розширився в період козацької революції за рахунок значної частини інших верств населення: селян, міщан та старої політичної еліти – шляхти. Відповідно, ці явища потребували раціонального осмислення, тож військова тематика почала активно висвітлюватися в літературі, зокрема, в релігійній і філософській. Церква як інститут, що претендував на роль головного пастиря суспільства, шляхом вироблення правил поведінки воїна і активного їх пропагування (зокрема, через проповідь), намагалася на свій лад дисциплінувати та «християнізувати» цю частину суспільства.

Дух епохи української козацької держави висунув на перший план героїко-патріотичну тему, яка навіть дещо відсунула властиву загальноєвропейському бароко трагічність світосприйняття [6, 67–93]. Ця тема також є характерною і для польського бароко з його шляхетським «сарматизмом». Так, образу християнського рицаря приділяють велику увагу проповідники Петро Скарга [11, 168], Фабіан Бірковський [11, 353] та ін. Бароко створює образ людини з бунтівною душею, що схильна до героїчної авантюри, готова до жертви та подвигу. Здебільшого, на польські «сарматські» взірці, орієнтувалися українські автори, створюючи своє «козацьке бароко», замінюючи «Eques Polonus» на «козака-рицаря».

Для українського бароко типовими є сюжети військової слави та подвигу, рицарських чеснот, святої жертви [6, 80–81] на благо Віри та Вітчизни. Цей образ втілювався в панегіричній літературі, церковній проповіді, образотворчому мистецтві тощо. Дух оновлення, який плекала Церква, синтезуючи середньовічні та ренесансні уявлення про людину і її земне життя, вимагав побожності і уявлень про норми щоденної поведінки та обов'язки всіх станів суспільства, у тому числі й воїнів [11, 162]. В уявленні про ідеальний образ воїна (в українській традиції – козака), що створювався мислителями епохи, поєднувалися загальноприйнята «рицарська» поведінка з християнською побожністю, взірцем для якої служили життя святих та Ісус Христос, а також певні нові ідейні елементи, які були продиктовані специфічними культурними та соціально-політичними змінами.

Метою даної розвідки є висвітлення позитивного аспекту (чеснот) образу «християнського воїна» українськими мислителями XVII ст. Таке дослідження здатне розширити наші уявлення про витоки формування образу «козака-рицаря», що пізніше яскраво оформився у романтичній історіографії та письменницькій традиції XIX ст. та залишається здебільшого панівним і дотепер.

Джерельною базою дослідження стали проповіді Антонія Радивилівського, Іоанікія Галятівського, а також трактат Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку».

До образу козака як християнського воїна у творчості українських церковних мислителів XVII ст. зверталися такі дослідники, як Л. Довга [3], Н. Яковенко [10], С. Плохій [7] тощо. Проте, на матеріалі проповідей дана тематика поки що малодосліджена.

Даний образ створювався церковними та світськими мислителями через церковну проповідь, віршовані твори та іншу літературну продукцію, починаючи з XVI ст. Особливої інтенсивності цей процес набув у першій половині XVII ст., коли під протекцією Війська Запорозького була відновлена ієрархія Православної Церкви. Остання почала активно героїзувати та християнізувати образ козацького війська, що простежується у «Протестації» Іова Борецького (1621 р.) та «Вірші на погреб Петра Сагайдачного» Касьяна Саковича (1622 р.) [10, 278–279]. Церковні діячі продукували все нові твори, присвячені «християнському Запорозькому рицарству» та його подвигам. Так, уславленню рицарства як захисника Віри та Вітчизни приділяють увагу «антимагометанські» трактати Іоанікія Галятівського «Јавкѣи» (Лебідь) (1679), «Аlkoran» (Алькоран) (1683) та деякі вірші Лазаря Барановича з

його збірки «Lutnia Apollinowa» (Лютня Аполлонова) (1671) тощо.

Яскравим прикладом подібних текстів є п'ять рукописних «Слів часу війни» Антонія Радивиловського, призначені для виглошення перед козацьким військом, в яких проповідник пише, що Батьківщина є найціннішим добром, а захист її – найсвятішим обов'язком кожного її сина. Він закликає не шкодувати життя та майна у святій боротьбі за Віру та Батьківщину і дати відсіч нападам: «Якожся такъ окрутному й страшному непріятелеви спротивити маєте, если не войною? Взявши теды собі Бога въ помощь, й пресвятую Богородицу, ополчитесь за братію вашу, сыновъ ваших, й жены ваши, й домов вашихъ» [9, 37]. «Військова» тематика простежується ще у деяких проповідях Антонія Радивиловського. У своїх прикладах він раз у раз звертається до цієї тематики для ілюстрації моральних настанов.

Часте звертання Антонія Радивиловського та деяких інших мислителів до військової тематики є відображенням буремних військових подій, що відбувались в Україні впродовж середини другої половини XVII ст. Коментуючи цю ситуацію, Іоаникій Галятовський порівнював світ з червоним (кривавим) морем – «Світ естъ моремъ червонымъ, бо на світі знайдуються войны межи людьми, забойства, тиранства, где кровь людская обфите розливається» [1, 67].

Любов до Вітчизни ставиться Антонієм Радивилівським як одна з найвищих чеснот воїна – «Презацное Христіанское воинство, дві речи найбарзей васъ порушити, й сердца ваши запалити могутъ къ мужественной росправе военной зъ окрутнымъ бисурманиномъ на насъ невинне наступающимъ. Першая честь Божая, другая любовь отчизны» [9, 38]. У іншому місці проповідник пише: «Кгды бы васъ кто запыталъ презацныи й отважныи войнове: что васъ порушило по чести Божей, же оставивши дома, жены, чада, братію, сестры, й други; оставивши вси роскоши домовые; з такою отвагою здоровья своего выправуетесь на того непріятеля Креста Христова? речете вси згодне: любовь отчизны. Гды бы кто запыталъ, кто васъ провадитъ на такіе небезпеченства военные, на острые джиды, мечи, шабли й стрелы поганскіе? Иначе не речете: тылько честь Божая й любовь отчизны» [9, 39–40].

Проповідник вважає, що захист Вітчизни, поряд з іншими богоугодними справами, є вираженням «честі до Господа», яку віддають ті, хто – «все, что колвекъ чинили на семъ світі, для одной чести й хвалы Бжей чинили. Наприкладъ... *Отчизны й волности своєї*

боронили, Кровь свою за віру Православную, за Царя, за жєны, за чада, за друговъ, и засебе самыхъ проливали (курсив наш. – В.С.); й тую працю й услугу для чєсти й хвалы Бжєй podejmовали» [8, 1503].

Іоанікій Галятовський вихваляє також людину, яка готова боронити Віру та Вітчизну, що вважається цнотою: «В наррації вихваляй умерлого чоловіка, величаючи єго цноты и добри учинки... застановялся за Церковь Божую и за отчизну, великіи працы й труды для церкви божєй и для отчизны podejmоваль» [1, 221].

Таким чином, на думку українських церковних мислителів, Батьківщина має бути однією з найвищих цінностей у світогляді воїна як доброго християнина, а любов до неї та її захист – його святим обов'язком.

Вояки постійно перебувають під загрозою загибелі, тож смерть традиційно займала вагоме місце у військовій тематиці. Наприклад, за Інокентієм Гізелем, воїни грішать – «Аще не памятають вину на смерть, яко найближчую имъ, ниже готоватися на ню житіємъ Богоугоднымъ [2, 417]. Пам'ять про смерть вважалася запорукою християнської моральності. Проте у проповідях Антонія Радивиловського, які мали за мету надихнути воїнів на подвиги, тематика смерті набула дещо іншого звучання.

Війна за справедливу справу дає «несмертельну» славу, проте для того щоб її здобути, треба зневажати всі небезпеки і саму смерть, пише Антоній Радивиловський – «Погоржайте смертію, если хочете при несмертельной zostавати славі» [9, 52]. Смерть на справедливій війні за Вітчизну дає вічну славу і нагороду на небі, тож проповідник закликає козаків не боятися смерті – «яким бы кто способом вічної й несмертельной собі могль набыти славы?... если смертію погордить. албовімъ ничого хвалы годного той учинити не можетъ, которого сердце страхъ смерти опануєть. Кому страшна смерть, а вамъ презацному... Рыцарству да не будєть страшная; бо йдете на войну справедливую, за чєсть Божую, за Церкви святыи, за отчизну милую. а умерти за чєсть Божую, за Церкви святыи, за отчизну єсть жити такъ на земли, яко й въ небі, в несмертельной славі» [9, 52].

Отже, зневага до смерті та відчайдушна хоробрість як характерна риса як літературного, так і світоглядного образу козака-рицаря знайшла своє відображення у творчості проповідника. При цьому заклик до козаків пам'ятати про смерть (що є вагомою рисою християнської побожності) характерний для всіх проповідників, щодо воїнів набуває певної специфіки: з одного боку, про неї

необхідно пам'ятати, що є запорукою християнського морального життя, з іншого, – зневажати її, що є ознакою «рицарської доблесті» і запорукою спасіння душі воїна.

Воїн має любити Бога всім серцем. Найкращим способом довести цю любов є війна як його основне заняття та служба Богу, пише Радивилівський: «Яко показати можете тоє же любите Бога всімъ сердцемъ вашимъ, всею душею, й всею мыслію вашею? Покажете, гды на того непріятеля Божого съ всеи усилности сердца й мысли вашей, не оглядаючися ничего а ни на жены ваша, а ни на чада, а ни на милыхъ друзей своихъ, а ни на дома; наступовати будете» [9, 54]. В уявленні українських мислителів епохи бароко добре виконання свого соціального обов'язку та праця на особисте й загальне благо розцінювалися як цнота, натомість несумлінне виконання свого обов'язку тлумачилося як гріх [4, 227–266.]. Головною ж справою воїна були «працы Рыцерские» [8, 1323], що вважалися його обов'язком перед Богом та людьми.

Козацтво перебуває під особливим «Божим заступництвом». Гарантом його перемоги у «справедливій» війні є Божя поміч – «мейте надію в Богу, же й вы звітяжете, поневажъ справедливое, бо за честь Божую, за отчизну милую, за себе самыхъ, за жены своя, за чада, й за братію свою противно того выправуетесь непріятеля» [9, 39], – пише Антоній Радивилівський. Розкритий проповідником сюжет «військового заступництва» (Самого Господа, Богородиці, Архангела Михайла, св. Георгія) був доволі популярним у вітчизняній літературі ще з часів Київської Русі. Дане заступництво тлумачилося як найвищий ступінь політичної прихильності божественного до людини, свідченням правильності вчинків та шляху «християнських воїнів» [5].

Антоній Радивилівський пише, що, йдучи на війну, потрібно добре підготуватися, але найважливіше – заручитися Божою поміччю: «Царіє, Гетманы, полковники й прочіи войнове гды выправуются на войну, сподобляються на коні добрыє, на оружья, на луки, на стрілы, на копії, на самопалы й на иншую болшую огнистую стрілбу; що барзо слушне й мудре чинять. Але еднакъ все тоє надаремне бываетъ, если Богъ зъ Божою посилковати не будетъ» [9, 43]. Без останньої – зброя безсила: «Яко самыи отважныи царює, Гетманы, й Полковники, такъ й ихъ все отважное Рицерство, йдучи на якую з непріятелемъ войну, слухачу Православный; не въ коняхъ добрыхъ, ани въ всіхъ воєнныхъ оружьяхъ уфати повинны,

але в єдиномъ Бозі, безъ которого помощи яко оружїє, такъ й конь бы найліпшій не дадутъ звїязства...» [9, 43].

Цю думку підтримує й Інокентій Гізель, який пише, що воїни грішать, коли вважають перемоги наслідком своїх якостей та удачі, а не Божого заступництва, не просять Бога про допомогу і не жертвують військову здобич на церкву та убогих: «Аще победы своєю, или Возвращенія изъ Брани, неспрочитають Помощи Божїей, но своєю Крепости, или Мудрості, или Щастю. не просять Бога о Помощу, ни Благодаренія ему за Победу или за Возвращеніе свое воздають, ниже раздїляютъ користей вражїихъ на Церкви, Монастыри, Шпитали» [2, 417].

Іоаникій Галятовський, також зазначає, що молитва додає воїнам сміливості «Христосъ смілими людей чинить на войні, которыи Христа на помочъ взывають. Чинить Христосъ смілими на войні гетмановъ, полковниковъ й иншихъ рыцеровъ, которыи Христа просять о помочъ» [1, 112]. Проповідник вважає, що візирцем для наслідування воякам (як і іншим «добрим християнам») має бути Ісус Христос. Так, перераховуючи цноти християнина, на які необхідно зважити, складаючи поховальні казання, Галятовський стосовно воїнів зазначає, що вчитися цнотам вони мають у самого Христа, «могутъ ся от Христа учить рицеры, гетманы, полковники и всі люде военныи» [1, 226].

Отже, у вищезазначених думках українських мислителів епохи бароко, ми можемо спостерігати традиційну апеляцію до образу «християнського лицаря» з відповідним набором чеснот: хоробрість, зневага до смерті, побожність, цнотливість, любов до Церкви та Вітчизни тощо.

Такий образ козака-воїна як високоморального захисника Віри й Вітчизни в загальних рисах повторювався й іншими церковними мислителями та світськими авторами епохи бароко і згодом став «канонічним» для української літератури, історіографії, суспільно-політичної думки тощо. Багато в чому він і досі залишається актуальним та активно експлуатується в сучасному українському культурному просторі.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Галятовський Іоаникій*. Ключ розуміння / підгот. І.П. Чепіга. – К., 1985.
2. *Гізель Інокентій*. Мир с Богом чоловіку. – К., 1669.
3. *Довга Л.М.* Система цінностей в українській культурі XVII століття. – Київ – Львів, 2012. – 344 с.
4. *Довга Л.М.* Соціальна утопія Інокентія Гізеля // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура. – К., 2005. – С.227–266.
5. *Киричок О.Б.* Воїнство Христа, як етична ідеологема у філософській культурі давньокиївського періоду // Магістеріум. – 2002. – Вип. 9 : історико-філософські студії. – С.5–15.
6. *Кримський Б.* Феномен українського бароко // Історія української культури. В 5 томах. – Т. 3. – К., 2003. – С.67–93.
7. *Плохій С.* Наливайкова віра. Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – К., 2006. – 485 с.
8. *Радивилівський Антоній*. «Вінець Христов...». – рукопис. – І.Р. ЦНБУ ім. В.І. Вернадського. – П.Ник м. П. 560 т. 2.
9. *Радивилівський Антоній*. Слова часу війни // Марковский М.Н. Антоний Радивилевский, южнорусский проповедник XVII века. – К., 1894.
10. *Яковенко Н.М.* Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – К., 2006. – 584 с.
11. *Hernas Czeclaw*. Barok. – Warszawa, 1976.
12. *Czlowiek Baroku / Pod redakcja Rosaria Villariego*. – Warszawa, 2001.

Спивак В.В. Морально-філософський аспект образу воїна в українській філософській думці епохи бароко.

У статті досліджується морально-філософська складова образу воїна в українській філософській думці епохи бароко. В якості джерельної бази обрано тексти мислителів другої половини XVII ст. Ці тексти відзначаються традиційною апеляцією до образу «християнського лицаря» з відповідним набором чеснот: хоробрість, зневага до смерті, побожність, цнотливість, любов до Вітчизни тощо. Даний образ знайшов своє відображення і в культурі пізнішої епохи та залишається актуальним для історичної свідомості нашого часу.

Ключові слова: історія філософії, українська філософія, морально-етична думка, бароко, воїни.

Спивак В.В. Морально-философский аспект образа воина в украинской философской мысли эпохи барокко.

В статье исследуется морально-философская составляющая образа воина в украинской философской мысли эпохи барокко. В качестве источников избраны тексты мыслителей второй половины XVII в. Эти тексты

характеризуются традиционной апелляцией к образу «христианского рыцаря» с соответствующим набором достоинств: храбрость, презрение к смерти, набожность, целомудрие, любовь к Отечеству и т.д. Данный образ присутствует и в культуре позднейших эпох, а также остается актуальным для исторического сознания нашего времени.

Ключевые слова: история философии, украинская философия, морально-этическая мысль, барокко, воины.

Spivak V. The moral-philosophical aspect of the image of a warrior in Ukrainian philosophical thought of the Baroque.

The purpose of this article is to highlight the positive aspects of the image of «Christian warrior» in teaching Ukrainian thinkers of the XVII century. This research has the task to expand our understanding of the origins of the image of «Cossacks knight», which later took shape in bright romantic tradition of historiography and writers of the nineteenth century and remains largely dominant until now.

Traced the causes and consequences of updating military topics in the moral and philosophical thought, literature and art of the Baroque. We investigate the moral-philosophical warrior image component in the Ukrainian religious and philosophical thought of the Baroque.

As the source base selected text thinkers of the second half of the XVII century (Anthoniy Radyvylovskiy, Innocentiy Gisell, Ioanykiy Halyatovskiy). It was established that these texts present the appeal to the traditional image of «Christian Knight» with a corresponding set of virtues: courage, contempt for death, piety, chastity, love for the Church and Fatherland others.

Thus, the warrior must be true patriot of Church and Motherland, a devoted defender of the state, be pious and have all appropriate Christian virginity. Among the traditional «martial» virtues Ukrainian thinkers note the courage and contempt for death, which is a manifestation of respect for God and guarantor of salvation soldier.

Outlined above image Cossack warrior as highly moral defender of the Faith and Fatherland, repeated in general and other church and secular thinkers authors of the Baroque and later became the «canonical» for Ukrainian literature, historiography, political thought and so on. In many ways, it still remains relevant and actively exploited in modern Ukrainian cultural space.

Key words: history of philosophy, Ukrainian philosophy, a moral – ethical idea, baroque, warriors.

В.Е. Туренко,
кандидат філософських наук,
м.н.с. філософського факультету
КНУ імені Тараса Шевченка

ЕТИКО-ЕСТЕТИЧНА ЕКСПЛІКАЦІЯ ВЧЕННЯ ПРО ДВОХ АФРОДИТ У ПРОМОВІ ПАВСАНІЯ [Symp. 180c – 185c]

*«Краще любити відкрито, аніж таємно»
Павсаній (Symp. 182 d)*

В наш час існує невідповідність між науково-технічним прогресом та духовним розвитком сучасного суспільства. Однією з таких ознак є девальвація ідеї любові, а через це – її «дефіцит». Філософська думка, яка з давніх-давен завжди ставилася шанобливо до даного феномену людського буття, якраз і покликана берегти та нагадувати соціуму справжню природу та смисл любові. Антична філософська традиція осягнення любові – це фундамент європейського розуміння любові, її аспектів, векторів та «логосу». Осягненню феномену любові багато уваги приділяв Платон. Його діалог «Бенкет» є прекрасним зібранням філософських, міфологічних, поетичних думок щодо античних уявлень про любов.

Наукові доробки як філософів-антикознавців, так і вчених, які досліджують феномен любові, стали основою нашого дослідження. Водночас можемо констатувати той факт, що наразі відсутній комплексний аналіз основних проблем щодо феномену любові, які розглядав Павсаній. Отже, **метою** даної статі є висвітлення та аналіз основних ідей концепту любові у промові Павсанія.

Павсаній немовби спиняє промову Федра, щоб, перш ніж хвалити любов (ерос) та його значення для світу та в житті людини, необхідно з'ясувати, про яку саме любов йдеться. В «Бенкеті» вже чітко вводиться градація любові на «земну» та «небесну». Тому помилково вважати, що такий амбівалентний поділ любові, які суперечать одна одній – є плід християнства. Ще в античному суспільстві знали, що говорити та застосовувати слово любов до всього, є грубою помилкою. Імпліцитно ж, думка про двох Афродіт існувала в міфології, проте як концепція вона чітко відображена саме в промові Павсанія.

Порівняльний аналіз двох Афродіт (Еротів) в промові Павсанія можна відобразити у таблиці:

№ п/п	Критерій	Афродіта Небесна	Афродіта Земна
1	Предмет любові	Тільки чоловіки	Жінки і чоловіки
2	Що люблять в предметі любові?	Душа	Тіло
3	Яких люблять?	Розумних	Дурних

Те, що Платон через промову Послання віддає перевагу гомосексуальній любові над гетерогенною, – не є дивиною для тогочасного суспільства. Адже, як зазначає А.А. Тахо-Годі, є дві причини до такого ставлення:

1) «Багато тисячоліть матріархату, який залишив помітний слід в усьому способі існування давньогрецького життя аж до класичної епохи, зумовили своєрідну реакцію в міфологічних уявленнях греків і в їх соціальному бутті. Добре відомі, наприклад, міф про народження Афін без матері з голови Зевса або трилогія Есхіла «Орестея», в якій молоді олімпійські боги Аполлон і Афіна доводять перевагу чоловіків, героя і вождя роду. Відомо також, що жінка не мала жодних прав в грецькому класичному суспільстві. Знамениті гетери, освічені, розумні користувалися повною свободою поведінки, але насправді стояли поза офіційним суспільством.

2) Вся античність відрізняється від нової Європи ще недостатньо розвиненою свідомістю неповторності особистості, утиснутою спочатку родовими, а потім і полісними авторитетами, або на Сході – необмеженим пануванням деспота, перед яким мільйони людей були всі на один кшталт («Перси» Есхіла). Через це у Персії були поширені одностатеві відносини, і саме звідти цей звичай перейшов до Греції, коли між цими країнами зав'язалися міцні стосунки. Звідси уявлення про вищу красу, яка присутня в тілі, причому неважливо, в якому саме: в чоловічому або жіночому, але здебільшого, саме в чоловічому, оскільки чоловік – повноправний член держави, він мислитель, видає закони, він воює, вирішує долю поліса, і потяг до тіла юнака, який уособлює ідеальну красу і

силу суспільства, прекрасний за природою.

Ось чому співрозмовники діалогу «Бенкету» (181cd) вважають Афродіту Небесну («Уранія» – Див: Hes. Теог. 195–250) покровительською любові до юнака, в атлетично-прекрасному тілі якого втілена вища краса. Водночас, згідно з уявленнями давніх греків, Афродіта Пандемос («вульгарна», букв. «всенародна») допомагає любові до жінки, що за природою є нижчою, здатною лише народжувати дітей (а це треба для продовження роду), але не мати думки чи ідеї, якими живе суспільство і заради яких чоловік-герой йде на подвиг і навіть на смерть» [7, 519–520]

Втім, уже М. Фічіно у коментарі на цей платонівський діалог наголошує, що не варто сприймати буквально те, що Платон пропагує одностатеві відносини. У «Коментарі на Платонів «Бенкет»» італійський мислитель зазначає: «Якщо хто-небудь, більш прагнучи до задоволення чуттєвої пристрасті, нехтує спогляданням, або віддається цій пристрасті надмірно з жінками чи, всупереч природному порядку, з чоловіками, або формам тіла віддає перевагу перед красою душі, то він воістину зловживає висотою любові. Це зловживання любов'ю і засуджує Павсаній. Той же, хто правильно нею користується, звичайно, хвалить форму тіла, але завдяки їй сприймає більш піднесену красу душі, розуму і бога і більш палко кохає її і захоплюється нею. Обов'язок же продовження роду і плотського з'єднання він виконує настільки, наскільки наказують природний порядок і цивільні закони, встановлені розсудливими людьми» [6, 157–158].

На нашу думку, в даній концепції існує два виміри – етичний та естетичний. Розглянемо кожен з них більш детально.

Етичний аспект «концепції двох Афродіт»

Павсаній перший вводить тему чесноти щодо любові. І ця думка проходить червоною ниткою через всю його промову і стає по-особливому важливою у промові Сократа (або Діотима). Він також визначає дихотомію між «благородним» і «поганим» типами любові. Такий подвійний поділ любові присутній в усіх виступах і бесідах гостей Агафона.

В цілому підхід Павсанія може бути витлумачений у дусі етики

«чоловічих спілок» – військових спільнот, де чоловіча дружба створює опору громади, а потім і держави – всіх його соціальних елементів. Припинення любові між чоловіком і жінкою в даному випадку пов'язано саме з «плотським» характером взаємного потягу. Дружба між чоловіком і жінкою – і тепер щось рідкісне і не цілком зрозуміле. А любов, з моральної точки зору, вимагає серйозних обмежень. У цьому розумінні Павсаній говорить щось цілком зрозуміле нам, особливо якщо провести більш чітку грань між любов'ю і дружбою. Тоді і Ерот – зайвий персонаж.

Якщо абстрагуватися від гомосексуальних тлумачень, то промова Павсанія переважно присвячена культурно-етичним відмінностям любові і дружби в Афінах і Спарті від звичаїв інших грецьких міст-держав і варварських племен. Павсаній виходить саме з ролі чоловічих спілок в державному будівництві. В Афінах і Спарті звичай складний, в Еліді і Беотії і «скрізь, де немає звички до хитромудрих промов», прийнято «поступатися шанувальникам», щоб не витратити сил на зайві справи. А ось в Іонії і у варварів це вважається поганим, оскільки співдружності і союзи, в яких є божественно високі помисли (Ерот небесний), невідгідні тиранії поряд із заняттями гімнастикою і філософією. Павсаній наводить як приклад у цьому контексті союз Аристокітона і Гармодія, який скинув тиранів.

Цікаво, що Павсаній подвійно ставиться до звичаю «віддаватися шанувальникам». Тут від явно має на увазі саме чоловічі стосунки. Що ж в його розумінні означає «віддаватися»? Передача смислу в межах сьогодишнього контексту була б помилкою. Варто зрозуміти, що нюанси відносин любові і дружби і в сучасному світі сильно відрізняються в різних культурах. У греків також були свої нюанси. Але однозначно приписувати їм гомосексуалізм – це пересмикування, що властиво сучасності, коли гомосексуальний відтінок намагаються бачити в будь-яких відносинах між чоловіками.

Павсаній, слідуючи своїй концепції подвійності Ерота, виносить оцінку складним звичаям любові залежно від загального рівня культури. Якщо навіть ці звичаї вважаються правильними (такими, що мають позитивний етичний відтінок), то це може бути всього лише проявом «відсталості тих, хто їх ввів». Таким чином, знову звернення до етичної теми: загальна культура створює піднесені відносини при відсутності еротизму, а низька культура навіть при повторенні формальних ритуалів високою все одно зводиться до

тілесних інтерпретацій дружніх і любовних відносин.

«Складний» афінський звичай любові Павсаній описує як систему заохочень і докорів з боку суспільства. Закоханість то зустрічає співчуття, і тоді пробачаються всі її безумства (готовність виконувати рабські обов'язки, принижені благання, помилкові клятви), то буде осуджений, і батьки приставляють до своїх дітей наглядачів, щоб вони не допускали бесід з поклонниками, а друзі та однолітки вважають ці бесіди чимось ганебним. Тим самим, Павсаній, з одного боку, визнає можливість «вульгарних» (гомосексуальних) потягів, а з іншого, – до них ставлення було далеко нелояльним.

Те, що Павсаній вважає витонченістю, ми б розцінили як крайню форму нестриманості. Нас би шокувало, якщо ми побачили, що когось переживання любові спонукає валятися біля дверей коханого. Згідно з Павсанієм, це не може викликати осуду. Але за однієї умови: така поведінка має бути спробою догодити достойній людині. Тобто такий морально-етичний фон зумовлює оцінку будь-якого вчинку. Крім того, об'єктом закоханості має бути не тіло, а душа. Бо тіло любить більше вульгарний шанувальник. Він же і непостійний, тому що непостійна краса тіла. Тим самим Павсаній утверджує позитивну оцінку сталості, любові (дружби) на все життя. До цього додається вибірковість: перевагу належить надавати одному прихильнику. Крім того, звичай вимагає «відчувати» шанувальника, ухиляючись від його домагань. Ганебно швидко поступатися прихильнику і віддаватися за гроші або політичний вплив. Ці мотиви вважаються нищими, оскільки подібні мотиви минулі і «на їхньому ґрунті ніколи не виростає благородна дружба». В даному випадку Павсаній говорить саме «дружба».

Естетичний контекст вчення Павсанія про двох Афродіт

У вченні про двох Афродіт є не лише етичний аспект, а й естетичний. Адже Павсаній наголошує, що потрібно любити прекрасно, а не вульгарно [Symp. 181a].

Зауважимо, до Платона (Геракліт, Емпедокл, Анаксакор, Демокрит) категорія прекрасного мала космічний характер. Спочатку прекрасне визначалося як досконалість форми або доцільність. Під доцільністю малося на увазі відповідність речі якійсь вищій меті,

вищому призначенню. Це вище призначення завжди має ідеальну форму, отже, доцільність має на увазі причетність ідеї. Любов, як і прекрасне, в досократичній філософії (Емпедокл, Піфагор, Парменід) мала космологічний характер. Її доцільність полягала в тому, що саме завдяки їй тримається все живе та існуюче в цьому світі.

Чому ж тоді важливо любити прекрасно? Це пов'язано з тим, що естетизація в любові завжди спрямована на сприйняття сутності людини. Вона відповідно до законів краси ідеалізує його тілесні і духовні атрибути, перетворює їх в єдиний об'єкт бажань і естетичного споглядання і впливає на свідомість джерела її естетичної насолоди [3, 123].

Учасник платонівського «Бенкету» розумів, що: «любов – це, насамперед, досвід пориву чи прагнення до завершеності краси, якою є завжди недосяжна повнота життя... І чим правдивішою є любов, тим більше вона вільна від інстинктивної потреби фізичного увіковічення, підпорядкування іншого безособовій індивідуальній потребі і бажанню, тим більше вона прагне до спільного пережитого зв'язку і причетності до краси форми, живого спілкування з стійким проявом особистої інакшості» [7, 389–390].

Любов є там, де є істинне розуміння прекрасного та краси. Коли прекрасне у люблячих не обмежується лише тілесною, видимою, стороною, а є душевним та духовним – всією сутністю особистості. Проте не одразу ми до цього приходимо, і про це пише Платон в іншому діалозі – у «Федрі» [Phaedr. 73d]. Через це Г.-Г.Гадамер зазначає також, що любов, як і прекрасне, завжди «біля нас», «поряд» – однак, водночас до неї необхідно йти, вміти побачити її істинну сутність, не приховану «пластами» тих чи інших забобонів та хибних думок [4].

«Сутність прекрасного, підкреслює Гадамер, зовсім не в протистоянні дійсності чи у запереченні її. Краса, наскільки б несподівано вона не виникала, вже як би запорука того, що істинне не перебуває десь там, в недосяжній далі, а йде нам назустріч у дійсності, незважаючи на всю її хаотичність та недосконалість, на всю її непіддатливість, на всі недовладності, однобічності і фатальні помилки, з нею пов'язані. У цьому полягає онтологічна функція прекрасного: перекинути міст через прірву, яка розділяє ідеальне і реальне» [5, 280].

Однак в чому ж тоді сутність Афродіти вульгарної, чому її треба уникати і що несе з собою цей вид любові у людському бутті?

Вочевидь, Павсаній має на увазі:

- а) ситуацію тогочасного суспільства, в якому на питання «що таке любов?», існували два протилежні погляди, і цей поділ ґрунтується не лише на етичному, а й на естетичному началі;
- б) відносини в дискурсі коханих можуть йти шляхом від прекрасного до потворного і навпаки.

Він категорично засуджує любов, котру називає брудною і недостойною взагалі іменуватися такою, а тим, хто так любить, говорить, що цим самим вони «споганюють» це прекрасне та велике почуття. Споганюється через недостачу чогось цінного, благородного.

Розуміння потворності як недостачі, на думку М.Булатова, можна визначити навіть через протилежність образу – якийсь його недолік [2, 59].

Відтак, коли любов онтологічно і в житті людини, по суті, не може виникнути з потворного, у межах дискурсу, закоханих, на думку Платона, видається іноді навіть паскудним і нестерпним, з точки зору оточуючих. Р.Барт дає перелік нестерпних, огидних рис коханця. Він:

- не може стерпіти, щоб хтось був вищим або нарівні з ним в очах коханої, і намагається принизити будь-якого суперника;
- утримує кохану від стосунків з багатьма людьми;
- таємно бажає загибелі всім, хто дорогий для коханої, – батькові, матері, рідним, друзям;
- хоче, щоб у закоханої не було ні сім'ї, ні дітей [1, 196].

Отже, паскудність, огидність закоханого полягає в тому, що він охоплений ревностями. А ревності в дискурсі любові – огидна, негідна стурбованість та пильність [1, 196].

Французький дослідник проблеми любові Р.Барт говорить про те, як людина яка пристрасно кохає, приходячи до «тями», усвідомлює, якою вона сама є жакливою у своїх діях щодо коханої. Адже трапляється ще й так, «що любовний дискурс душить Іншого, котрий не знаходить місця для своїх власних слів під цим масивом мови. Справа не в тому, що я заважаю йому говорити, я вмю зміщувати займенники: «я говорю, а ти мене слухаєш; Отже, ми є». Інколи я з жахом усвідомлюю цей поворот: я вважав себе чистим суб'єктом (підкореним суб'єктом – делікатним, чутливим, жалісним), а тут бачу, як перетворююсь у щось тупе, що сліпо пре і душить усе своїм дискурсом; я той, що любить, виявляюся небажаним, в одному переліку зі всякими надокучливими – тими, хто

обтяжує, сковує, лізе не у свої справи, вимагає, усе заплутує, бен-тежить (або простіше: з тими, хто говорить). Я вражаюче у собі обманувся» [1, 197].

Таким чином, проаналізувавши основні аспекти філософського погляду на любов Павсанія, можемо зробити такі висновки:

- 1) Павсанівська концепція двох Афродіт має дві джерельні основи – міфологічну та історико-культурну. Позитивний погляд на одностатеві відносини, висловлене, зокрема, Павсанієм, пов'язане, на нашу думку, не стільки з власним баченням Платона, скільки з тим, щоб зрозуміти античну культуру любові у класичний період її існування.
- 2) Концепція двох Афродіт є двовекторною, точніше сказати, калокатичною – вона онтологічно містить етичну та естетичну основи. Етичний аспект стосується того, що розуміння любові та її відчуття має етичну природу, а отже, і естетичну. Естетична природа двох видів любові розуміється як те, який «шлях любові» обирає кожен у своєму житті, – шлях прекрасного чи шлях потворного, огидного, відразливого.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Барт Р.* Фрагменти мови закоханого. – Львів: Незалежний культурологічний журнал «І», 2006. – 280 с.
2. *Булатов М.О.* Естетика (Спостереження над її історією). – К., 2013. – 222 с.
3. *Василев К.* Любовь / Пер. с болг. и общ. ред. Л.А.Богданович. – М., 1982. – 384 с.
4. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 266–290.
5. *Тахо-Годи А.А.* Комментарии к диалогам / Платон. Соч. В 4-х т. Т.2. – М., 1970. – С.493–616.
6. *Фичино М.* Комментарии на Платонов «Пир» // Эстетика Ренессанса. В 2-х тт. Т.1. – М., 1981. – С.139–242.
7. *Яннарас Х.* Краса // Дух і Літера. – 2001. – № 1–2. – С.389 – 392.

Туренко В.Е. Етико-естетична експлікація вчення про двох Афродіт у промові Павсанія [Сутр. 180с – 185с].

У статті аналізується культурно-історичні фактори появи вчення про двох Афродіт у промові Павсанія. Для більш детального дослідження

виділяється два основних аспекта даного вчення, а саме – етичний та естетичний. Етичний аспект полягає в тому, що вводиться тема чесноти щодо любові. Встановлюється дихотомія між «благородним» і «поганим» типами любові. Естетичний контекст даного вчення Павсанія полягає у тому, що люди можуть йти шляхом любові як від прекрасного до потворного, так і від потворного та прекрасного.

Ключові слова: Павсаній, філософія любові. «Бенкет», Платон, Афродіта Земна, Афродіта Небесна, етика любові, естетика любові.

Туренко В.Э. Этико-эстетическая экспликация учения про двух Афродит в речи Павсания [Symp. 180c – 185c].

В статье анализируется культурно-исторические факторы появления учения о двух Афродитах в речи Павсания. Для более детального исследования выделяется два основных аспекта данной концепции, а именно – этический и эстетический. Этический аспект заключается в том, что вводится тема добродетели по отношению к любви. Устанавливается дихотомия между «благородным» и «плохим» типами любви. Эстетический контекст данного учения Павсания содержится в том, что люди могут идти по пути любви как от прекрасного до безобразного, так и от безобразного до прекрасного.

Ключевые слова: Павсаний, философия любви. «Пир», Платон, Афродита Земная, Афродита Небесная, этика любви, эстетика любви.

Turenko V. Ethical and aesthetic explication doctrine on the two Aphrodite in the speech Pausanias [Symp. 180c – 185c].

The article is a holistic and comprehensive analysis of the cultural and historical factors for the emergence of the doctrine on the two Aphrodite in the speech Pausanias. Conception of Pausanias on the two Afrodite has two source foundation – mythological, historical and cultural. Positive view on same-sex relationships, expressed particular Pausanias connected, in our opinion, not only with their own vision of Plato, as in order to understand the ancient culture of love in the classic period of its existence. For a more detailed study highlighted two main aspects of this concept, namely – the ethical and the aesthetics. The ethical dimension is that of virtue theme is introduced in relation to the love through this established dichotomy between «good» and «bad» types of love. The aesthetic context of Pausanias teachings contained in the fact that people can follow the path of love as from the beautiful to the ugly, and from the ugly to the beautiful.

Key words: Pausanias, the philosophy of love, «Symposium», Plato, Aphrodite Pandemos, Aphrodite Uranias, ethics of love, aesthetics of love.

*Є.О. Буцикіна,
кандидат філософських наук,
асистент кафедри етики,
естетики та культурології
філософського факультету
КНУ імені Тараса Шевченка*

ТРАНСФОРМАЦІЯ КАТЕГОРІЇ «ПОТВОРНЕ» В МЕЖАХ ПОСТНЕКЛАСИЧНОГО ЕСТЕТИЧНОГО ДИСКУРСУ

Спостерігаючи за розвитком сучасного українського мистецького простору, можна виокремити загрозливу тенденцію неспівимірності його аналізу на рівні естетичної теорії та мистецької практики (в межах останньої – неспівимірність позицій автора, критика та реципієнта). Подібний стан спричинений низьким рівнем знання сучасних тенденцій розвитку світового мистецтва, а також його історичного підґрунтя. Тому вважаємо за необхідне простежити одну з магістральних ліній – розгортання теоретичного дискурсу співвідношення категорій прекрасного та потворного, в межах якого відзначається змістовне та ціннісне домінування прекрасного, що з часом втрачає свій статус, власне, як і категоріальність саму по собі. Це відбувається за рахунок віднайдення альтернативних понять та концептів в естетичній теорії, зокрема, поняття безформного, визначення якого запропонував французький філософ Жорж Батай [5].

Характерною рисою постнекласичного етапу трансформації естетичного досвіду постає увага до безформного та мерзенного (множинного, рухливого, слизького як більш конкретних форм). Ці терміни відповідають змісту трансгресивного досвіду як здійснення виходу на новий рівень чуттєвого, що втрачає власні форми. Звернення до безформного в контексті чуттєвого відповідає зверненню до неможливого в межах власного досвіду. Принциповий вихід «поза» характеризується специфічним чуттєвим станом суб'єкта досвіду, що супроводжується руйнуванням чітких, ієрархізованих меж між суб'єктом та об'єктом сприйняття. Подібний стан не заперечує власні естетичні засади, проте розширює простір естетичного досвіду, руйнуючи його межі.

Естетичні дослідження категорії «потворне» мають глибинну

історію, починаючи від К.Розенкранца, продовжуючи дослідженнями Б.Бозанкета та Т.Адорно і завершуючи сучасним переосмисленням традиційного статусу даної категорії в працях Дж.Белла, В.Бахметьєваса, М.Куплен, вітчизняної дослідниці М.Шкепи та ін.

Питанню місця концепту «безформного» в естетичній теорії та мистецькій практиці XX та XIX ст. було присвячено дві антології: «Безформне: керівництво користувача» [8] та «Безформне: шляхи до форми та від неї» [8] [10]. Формат антології не випадковий, адже для дослідників даного поняття є принципово важливим залишити плюралістичність поглядів на його смисли, модифікації та шляхи реалізації в сучасному мистецтві та культурі, на відміну від монологічності й тотальності категоріального аналізу неklasичної естетики.

«Мерзенність», або «ницість», для світового естетичного дискурсу відкрила Ю.Крістева, відобразивши у даному понятті синтез психоаналітичної теорії Ж.Лакана та концепції «низького матеріалізму» Ж.Батая. В подальшому це поняття розвивали Р.Краусс, Д.К.Ковіно та ін.

Метою нашого дослідження є історичний аналіз трансформації естетичної категорії потворного (вперше проаналізованої К.Розенкранцем) в поняття безформного (Ж.Батай) та мерзенного (Ю.Крістева).

На варіативність естетичного за рахунок потворного, надаючи йому статус категорії, вперше звернув увагу К.Розенкранц, німецький філософ, учень та адепт Г.В.Ф.Гегеля, у праці «Естетика потворного» (1853). Розенкранц вперше аналізує потворне в межах неklasичної, експліцитної естетики, використовуючи діалектичний метод, відповідно до якого ця категорія розглядається в якості контрасту для повного вираження прекрасного: як у природі, так і в мистецтві. Розенкранц визначає потворне як «негативне опосередкування поняття прекрасного в-собі та комічного» [3, 63]. Принципово важливою характеристикою подібного розмежування постає поняття форми, що уточнюється через наявність чіткої межі об'єкта як необхідну умову його як цілого (нім. Gestalt): «...Поняття абстрактної детермінації форми виражає логіку прекрасного, оскільки повністю абстрагується від змісту і володіє тією самою формою необхідності для будь-якого типу краси, безвідносно до матеріалу, в якому вона реалізується, та безвідносно до способу духовного втілення» [3, 63]. Розенкранц виокремлює три модальності вияву потворного: аморфність, асиметрію та дисгармонію. Аморфність як основна модифікація

потворного, вираженого через відсутність форми, у своїй абсолютно-сті постає неможливою, з точки зору естетичного аналізу, і не може бути оцінена ні як прекрасна, ні як потворна. Отже, Розенкранц визнає необхідність відносної аморфності як засобу вияву прекрасного в певному предметі, зосереджуючи увагу на інструментальному характері даної модифікації потворного. Таким чином, він вибудовує «класичне» розуміння потворного як необхідної тіні (антитези) прекрасного в природі, для подальшого зняття («трансгресії», за Ж. Батаєм), що реалізовується в якості прекрасного в мистецтві (відповідно до постулатів філософії мистецтва Гегеля).

Якісну трансформацію категорії потворного можна спостерігати вже у першій половині ХХ ст. Французький журнал «Документи» (1929–1930) формально спеціалізувався на мистецтвознавстві та етнографії, проте змістовно був присвячений розробці трансгресивного досвіду авторів та читачів в межах зазначених галузей знання. Журнал мав подвійну спрямованість: звернення до високого, відірваного від повсякденності, та, водночас, детальний аналіз найбільш низького, огидного, вульгарного, що існує в межах людської культури. Ж. Батай та його колеги (насамперед, М. Лейріс та М. Гріоль) зосереджували увагу на дослідженні елементів антиестетичного, які, на їх думку, мали сакральне значення, пов'язане з певним трансцендентним началом, та були витіснені за межі свідомості людини ХХ ст. Найбільш яскравим прикладом є статті «Плювок» М. Гріоля та М. Лейріса, а також «Безформне», «Пил» Ж. Батая. Безформне є проявом, різновидом антиестетичного. «Плювок», який служив найбільш яскравим прикладом безформного, став викликом поняттю «прекрасне» в будь-якому його вигляді, в тому числі й тому провокативному, «конвульсивному» прекрасному, що обстоювали у своїх теоретичних дослідженнях та виражали в мистецьких творах сюрреалісти.

Безформне Ж. Батая за значенням є виходом за межі споглядалної цінності об'єкта естетичного досвіду, переходом від сфери чуттєвого до сфери містичного, священного, в їх негативному модусі – низького та безформного. Безформне не заперечує естезис як простір чуттєвого сприйняття, проте звертається до його меж і конституює їх розмитість. Власне, саме аналіз безформного у Ж. Батая є початком розгортання концепції трансгресивного. Трансгресивний досвід як антиестетичний не є запереченням досвіду естетичного. Проте він постає його кінцевою негативною формою, що сприяє розширенню та розвитку простору естетичного досвіду в межах як теоретичної

думки, так і художньої практики ХХ ст.

В подальшому ідея безформного набула концептуалізації у вигляді елементу концепції «низького матеріалізму» (фр. «bas matérielisme»). На думку Батая, прокляте, вигнане на периферію, плотське, «тваринне» життя було піддане моральному осуду та асоційоване зі злом в межах християнського світогляду. В результаті ці поняття опинилися за межами дискурсу західної релігійної філософії. Безпосередньо пов'язана з органічним життям, нижча матерія (тобто все, що можна віднести до потворного та низького) також відкидається традиційною естетикою прекрасного. Починаючи з античної протоестетики, категорії потворного та низького стосувалися лише всього, чому можна було приписати дисгармонійність та диспропорційність. Як зазначає О.Д. Чінчія, «потворне було зведене до його розуміння як певного рівня прекрасного, якомога найнижчого рівня» [6, 327]. Лише К. Розенкранц виводить аналіз потворного як «категорії» на новий рівень, водночас доводячи його традиційне розуміння до довершеного стану. Як зазначає Г. Паррет, «унікальна «Естетика потворного» є видатною з двох причин. З одного боку, вона вписується у винятково систематичну та сильну теорію, в якій потворність стосується гри формального та безформного, а з іншого, – потворне введене всупереч унікально деталізованій феноменології та (частково) перетинається з суміжними категоріями на кшталт вульгарного, низького, відразливого, карикатурного, примарного тощо. Розенкранц не вагається ні на мить: звичайно, естетичний досвід потворного існує» [9, 9].

Так, Паррет дає старт подальшим автономним досліджень потворного як естетичної категорії. В. Бахметьєвас проводить чітку хронологічну лінію даних розвідок: «Розенкранц, Бозанкет та Адорно пропонують три схожі, проте оригінальні інтерпретації присутності потворного в мистецтві. Інтерпретація потворного як тіні прекрасного у Розенкранца, концепція «складної краси» у Бозанкета та розуміння потворного як культової присутності в мистецтві у Адорно є глибоким та оригінальним внеском в естетику» [4, 34].

Проте, саме Ж. Батай докорінно змінює ситуацію, руйнуючи традиційну дихотомічну категоріальність введенням поняття «безформне». Онтологія французького мислителя постає з того факту, що суперечність між прекрасним і потворним, високим і низьким, духом і природою – нерозв'язне: перше існує остільки, оскільки існує друге. Проте, на відміну від попередніх досліджень взаємо-

зв'язку протилежних естетичних понять та категорій, увага принципово зосереджена на потворному та низькому.

«Низький матеріалізм», за Ж.Батаєм, – це визнання чужорідного для суб'єкта активного начала, пов'язаного зі злом, смертю і руйнуванням, із тілесністю і сексуальністю. Зазначимо, у французькій мові «низький», «базисний», «основний» (фр. «bas») – це споріднені слова. Це дає можливість Батаю грати з їх значенням. Мислитель звертається до ідей З.Фрейда: низька матерія, як розуміється як соціальний і психологічний феномен, подібна до фрейдівського «несвідомого», що витісняється культурою. Так, Ж.Батай проголошує відмову від попереднього ієрархізованого чуттєвого сприйняття та естетичної оцінки. Безформне постає поза дуальністю прекрасного та потворного, в межах пошуку нових можливостей чуттєвого пізнання, що відповідатимуть потребам нового часу – постмодерної доби. Дослідники творчості сюрреалістів крізь призму статей Ж.Батая, Д.Ейде та С.Бейкер в якості ілюстрації безформного використовують творчість Ж. Арпа. Його абстрактні об'єкти надають можливість досвіду здійснювати безконечний пошук означуваного як сталого образу, на який може опертися реципієнт: обличчя нагадує тварину, тварина нагадує квітку тощо.

У другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. концепт безформного продовжує розвиватися та набувати нових смислів у працях сучасних філософів, а також – проявів у творчості сучасних художників. Зокрема, Ю.Крістева в працях «Револуція поетичної мови» (1974) та «Сили жаху: Есе про ницість» (1982) запроваджує модифікацію безформного – поняття «мерзенне» (фр. abject) та похідний від нього іменник «ницість» (фр. abjection). Як зазначає Д.Феллуга, аналізуючи праці Крістевої, «Досвід мерзенного в літературі несе з собою певне задоволення, але таке, що досить сильно відрізняється від динаміки бажання. Крістева пов'язує цей естетичний досвід, скоріше, з поетичним катарсисом...» [7]. Дана модифікація дає можливість запровадити ще більшу варіативність естетичного проблемного поля та засобів вираження: починаючи від найдоступнішого образу слизу та продовжуючи в напрямі феміністичного дискурсу. Останній, як зазначає Р.Краусс, яскраво представлений у творчості С.Шерман – авторки серії автопортретів у впізнаваних, але дизгармонійних образах, що вражають відсутністю єдності та цілісності в них. Ці твори проблематизують безформність жіночого тіла в контексті традиційної та масової

культур. Шерман розгортає «горизонтальний дискурс», який позбавлений ієрархії високого та низького (піднесеного та низького – в естетичній теорії) та присутній топографічно на рівні «нижче низького» (англ. lower than low). Горизонтальний дискурс прирівнюється до фемінного, на противагу вертикальному – фалічному. Гіпертрофованим вираженням даної ідеї виявляється художня рефлексія на стан захворювання булімією – діагнозу, що відповідає нездатності здобути досвід відчуття власної форми, меж власної тілесності. Саме поєднання «*object art*» та феміністичного мистецтва прокладає подальший шлях перетворення потворного у формі звернення до мерзенного як специфіки саме жіночого тіла, що позбавляє розірваності суб'єкт-об'єктних відносин: «Мерзенне, що розуміється як нерозрізнювальна матеріальна підкладка – на кшталт жіночого піднесеного, хоча воно й складається із безконечної невимовності тілесної відрази: крові, екскрементів, слизистих оболонок – врешті-решт відлтих, в межах теоретизації мерзенного мистецтва, у множинних формах поранення. Бо, незалежно від того, чи піднімається тема жіночого в конкретній праці, саме властивість бути пораненою, принесеною в жертву, травмованою, маргіналізованою залучається у цій сфері» [8, 238].

В даному контексті повернімося до концепції Ж.Батая та розглянемо пов'язаність його поняття безформного та прояву в феномені сміху образу жінки в його літературних творах. «Ця безформність, що виражає безмір порожнього бажання, – на думку М.Євстропова, – стає непристойною, волає до смерті, до «ножу м'ясника». Таким же викликом виявляється і жіночий сміх (наприклад, сміх Епоніни в «Аббаті С.») – він сповіщає про відсутність Бога, він «атеологічний» – без жодного наміру. Разом з тим, те «сакральне», що існує в «Мадам Едварді», пише Батай, перебуває наче «по той бік будь-якого сміху» – і, насамперед, того непристойного, захисного сміху, що є реакцією на провокацію «чужорідного»» [2, 118].

«Жіноче» для Батая належить до «проклятої частини»: жінка виступає об'єктом жертвовного витрачання, «непродуктивного споживання» і, таким чином, набуває «сакралізованості». Витрата без всякого смислу і є «суверенність». Зрештою, «жіноче» виявляється стихією тео-графії, гетерологічного уявлення Бога. Сценічним майданчиком цього подання у Батая стає, насамперед, прозаїчний цикл з характерною назвою «*Divinus Deus*» («Божественний Бог»), в якому увага автора зосереджується на образах «блудниць», кожна

з яких неодмінно проголошує відсутність Бога.

Винятковий варіант жіночого образу – образ матері. Суперечливість і трансгресивність естетичного досвіду автор передає за допомогою образу плоті. Ця плоть – безформне і байдуже материнське тіло, яке досить часто асоціюється з образами землі, розкладання, могили. Проте водночас матір є об'єктом трансгресивного досвіду: Батай часто описує сцену смерті матері героя, спостерігаючи яку герої відчуває збудження. Ця сцена є вигаданою, але одночасно може бути й аллюзією до реальних подій. Батай спеціально не підтверджує до кінця жоден із варіантів: «коливання» на межі – це його мета як автора.

Втілення концепцій безформного Батая, а також мерзенного Крістєвої та Краусс можна побачити і в сучасному українському мистецтві на прикладі творчості художниці В.Ралко: «...Відразливе членування тіла, зображення якого має конкретні конотації ідентичності, вторгнення в неї і порушення її символічного порядку. Ба більше, гіпертрофовані жіночі тіла, на яких величезними кривавими ранами зяють вагіни – це і є abject – досвід становлення/руйнування ідентичності через розрив із матір'ю або буквально, вихід із неї» [1]. Ралко, на відміну від Шерман та деяких митців-постмодерністів, поступально звертається до традиційних видів зображувального мистецтва – насамперед, до живопису, іноді до графіки та скульптури. Даний феномен на символічному рівні відображає сучасний стан втілення естетичного дискурсу у вітчизняному мистецтві: втілення радикальних для українського суспільства ідей через традиційний інструментарій.

Таким чином, історія трансформації категорії «потворне» у поняття «безформне» та «мерзенне» (або «нищість») постає відображенням динаміки розвитку естетичної теорії, що покликана описувати або навіть перетворювати західноєвропейську й українську художні традиції. Сьогодні ця трансформація продовжується у пошуках нових шляхів втілення для відповіді на запити нових соціально-історичних вимог. Естетичний аналіз трансформацій естетичного дискурсу сьогодення необхідно здійснювати крізь призму історичного контексту: за даної умови матимемо нагоду віднайти не лише негацію попереднього досвіду, а й вибудовування якісно нового у майбутньому.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Баздырева Ася*. Обратно в мать // Режим доступу: <http://syg.ma/@asia-bazdyrieva/obratno-v-mat> [Електронне джерело]
2. *Евстропов М.Н.* Опыты приближения к «иному» в философском творчестве Жоржа Батая, Эмануэля Левинаса и Мориса Бланшо: дис. ... канд. филос. наук. – Томск, 2008. – 326 с.
3. *Шкелю М.А.* Эстетика безобразного Карла Розенкранца. – К., 2010. – 448 с.
4. *Victoras Bachmetjevas*. The Ugly in Art // *Ūmogus ir hodiis*, 2007. – 04, Vol. 9. – С.29–34.
5. Georges Bataille, ed. «Critical Dictionary», in *Encyclopaedia Acephalica: Comprising the Critical Dictionary and Related Texts*, ed. Alastair Brotchie (London: Atlas Press, 1995)
6. *Chinchilla, Oscar Delgado*. Towards the Better Understanding of the Ugly in Literature // *Revista de Lenguas Modernas*, 2012, N.17, P.323–338.
7. *Felluga, Dino*. «Modules on Kristeva: On the Abject». Introductory Guide to Critical Theory // Режим доступу: <https://www.cla.purdue.edu/english/theory/psychoanalysis/kristevaabject.html> [Електронне джерело]
8. *Krauss Rosalinde*. The Destiny of the Informe // *Formless: A User's Guide* / Yves-Alan Bois and Rosalind Krauss (eds.) / New York, 1997. – 304 с. – С.235–252.
9. *Parret Herman*. On the beautiful and the Ugly // *Wassard Elea Rivista*. – III, no 1; maggio 10, 2016. – 52 с. – С.3–14.

Буцикіна Є.О. Трансформація категорії «потворне» в межах постнекласичного естетичного дискурсу.

В статті здійснюється спроба історичного та концептуального аналізу трансформації естетичної категорії потворного в поняття безформного та мерзенного, яка відображає загальне перетворення естетичного дискурсу та його перехід у постнекласичну добу. Поняття безформного розглядається в контексті концепції низького матеріалізму Ж.Батая. Поняття мерзенного (та нищості) досліджується крізь призму ідеї Ю.Крістєвої та Р.Краусс на прикладі творчості С.Шерман та В.Ралко. Лінія трансформації класичної естетичної категорії надає можливість вибудовування нового етапу розвитку вітчизняної естетичної думки на основі синтезу «мерзенного» та феміністичного мистецтва.

Ключові слова: Батай, безформне, Крістєва, мерзенне, нищість, потворне, Розенкранц.

Буцыкина Е.А. Трансформация категории «безобразное» в рамках постнеклассического эстетического дискурса.

В статье осуществляется попытка исторического и концептуального анализа трансформации эстетической категории безобразного в понятие бесформенного и отвратительного, которая отражает общее преобразование эстетического дискурса и его переход в постнеклассический период. Понятие бесформенного рассматривается в контексте концепции «низкого материализма» Ж.Батай. Понятие отвратительного (и подлого) исследуется сквозь призму идеи Ю.Кристевой и Р.Краусс, на примере творчества С.Шерман и В.Ралко. Линия трансформации классической эстетической категории позволяет выстраивать новый этап развития отечественной эстетической мысли на почве синтеза «отвратительного» и феминистического искусств.

Ключевые слова: Батай, безобразное, бесформенное, Кристева, отвратительное, отвращение, Розенкранц.

Butsykina Y. Category of ugliness transformation within the aesthetic post-non-classical discourse.

The article attempts to analyze the historical and conceptual transformation of aesthetic category of ugliness, first analyzed by Karl Rosenkranz, into the concepts of formless and abject, which reflects the overall aesthetic discourse transformation and its transition to post-non-classical stage. Rosenkranz distinguishes three modalities of ugliness: amorphous, asymmetry and disharmony. Thus he builds a «classical» understanding of ugliness as desired shade of beauty in nature, to further sublation, realized as fine art. The concept of formless considered in the context of the «bas mat rialisme» concept by Georges Bataille, as it arises out of duality of beauty and ugliness, ranging search for new opportunities and limits of sensory perception that meet the needs of postmodern era. The concept of abject (and abjection) studied in the light of the ideas of J. Kristeva and R. Krauss, on the base of S. Sherman and V. Ralko oeuvres. The concept of formless represented in its manifestation in the phenomenon of laughter within transgressive issues by contacting the image of women in literary works by Bataille. The analysis of classical aesthetic category transformation line allows to build a new stage of the national aesthetic thought development on the basis of «abject art» and feminist art synthesis.

Key words: abject, abjection, Bataille, formless, Kristeva, Rosenkranz, ugly.

*Є.В.Дергачов,
аспірант кафедри теорії та
практики управління НТУУ «КПІ»*

ПРАВОВА СВІДОМІСТЬ СУСПІЛЬСТВА: ВІД ПРАВОРОЗСУДКОВОСТІ ДО ПРАВОРОЗУМНОСТІ

На сьогоднішній день українське суспільство перебуває на роздоріжжі – між створенням справді демократичної, правової та соціальної держави та ризиком повернення до олігархічного та авторитарного управління. Подальший шлях залежить багато в чому вже не від правлячих еліт, а від народу, всього суспільства. Проте усвідомлення своєї суб'єктності в українського народу відбувається спорадично. Але саме історична суб'єктність народу є важливим фактором всіх політичних, соціальних, правових та інших змін у суспільстві та державі.

Тому актуальність дослідження питань правової свідомості суспільства важко переоцінити. Від рівня її розвитку залежить подальший поступ (або подальша деградація) української держави, адже саме народ на сьогодні має вирішити свою подальшу долю.

Перед тим, як ввести в науковий обіг ключові для нашого дослідження поняття «праворозсудковість» та «праворозумність», необхідно їх інтерпретувати і адекватно розтлумачити. Проблема недорозвинутої правової свідомості є досить важливою та актуальною протягом усього часу історичного розвитку. Вона пов'язана з проблемою суспільних відносин, яка детермінована такими економічними показниками, як базис та надбудова. Важливим чинником вирішення проблеми правової свідомості є з'ясування впливу суспільної свідомості, яка домінує в межах певної сукупності людей, на свідомість індивідуальну. Протягом тривалого часу індивідуальна свідомість кожної людини перебувала під впливом суспільної свідомості дуже невисокого рівня, що спричинило взаємний негативний вплив і формування або недорозвинутої правової свідомості, або метаморфоз останньої. В нашому дослідженні звернемо увагу на таку форму нерозвиненої правової свідомості, як праворозсудковість, а також на вищий рівень правової свідомості, який можна назвати праворозумністю.

Метою даної статті є дослідження понять «розсудок» та «розум»

в історико-філософському контексті та авторське визначення категорій «праворозсудковість» та «праворозумність» у контексті розвитку правової свідомості суспільства.

Первинними філософськими категоріями для праворозсудковості та праворозумності є розсудок і розум. Розрізняли розсудок (рацію) і розум (інтелект) [13, 5] у своїх працях такі європейські філософи, як Фома Аквінський, Микола Кузанський, Джордано Бруно [6, 24–36], Іммануїл Кант, Фрідріх Якобі [14, 43], Фрідріх Шеллінг [10, 88], Макс Шелер [16, 74], хоча не всі вони застосовували зазначені поняття і не завжди вкладали в них один і той самий зміст. Платон розпізнає міркування, пов'язане з відчуттями, та власне розум, який по суті взаємопов'язаний зі справжнім буттям. За Аристотелем, мислення здійснюється через розмірковування і за допомогою розуму. Розсудок в його розумінні є дискурсивним, а розум – інтуїтивним [11, 57–58]. У філософії Кузанського розсудок – посередник між інтелектом та почуттями. Почуття підпорядковуються розсудкові, розсудок – інтелекту [9, 249]. Але сенс поділяти мислення на розумне і розсудкове вперше достатньо ґрунтовно розкрив тільки Георг Вільгельм Фрідріх Гегель.

Зазвичай мисленням вважають цілеспрямовану вольову людську діяльність, яка є не тільки суб'єктивною, але й об'єктивним процесом, що розвивається за об'єктивними законами. Протягом достатньо довгого періоду розвитку суспільства таке розуміння мислення навіть не розглядали, бо даний об'єктивний процес був представлений у формі суб'єктивної діяльності. Обґрунтування мислення як об'єктивного процесу було здійснене Гегелем. Саме завдяки дослідженням останнього стало зрозуміло, що якщо під розсудком здебільшого розуміли мислення як суб'єктивну діяльність людини, то під розумом – мислення як об'єктивний процес. Отже, існують два нерозривно пов'язані види мислення: суб'єктивна діяльність людини, підпорядкована певним нормам, правилам, – розсудкове мислення, і мислення як об'єктивний, що відбувається за об'єктивними законами, – розумне мислення. Відповідно існують і дві науки про мислення, однією з яких є наука про розсудкове мислення, що дістала назву формальної логіки. Це її ґрунтовно дослідив Аристотель, який і створив науку про таке мислення. Формальна логіка розглядає мислення тільки як суб'єктивну діяльність людини і виявляє правила, яким має відповідати ця діяльність, щоб мати своїм результатом осягнення істини. Дослідженням самої істини

формальна логіка не займається. Тому, зародившись у філософії, формальна логіка в подальшому випала з неї і стала цілком самостійною наукою. Інша логіка – наука про розумне мислення, яка є водночас і теорією пізнання, і онтологією, і найбільш загальним методом пізнання світу. Ця логіка і є філософією, перетворенню якої слугувало відкриття Г.В.Ф. Гегелем мислення як об'єктивного процесу. Вона піднялася на новий, вищий щабель розвитку, набравши нової форми. Відтоді філософія стала наукою про мислення як об'єктивний процес, стала логікою не формальною, а діалектичною.

Докладна розробка концепції про два рівні діяльності в сфері мислення – розум і розсудок – належить Канту, який стверджував, що «всяке наше знання починає з почуттів, переходить потім до розсудку і закінчується в розумі, вище якого немає в нас нічого для обробки матеріалу спостережень і для підведення його під вищу єдність мислення» [7, 95]. Основна функція розсудку в пізнанні – впорядкування, систематизація явищ, матеріалу чуттєвості. Розсудок, за Кантом, привносить форму в знання, зміст якого є результат чуттєвого споглядання. Розсудок завжди має кінцевий, обмежений характер, оскільки йому притаманний обмежений зміст, породжений чуттєвим пізнанням. Разом з тим, згідно з Кантом, мисленню властиве прагнення до виходу за межі цієї кінцевості – до пошуку безперечних підстав, які не обмежені рамками кінцевого досвіду. Таким мисленням є розум, що прагне знайти нескінченне і абсолютне.

Продовжуючи кантівське дослідження розрізнення розуму і розсудку, як двох щаблів мислення, Гегель протиставляє розум розсудку як «нескінченне» мислення – «скінченному». Скінченність розсудку зумовлена тим, що він фіксує обмежені думки та не здатний вийти за межі їхнього змісту. Визнаючи правомірність розсудку, Гегель водночас підкреслював, що можливості мислення не вичерпуються розсудковою діяльністю [5, 107].

Глибинна суперечність між тлумаченням співвідношення розсудку і розуму у Гегеля, відповідаючи законам діалектики, є внутрішньою суперечністю кожної зі сторін протилежностей. Розсудку Гегель абсолютно протиставляє відмінність і тотожність: «Для розсудку всяке визначення, протилежне простій тотожності, є лише обмеження, заперечення як таке» [5, 109]. Гегель зазначає, що абстрактне мислення, тобто, відповідно до його термінології, – розсудкове, притаманне і зовсім неосвіченій людині [4, 391].

Та, попри все, розсудковий щабель мислення не вважається

Гегелем простим атрибутом процесу мислення, який ні від чого не залежить та виникає самостійно з плином часу. Такий цей тип мислення постає передусім, завдяки освіті. За Гегелем, «освічена людина не задовольняється туманним і невизначеним, а схоплює предмети в їх чіткій визначеності; а неосвічений, навпаки, невпевнено хитається туди і назад, і часто доводиться затрачати чимало праці, щоб з'ясувати з такою людиною, про що ж іде мова, і змусити його незмінно триматися саме цього певного пункту» [5, 203–204]. Зазначені думки видатного філософа десь суперечать одна одній. З одного боку, розсудкове мислення притаманне неосвіченій людині, а з іншого – без освіти неможливе навіть таке мислення. На нашу думку, освіта впливає на можливість навіть розсудкового мислення, але саме якість такої освіти і суб'єктивний фактор обох сторін в процесі навчання і є фундаментальним чинником процесу трансформації розсудкового мислення в розумне.

Отже, підсумовуючи коротку історіографію даного питання, слід вирізнити ознаки понять «розсудок» та «розум», надані філософами, які приділяли цій проблемі найбільшу увагу.

Кант розглядав розсудок, виходячи з тих положень, що розсудок оперує судженнями, які оформлюють категорії, діє за певним правилом та є апіорним і не пов'язаним з речами. Він також відділяв розсудок від розуму і зазначав, що розсудок пов'язаний з розумом, але останній оперує принципами та ідеями та прагне пізнати світ в цілому, душу і Бога або, відповідно до термінології Канта, «розум прагне пізнати речі в собі, і, тому, розум впадає в антиномії» [7, 106].

Згідно з Гегелем, можна зазначити, що розсудок розрізняє поняття та категорії та діє за певними правилами. А розум є інтуїтивним, переходячи до принципово нової категорії та характеризуючи власну творчу діяльність суб'єкта.

Варто зауважити, що формами розсудкового мислення, відповідно до Ю.І.Семенова, є поняття, судження, умовивід [13, 7]. Поняття як форма притаманне і діалектичній логіці – розумному мисленню. Але розумні поняття (інтелектуальні) істотно відрізняються від розсудкових (раціональних). Автор зазначає, що якщо розсудкове поняття можна тільки поєднувати і роз'єднувати, то розумні поняття розвиваються, рухаються, переходять одне в одного, перетворюються. Що ж до суджень і умовиводів, то вони не є формами розумного мислення. Але у розумного мислення є свої власні форми, якими є

ідея, інтуїція, унітаризація (холізація і есенціалізація), версія, холія, гіпотеза і теорія [13, 7]. Зазначений поділ форм розсудкового і розумного мислення, на нашу думку, є досить вдалим і цілком відображає сучасне тлумачення розсудку і розуму.

Розглянемо співвідношення розсудку та розуму саме як категорій мислення та пізнання, а далі й свідомості, у філософії. Зазначені категорії мають певний діалектичний зв'язок. Мислення за своєю природою притаманне кожній окремій людині. Якісні характеристики такого мислення особи є її свідомістю. Але не існує мислення суспільства як категорії філософії. В сукупності мислення кожного окремого громадянина формує суспільну свідомість. Така суспільна свідомість яскраво відображає можливість мислення кожного члена суспільства та якісний рівень такого мислення. Тому логічно буде зазначити, що й такий тип суспільної свідомості, як правова свідомість, багато в чому походить та залежить саме від мислення та його форм.

В.О.Вазюлін вважає, що поняття «розсудок» і «розум» виражають не два абсолютно різних мислення, а дві сторони розвитку єдиного пізнання [12, 173]. В рамках розсудку поняття постають як готові, стійкі, незмінні, а в межах розуму – виступають в своєму розвитку. «Розсудкове мислення безпосередньо домінує на шляху пізнання від хаотичного уявлення про ціле, від чуттєвого конкретного до абстрактного, від живого споглядання до абстрактного мислення. Навпаки, розумне мислення панує на шляху руху пізнання від абстрактного до конкретного, від абстрактного мислення до практики» [12, 173].

Слід зазначити, що в філософській традиції неодноразово підкреслювалося, що у реальному людському пізнанні розсудкове і розумне мислення не існують в повному відриві один від одного.

Карл Ясперс, наприклад, стверджує, що «розум ніколи не буває без розсудку, але безкінечно перевищує розсудок. На рівні розуму людина живе із кореня власної історичної засади; розум – це готовність до комунікації, до універсальної співучасті в житті. Розсудкова установка не може здійснити зміст у його діалектичному русі, тому вона є відмовою від свободи, потребою в однозначній впевненості, яка є наслідком душевної пустоти» [18, 441]. Звичайно, таке розуміння, підтримане багатьма видатними філософами, повністю підтверджує тезу про те, що для того, щоб мати мислення розумне, є неминучою стадія розсудкового мислення.

Розсудкове мислення є вже у тварин. Ф.Енгельс писав: «У нас

спільні з тваринами всі види розсудкової діяльності: індукція, дедукція, отже, також абстрагування ... аналіз незнайомих предметів (вже розбивання горіха є початок аналізу), синтез (у разі хитрих витівок у тварин) і, в якості з'єднання обох, експеримент (у разі нових перешкод і в скрутному становищі). Отже, за типом всі ці методи – вже визнані звичайною логікою засоби наукового дослідження – абсолютно однакові у людини й у вищих тварин. Тільки за ступенем (з розвитку відповідного методу) вони різні. Основні риси методу однакові у людини і у тварин і спричиняють однакові результати, оскільки обидва оперують або задовольняються тільки цими елементарними методами» [17, 537].

З появою мови формується і мислення в символах та за допомогою символів. Мова постає продуктом соціального спілкування, розвиток її внутрішньо пов'язаний з виникненням рефлексивного мислення. Мова, мовлення дозволяють здійснити рефлексію над собою і навколишньою природою.

Г.С.Батищев зазначає, що розумне мислення з'являється тоді, коли складається здатність рефлексивного мислення, здатність осмислювати саме мислення [1, 14].

Сучасний український філософ В.С.Возняк вважає, що «розсудок відтворює дійсність лише у формах використовувально-речової діяльності. Діяльність у розсудкових формах дозволяє суб'єктові здійснювати таку активність, яка залишає нерозпредмеченими істотні виміри людської соціально-культурної природи і суспільно-людські смисли реальності, що підлягає освоєнню» [2, 6]. Така позиція є ключовою і для розуміння сучасних модусів функціонування правової свідомості.

Варто зауважити, що всі люди здатні мислити і розсудково, і розумно. Але усвідомлюють відмінність між розсудком і розумом не всі. Багато хто усвідомлює лише розсудковий бік мислення і не розуміє розумного, а отже, не може збагнути відмінності між розсудком і розумом. Широкою соціальною основою розсудкового мислення людей в кінцевому підсумку є розподіл праці. Там і тоді, де й коли домінує тенденція поділу праці над тенденцією об'єднання праці, там для суспільної свідомості є характерним розсудкове мислення. В.О.Вазюлін наводить приклад, у якому фахівець з формальної логіки може бути (хоча й не обов'язково повинен бути) настільки полонений своєю спеціальністю, що будь-яку логіку схильний зводити до логіки формальної, а розсудок – до розуму. І тоді розрізнення

розсудку і розуму йому видається безглуздом [12, 177].

Згаданий філософ, характеризуючи розум, підкреслює, що «розумне мислення можна коротко визначити як, по-перше, мислення, спрямоване на відображення внутрішньої єдності різноманітного в об'єктах, і мислення, що відбувається у внутрішній єдності різноманітних визначень; по-друге, відображення внутрішньої єдності різноманітного в об'єктах неможливе без усвідомлення самого мислення, без мислення про мислення» [12, 180].

На думку В.О.Вазюліна, «розсудково мисляча людина, відображаючи об'єкти, розчленовує їх, виділяє різні предмети, різні сторони предметів» [12, 182]. Але ж ми розуміємо, що відмінності певних об'єктів, та навіть різні за своєю природою об'єкти, не існують без єдності. На це В.О.Вазюлін відповідає, що саме розумне мислення і покликане відображати єдність зазначених об'єктів [12, 182]. Не можна не погодитись з такою думкою. Відразу варто нагадати, що за філософською традицією розум здебільшого розглядають у поєднанні з розсудком. Тобто за допомогою розсудкового мислення людина вивчає певні об'єкти окремо один від одного, і, досягнувши розумний тип мислення, досліджує такі об'єкти в поєднанні та взаємодії, що є прикладом справжнього інтелектуального підходу до рефлексії явищ навколишнього світу.

Підсумовуючи своє дослідження, В.О.Вазюлін пише, що «розсудкове мислення – абстрактне мислення, розумне мислення – конкретне... розсудкове мислення відображає відмінності предметів, сторін тощо... розумне мислення, спираючись на розсудкове мислення відображає єдність різних сторін, предметів, їх внутрішній зв'язок... розумне мислення є мислення рефлексивним... Розумне мислення – одна з протилежних сторін людського мислення, інша сторона – розсудкове мислення [12, 193]. Разом з тим варто зазначити, що хоча розсудкове мислення може домінувати на певній стадії пізнання, зрештою визначальним у людському пізнанні є розумне мислення. З цього випливає, що розумне мислення кожної окремої людини є передумовою трансформації суспільної свідомості з розсудкової форми в розумну. Про це йтиметься далі.

П.В.Копнін зазначає, що зміст категорій розсудкового і розумного не тотожне змісту категорій емпіричного і теоретичного. Намагаючись розрізнити ці категорії, він показує, що категорії розсудку і розуму стосуються лише теоретичного пізнання, в якому вони фіксують різні рівні. При цьому «найвищим ступенем теоретичного осягнення

дійсності є розум, який здатний не тільки проникати в суть явищ, а й досліджувати природу понять, що відображають цю сутність» [8, 69].

Отже, П.В.Копнін визначає розум як «найвищу форму теоретичного пізнання дійсності, для якої характерне усвідомлене оперування поняттями, дослідження їх природи, творчо активне, цілеспрямоване відображення дійсності, що припускає синтез знань» [8, 69], а розсудкове пізнання, яке також оперує абстракціями, вважає обмеженим межами «заданої схеми або якого-небудь іншого шаблону. Розумова діяльність не має своєї власної мети, вона тільки виконує заздалегідь задану мету, тому відображення дійсності розсудком має певною мірою мертвий характер. Головна функція розсудку – розділення і рахування» [8, 69].

Історично розсудок цілком правомірно трактується як сфера дії правил, котрі цілком точно зафіксовані і можуть бути описані. До них належать, зокрема, правила логіки, але не обов'язково тільки вони. Для середньовічного астролога було б найбільшою ерессю відступити від строго визначених правил тлумачення властивостей космічних об'єктів, їх розташування в небі, їх взаємин з іншими об'єктами тощо. Для авторів юридичних документів це можуть бути норми і правила римського права, а для практикуючих юристів – відступ від зазначених правових документів. У будь-якому разі мова йде про щось непорушне і незмінюване. У цій ситуації відмова від правила постає такою, що розсудок не може її виправдати.

А розумне мислення, навпаки, розглядає кожне окреме правило відповідно до його мети та призначення. При цьому можливе відхилення від норми, якщо такий відступ відповідає гуманістичним імперативам формування та діяльності суспільства. Наприклад, юрист може відмовитись від захисту злочинця, якщо йому відомі завдяки адвокатській таємниці справжні обставини справи, а реальні, належні та припустимі докази відсутні. Отже, порушення адвокатської таємниці та свідчення проти злочинця в даному випадку буде грубим порушенням закону, але результатом розумного мислення.

Як слушно зазначає В.С.Возняк, «людська діяльність тоді стає розумною, коли усвідомлюється не тільки суб'єктивна (така, що йде від потреби), а й об'єктивна необхідність, коли суб'єкт утримує під своїм суверенним контролем міру адекватності своєї діяльності змістові самої реальності; утримує під суверенним контролем змістовність цілей, міру їх культурної субстанціальності, тобто людяності» [3, 134]. Важко не погодитись з наведеною думкою, адже

об'єктивна необхідність сама по собі і є однією з передумов формування розумного мислення, розумної свідомості та розумної діяльності.

У процесі свого розвитку суспільство здебільшого перейшло від розсудкового мислення до розумного.

Право та правосвідомість суспільства – категорії, передусім філософські, які також, як і мислення (про що було сказано раніше), в процесі розвитку переходять на вищий, якісний рівень.

Існують дві форми зміни рівня правової свідомості – розвиток і деформація. До деформаційних форм (метаморфоз) правової свідомості належать: правовий нігілізм, правовий ідеалізм, правовий інфантилізм, правовий дилетантизм, правова демагогія та «переродження» правової свідомості. Кожна з цих метаморфоз є небезпечною для суспільства і держави. Цей напрямок розвитку правової свідомості потребує окремого дослідження. А ми розглянемо зміну рівня правової свідомості в якісному аспекті саме для суспільства, правовій свідомості якого притаманний розвиток.

Під час усвідомлення людиною всіх процесів, які відбуваються в світі та в державі, рівень правової свідомості особи проходить (або може пройти) всі етапи – від елементарного нерозуміння, що таке право, до повного усвідомлення всіх основних державних та суспільних процесів.

Можливо виокремити величезну кількість етапів розвитку правової свідомості громадянина та суспільства. Але ми спинимося на основних кроках усвідомлення правових процесів людьми.

Перший етап усвідомлення права та правової свідомості можна назвати праворозсудковістю. Це – найпростіше розуміння права та процесів, що пов'язані з правом. Є правові вчинки, а є неправові. Є законна діяльність, і є незаконна.

Така форма розвитку правової свідомості характеризується: категорійним чорно-білим мисленням; умінням доходити лише найпростіших логічних висновків; порівнянням будь-яких подій за «шаблоном»: є погане, а є хороше (позитивне, негативне) – апріорне мислення; нездатністю побачити всю картину подій в комплексі тощо.

Другий етап розвитку правової свідомості – більш усвідомлене розуміння права та правових процесів – праворозумність.

Це – більш ґрунтовне та фундаментальне розуміння права. Кожна ситуація, в разі притаманності зазначеної форми правовій свідомості, має бути розглянута всебічно та об'єктивно. Лише застосування індивідуального підходу до кожної окремо взятої ситуації умож-

ливлює певні висновки.

Такий різновид розвитку правової свідомості характеризується: мисленням та процесом усвідомлення права за допомогою ідей та принципів; можливістю розглянути всебічно та об'єктивно будь-яку життєву ситуацію за допомогою ґрунтовного та фундаментального діалектичного логічного мислення; дослідженням кожної події індивідуалізовано, шляхом застосування основних законів діалектики.

Обов'язково слід зазначити, що досягнення етапу праворозумного мислення можливе лише після засвоєння права та правових процесів на етапі праворозсудковості.

Пропонуємо з позиції вищезазначених етапів розвитку та усвідомлення правової свідомості розглянути такий негативний феномен суспільного та державного буття, як корупція.

З точки зору праворозсудковості та розсудкового мислення взагалі осіб, залучених у корупційні дії потрібно карати якнайсуворіше, навіть до позиттєвого позбавлення волі. Адже корупція – це погано, це негативне явище, яке ганьбить та збіднює державу. Хабарництво згубно впливає на життєдіяльність держави та суспільства. Але, для того щоб позбутися її назавжди, не можна робити поспішних висновків та карати всіх підряд. Для цього слід «зріти в корінь», тобто мислити розумно, мати праворозумний тип правової свідомості.

Задля знищення такого явища, як корупція, необхідно з'ясувати причини такої поведінки владних суб'єктів, а також, що саме є передумовою розвитку хабарництва в державі. На даний момент такими чинниками є низький рівень оплати праці та, як наслідок, дуже низький рівень життя не тільки в сфері державного управління, але й взагалі в державі. Це потребує насамперед корінного та професійного реформування. В жодному разі не можна відмовлятися від суворого покарання корупціонерів, але для того, щоб мати право (передусім – моральне) карати таких суб'єктів, належить забезпечити належний рівень життя останніх. Жодна реформа не має бути однобічною. Не є винятком і боротьба з корупцією. Не забезпечивши умови для гідного життя особи, неможливо вимагати від неї повної віддачі. Людина не може ефективно працювати і водночас розмірковувати над тим, чим годувати свою родину.

Але, надавши відповідні умови, держава вже має право вимагати від службовців повної віддачі та ефективної роботи. І вже тоді у неї з'являється моральне право суворо карати осіб, залучених у

корупційні дії. Без взаємодії цих двох чинників, «батога та пряника», неможливо ефективно будувати державу та протидіяти хабарництву. Незрозумілими здаються показові арешти корупціонерів. Вони є вибірковими і суто політичними.

Обов'язковою умовою боротьби з корупцією є системний підхід до реформування та такої самої протидії хабарництву. Вищеведене дослідження чітко характеризує праворозумний тип правової свідомості. Необхідною умовою досягнення позитивних змін у державному і суспільному житті є такий різновид розвитку правової свідомості, як праворозуміння. Найбільш важливим є те, що цим типом мислення повинні володіти не лише представники держави та державного управління, але й кожний представник громадянського суспільства. Лише в комплексі це дасть можливість побудувати державу демократичну, правову та соціальну.

Розглянемо інше суспільне і державне явище – бюрократію. В наш час цей древньогрецький термін набув іншого змісту, ніж той, який в нього вкладали тогочасні філософи та державні діячі. Нині під бюрократією ми розуміємо негативні наслідки функціонування органів державної влади – канцелярщину, зволікання, тяганину, зневажливе ставлення до суті справи під виглядом додержання формальності або заради цього. Таке відбувається скрізь – починаючи від реєстрації власної справи та постановки її на облік в податкових органах і до отримання ліцензій на певний вид господарської діяльності. Але це – тема іншого, більш політизованого дослідження. Єдине, що варто зазначити, – те, що саме бюрократичні дії службовців, як правило, спрямовані здебільшого до дій корупційного характеру.

Отже, з погляду праворозсудковості, наведені бюрократичні процедури є обов'язковими для додержання, оскільки вони задекларовані в безлічі положень, правил та інструкцій, які в основному докладно регламентують кожен крок у діяльності службовців під час виконання ними своїх функцій. Ці акти не є ідеальними. Тому, через велику кількість звернень, неухильне дотримання норм, найчастіше недосконалих в сучасних умовах, є недоцільним. Доцільність дотримання кожного строку (як правило в більший бік), збирання кожного підпису, копій усіх (дуже часто зайвих) документів в кожній, окремо взятій ситуації і визначає розумність чи розсудковість мислення. Це, звичайно, й пов'язано з тією формою правової свідомості – праворозсудковість чи праворозумність, – яка притаманна кожній особі.

Варто також підкреслити, що така форма правової свідомості,

як право розумність, набуває насиченого у філософському розумінні змісту лише в тому разі, коли суспільна свідомість визначає найвищою цінністю людину, її права та свободи, повагу до честі та гідності, демократичні засади побудови суспільства. Дуже важливим при цьому є розуміння суспільством глобальної концепції розвитку держави, основних напрямків її діяльності та цінностей такого суспільства. Це означає неухильне дотримання законодавства на тій підставі, що закон – це загальнообов'язкові правила поведінки, які конче потрібно виконувати, незважаючи ні на що. Це яскравий приклад праворозсудового підходу. А індивідуальний підхід до тлумачення кожного закону, ґрунтовне розуміння його мети та призначення, можливість здійснення певних дій у разі прийняття не-правового закону – це класичне усвідомлення права та правових процесів з точки зору розуму. Звідси випливає, що розуміння права як волі панівного класу, закріпленої в законах, та неухильне виконання такої волі – це класична праворозсудковість. Але ж усвідомлення кожної норми та мети її прийняття, яка повинна відповідати запитам суспільства, правам та свободам людини, означає розвиток правової свідомості, наявність праворозумного тлумачення суспільних та державних процесів.

Можна впевнено стверджувати, що основним вектором розвитку і трансформації правової свідомості суспільства від праворозсудковості в праворозумність, безперечно, є гуманізація суспільних відносин.

Спираючись на вищесказане, можна стверджувати, що рівень усвідомлення правових процесів (правової свідомості) як посадових осіб держави, так і пересічного громадянина є важливим чинником розвитку суспільства. Якщо праворозсудковість суспільства та держави в особі її очільників трансформується в праворозумність, може йтися про побудову держави європейського зразка з демократичними, соціальними та правовими цінностями найвищого рівня. Саме такий розвиток правової свідомості і має стати основним вектором досліджень у цьому напрямі.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Батищев Г.С.* Диалектика и смысл творчества: к критике антропоцентризма. Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. – Ростов-на-Дону, 1983. – 240 с.
2. *Возняк В.С.* Співвідношення розсудку і розуму: філософсько-педагогічний контекст. Автореферат дис. на здобуття наукового ступеня д.філос.н. – Львів, 2010. – 37 с.
3. *Возняк В.С.* Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема. – Дрогобич, 2008. – 346 с.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Кто мыслит абстрактно? // *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет : В 2 т. Т.1. – М., 1970. – С.391.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: Наука логики. Т.1. – М., 1974. – 452 с.
6. *Джордано Бруно.* О причине, начале и едином. – М., 1934. – 232 с.
7. *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т.3. – М., 1964. – 799 с.
8. *Копнин П.В.* Рассудок и разум и их функции в познании // Вопросы философии. – 1963. – №4. – С.69–73.
9. *Кузанский Н.* О неинном // *Кузанский Н.* Соч. : В 2-х т. Т.2. – М., 1980. – С.247–283.
10. *Лазарев В.В.* Шеллинг. – М., 1976. – 199 с.
11. *Луканин Р.К.* Учение Платона о рассудке и разуме и его развитие Аристотелем // Философские науки. – 1987. – №7. – С.56–64.
10. Рассудочное и разумное мышление в развитии познания // Марксистско-ленинская диалектика: В восьми книгах. – М., 1985. Книга 3: Диалектика процесса познания. – С.173–197.
11. *Семенов Ю.И.* Основные понятия логики разумного мышления. – Философия и общество. Выпуск №2 (58) – 2010. – С.5–26.
12. *Чернов С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби и немецкий идеализм. // Философские науки. – 2004. – № 11. – С.39–55.
13. *Шелер М.* Избранные произведения. – М., 1994. – С. 490.
14. *Шелер М.* Ordo amoris // Там же. – С.339–377.
15. *Энгельс Ф.* Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Изд. 2. Т.20. – С.537–538.
16. *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.420–508.

Дергачов Є.В. Правова свідомість суспільства: від праворозсудковості до праворозумності.

В статті розглянуто особливості правової свідомості суспільства в контексті філософських категорій «розсудок» та «розум». Проведено ретроспективу досліджень у філософській традиції зазначених понять.

Запропоновано вирізняти форми правової свідомості залежно від розвитку останньої. Виокремлено за даним критерієм дві форми правової свідомості, названі праворозсудковістю та праворозумністю. Досліджено зазначені форми правової свідомості та доведено необхідність трансформації сучасної правової свідомості суспільства від переважання праворозсудковості до домінування принципів праворозумності.

Ключові слова: правова свідомість, розсудок, розум, праворозсудковість, праворозумність.

Дергачев Е.В. Правовое сознание общества от праворассудочности к праворазумности.

В статье рассмотрены особенности правового сознания общества в контексте философских категорий «рассудок» и «разум». Проведено ретроспективу исследований в философской традиции указанных понятий. Предложено выделять формы правового сознания в зависимости от развития последнего. По данному критерию выделено две формы правового сознания, названные праворассудочностью и праворазумностью. Исследованы указанные формы правового сознания и доказана необходимость трансформации современной правового сознания общества от преобладания праворассудочности к доминированию в сознании принципов праворазумности.

Ключевые слова: правовое сознание, рассудок, разум, праворассудочность, праворазумность.

Dergachov I. The legal consciousness of society from the legalrationality to the legalreasonly.

The article deals with questions of legal consciousness of society in the context of those philosophical categories like «ratio» and «reason». It was researched a retrospective of philosophical tradition of these concepts. It is proposed to allocate the form of legal consciousness, depending on the development of the latter. According to this criterion to distinguish two forms of legal consciousness, which called legalrationality and legalreasonly. In exploring these forms of the legal consciousness and determined the need for the transformation of the legal consciousness of modern society against the overwhelming legalrationality to dominate in awareness of legalreasonly principles.

Key words: legal consciousness, sense, mind, legalrationality, legalreasonly.

*Л.Г. Комаха,
к.філос.н., доцент кафедри логіки
філософського факультету
КНУ імені Тараса Шевченка*

**НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ В АРГУМЕНТАХ
«МЕТОДОЛОГІЧНОГО АНАРХІЗМУ»**

Мета наукової діяльності – достовірне знання. Його аргументація дістає оригінальне вираження у американського філософа П.Фейєрабенда, концепція якого найбільш чітко і повно реалізувала можливості методології «історичної» школи у «філософії науки». Мислитель дотримується загальної орієнтації постпозитивізму, в якому усвідомлено явну неспроможність неопозитивістської доктрини у вирішенні проблеми істини в контексті теоретичного та емпіричного, в поділі словника науки на «теоретичні терміни» і «терміни спостереження». Але сам П.Фейєрабанд, категорично наполягаючи на радикальному варіанті тези про «теоретичну завантаженість» досвіду, розвиваючи положення Т.Куна про неспівмірність конкуруючих теорій, обстоює власну позицію, яка має назву «методологічного анархізму».

Специфіка теоретичної концепції П.Фейєрабенда зумовила нове розуміння і методологічні можливості «філософії науки». На відміну від інших напрямків постпозитивізму, фейєрабендівська позиція демонструє спектр нових логічних доказів та аргументів, які обґрунтовують новий образ науки. З огляду на особливості філософської рефлексії П.Фейєрабенда постає завдання виявити основні параметри його теорії, в якій домінує принцип «все дозволено».

Проблема методології як умови розвитку сучасного наукового знання, яка завжди була в центрі уваги філософії, сьогодні набула особливого звучання. Це зумовлено насамперед колосальними досягненнями в сфері як природничих, так і гуманітарних наук. Методологічна концепція П.Фейєрабенда дістала широке висвітлення в працях В.А.Канке, В.Л.Лукашевича, О.А.Івіна, В.Крафта, А.Л.Нікіфорова, М.Фрідмена та ін. У вітчизняній логіці і філософії її досліджують І.С.Добронравова, Т.М.Білоус, О.В.Комар, В.Л.Храмова та ін.

Проте потребує більш докладного аналізу принцип «проліферації».

Спробуємо проаналізувати основні параметри концепції «методологічного анархізму», зокрема принципу «проліферації», який становить її ядро і визначає логіку сучасного пізнання.

Щоб глибше зрозуміти сутність аргументації П. Фейєрабенда в обґрунтуванні ним своєї позиції, потрібно уточнити смисл поняття «теоретична навантаженість досвіду». Вважають, що наші безпосередні констатації не містять «чистого» чуттєвого споглядання, оскільки воно завжди «пронизане» мисленням. «Навіть наш досвід, який одержуємо з експериментів і спостережень, – зазначає К. Поппер, – не складається з «даних». Скоріше він складається із сплетіння здогадок-припущень, очікувань, гіпотез тощо, з котрими пов'язані сприйняті нами традиційні наукові і ненаукові знання та забобони. Такого явища, як чистий досвід, здобутий внаслідок експерименту або спостереження, просто не існує. Не існує досвіду, що не містить відповідних очікувань і теорій. Немає ніяких чистих «даних» і емпіричних даних «джерел знання», на які ми могли б спертися, здійснюючи нашу критику» [2, 405].

Досвід від найпростішого спостереження і до складного експерименту, завжди має теоретичну складову і в цьому розумінні не є «чистим». На нього впливають певні теоретичні очікування, котрі він не може підтвердити або спростувати, та мова, в термінах якої фіксуються його результати, а також та, постійно присутня інтерпретація наявного, без якого не можуть існувати пізнання і аргументація його істинності або хибності. Власне, це й спрямувало напрямком думок П. Фейєрабенда, якого найчастіше називають винахідником концепції «методологічного анархізму». Як зазначав сам мислитель, основним аргументом його «концепції є принцип проліферації, котрий спонукає створювати і розробляти теорії, несумісні із загальноприйнятими точками зору, навіть якщо останні найвищою мірою є підтвердженими і загальноприйнятими» [4, 420].

Смисл раціонального пізнання П. Фейєрабенд вбачає у співвіднесенні знання і досвіду, хоча підкреслює відсутність яких би то не було універсальних основ відповідних співмірних процедур. Більше того, він стверджує, що саме конкретний спосіб застосування логічних процедур і визначає норми раціональності в науковому пізнанні та його аргументації. Слушно підкреслюючи історичність не лише наукових ідей, теоретичних понять, емпіричних фактів, але також норм та ідеалів дослідження, вчений порушує характерну

для методології філософії та науки проблему наукової раціональності, її темпоральних змін. Однак запропоноване ним вирішення цієї проблеми досить своєрідне і не стандартне, особливо з точки зору логіки «лінійного» мислення. «Існує лише один принцип, – стверджує П.Фейєрабенд, – який можна захищати за всіх обставин... Це принцип – все дозволено» [3, 158–159].

Категоричність свого твердження П. Фейєрабенд доводить з позиції розвитку пізнання та його методів і правил: «Ідея методу, який містить жорсткі незмінні і абсолютно обов'язкові принципи наукової діяльності, зіштовхується зі значними труднощами у зіставленні з результатами історичного дослідження. При цьому з'ясовується, що не існує правила – хоч би яким правдоподібним і епістемологічно обґрунтованим воно здавалося, котре в той чи інший час не було б порушено. Стає очевидним, що такі порушення не випадкові і не є результатом недостатнього знання або неухважності, яких можна було б уникнути. Навпаки, ми бачимо, що вони необхідні для прогресу науки» [3, 153]. І далі Фейєрабенд продовжує: «...ідея жорсткого методу або жорсткої теорії раціональності ґрунтується на занадто наївному уявленні про людину та її соціальне оточення» [3, 159].

Однак, на противагу цій ідеї, обширний історичний матеріал, якщо не «очистити» його на користь «низьким» інстинктам або через прагнення до інтелектуальної безпеки, до ступеня «об'єктивності», «історичності», засвідчує, що існує лише одна позиція, котра заслуговує уваги – свобода мислення, визначена принципом «допустимо все», або, як неодноразово зазначав мислитель, «все дозволено». Даний принцип і повинен бути головним аргументом у сучасному пізнанні і мисленні. Можна зазначити, що в певному аспекті цей принцип співмірний з тезою Ф.Достоевського, який, виходячи з проголошеного Ф.Ніцше положення «Бог помер», своєю чергою, вустами своїх героїв стверджував: «Якщо Бога немає, то все дозволено». Така позиція породила нову філософію, а разом з нею нову логіку розуміння, діяльності і мислення в соціально-політичному житті.

Аргументи П. Фейєрабенда на користь принципу «все дозволено» не означають тотального заперечення методології. Названий принцип показує, що будь-яке методологічне правило, навіть очевидне для здорового глузду, має межі, за якими його застосування є нерозумним і заважає розвитку науки. Методологічні правила і норми потрібні і завжди допомагають досліднику: вчений, який

переступив певну норму, керується при цьому іншою нормою, так що «норми і правила є завжди» [1, 97]. Проблема полягає не в тому, які норми і стандарти методології визнавати, а які – ні, а у їх застосуванні щодо методологічних рекомендацій. В деяких ситуаціях одні методологічні норми можна замінювати іншими, навіть протилежними. «...Такі події і досягнення, як винайдення атомізму в античності, коперниканська революція, розвиток сучасного атомізму (кінетична теорія, теорія дисперсії, стереохімія, квантова теорія), поступова побудова хвильової теорії світла стали можливими лише тому, що деякі мислителі або свідомо вирішили розірвати пута «очевидних» методологічних правил, або випадково порушували їх. Ще раз повторюю: така ліберальна практика є не просто факт історії науки – вона і розумна, і абсолютно необхідна для розвитку знання» [3, 153], – стверджував на основі наведених аргументів П.Фейєрабенд. Отже, в кожному конкретному правилі, яким би фундаментальним або необхідним для науки воно не здавалося, завжди виникатимуть обставини, за яких доцільно не тільки ігнорувати це правило, а й навіть діяти всупереч йому.

Спільну для всіх методологічну «вседозволеність» (anything goes) П.Фейєрабенд аргументує наступним чином: «...методологічні рішення, які ми приймаємо в конкретних обставинах, скоріше раціональність утворюють, ніж підпорядковуються попереднім канонам раціональності; вони ніяким чином не можуть бути раніше уточнені навіть за допомогою правил формальної логіки» [9, 384]. При цьому формулювання методологічних норм і правил є прерогативою вчених, а не логіків і філософів. Тому раціональність наукової діяльності є не проявом наукової діяльності, а характеристикою процесу дослідження в межах конкретно-історичних типів науки з властивими для них специфічними нормами організації знання.

«Специфічність норм організації знання», яку репрезентує П.Фейєрабенд, в певному розумінні співмірне з принципом «спонтанності» видатного австрійського мислителя Ф. фон Гайєка. Розробляючи основи неоліберальної ринкової економіки, останній наділяє її спонтанністю, оскільки «не інтелект і розважливий розум дозволили людям піднятися від первісного стану» [5, 53], а ірраціональні норми і правила моралі. Спонтанний ринковий порядок означає, що свідомий контроль над господарським життям та раціонально спланована соціоекономічна політика, спрямована на отримання певних результатів – повної зайнятості, економічного

зростання, боротьби з економічним спадом, не можлива принципово. Пояснюється це тим, що політичні й державні діячі не в змозі врахувати і використати весь обсяг знань, необхідний для успішної реалізації економічної чи культурної політики, бо ним володіють в сукупності тільки окремі індивіди. «Старий ліберал, – писав мислитель, – котрий дотримується традиційної віри просто за звичкою... не придатний для наших цілей... Нам потрібні люди, які зіштовхувалися (зустрічалися. – *Л.К.*) з аргументами протилежної сторони, спростовували їх і визначали для себе таку позицію, котру вони готові захищати від критичних нападок» [11, 38]. Це цілком зрозуміло, оскільки з позиції «лінійного», або «традиційного», мислення «спонтанність», як і принцип «все дозволено», не можуть бути аргументами в раціональному пізнанні.

Разом з тим потрібно враховувати, що всупереч принципу «вседозволеності» історична мінливість типів раціональності не призводить до зникнення всіляких регулятивів пошуку. Так, наприклад, кардинальна зміна канонів пізнання класичного типу на рубежі ХІХ–ХХ століть спричинилася лише до формулювання і подальшої кристалізації Н.Бором, А.Ейнштейном, В.Гейзенбергом та іншими вченими некласичного типу раціональності з новими ідеалами, нормами дослідження та новими аргументами емпіричного і теоретичного знання.

Різні види діяльності вчених та результати їх досліджень – наукові теорії – в аргументації П.Фейєрабенда реконструюються як логічно неспівмірні. Кумулятивістську модель розвитку науки, яка послідовно накопичує елементи, він вважає «методологічним забобоном», який несумісний з дійсною історією людських відносин. На його думку, оскільки смисл і значення теоретичних термінів визначаються всією сукупністю зв'язків в системі теорії, вони не можуть бути відокремлені від неї. Тому, наприклад, поняття наявного теоретичного цілого не можна логічно вивести з нової конструкції. Нова теорія дедуктивно не пов'язана з попередньою, але одночасно повинна бути логічно спроможною, тобто зобов'язана несуперечливо пояснювати емпіричні дані. Якщо ж це не виконується, то в ситуації «конкурентної боротьби зіставлення альтернативних теорій через аналіз логічної коректності процедур, співвіднесення цих теорій з досвідом не може реалізуватися, оскільки вони відповідають різним стандартам раціональності» [6, 34], – зазначає В.Л.Храмова. Відповідно до кунівської «парадигми», вважає

вона, П.Фейєрабенд не тільки доводить принципову неспроможність порівняння на раціональній основі, наприклад, класичної та релятивістської механік, але й стверджує: опоненти, які сперечаються, в подібній суперечці «думають по-різному, розмовляють різними мовами, живуть в різних світах» [7, 52]. Аргументи конкуруючих теорій настільки неспівмірні, раціональність в обох випадках настільки різна і неспівмірна, що вибір більш перспективної теорії може бути процесом. Проте сам факт конкуренції можливий тільки на базі загального корпусу проблем і цілей. Але визнання такої «загальності» підриває ґрунт для скептицизму – неможливо осмислити проблему без її вирішення і зрозуміти мету, не визначивши способу її досягнення.

У подальших міркуваннях П.Фейєрабенд стверджував, що він прагнув «специфікувати умови», за яких дві теорії в одній і тій же галузі будуть дедуктивно «роз'єднані», і намагався знайти методи порівняння, котрі зберігаються всупереч «відсутності дедуктивних відношень». «Вживаючи термін «неспівмірність», – підкреслював філософ, – я завжди маю на увазі дедуктивну роз'єднаність, і нічого більше» [8, 365]. А як критерії оцінювання конкуруючих теорій П.Фейєрабенд пропонує застосовувати аргументи математичного апарату, їх «когерентність», відповідність базисній теорії, метафізичним принципам тощо. Специфічність, унікальність цих критеріїв і відкриває перспективу подальшого прогресу науки. Зазначені змістові нормативи, які не співвідносяться з нормами логіки, забезпечують, однак, згоду досить значної групи вчених. Ці аспекти концепції П.Фейєрабенда досить абстрактні. Загалом він обмежується попередженнями і аргументами щодо збереження теорії, підірваної контрприкладом. Але вона дає цінні результати і водночас – можливість конструювати теорії, котрі альтернативні загальноприйнятій, навіть в тому випадку, якщо останню «вищою мірою підтверджено» [10, 202–208].

Нетрадиційність і незвичність аргументації П.Фейєрабенда про неспівмірність теорій звернула увагу до його праць, але не анулювала ідею «спадкоємності» в сфері наукового знання. Остання зберегла свої позиції, хоча й не у формі дедуктивного виведення старих смислів із нових. В загальному вигляді це означає: теорії, правомірні для певної предметної області, з появою більш загальних теорій не усуваються як щось хибне, а зберігають своє значення для попередньої галузі, як гранична форма і окремий випадок нових теорій.

Окрім того, потрібно зважати і на той факт, що тільки «застосування мови аргументів класичної механіки (з відповідними обмеженнями) зумовило формулювання аргументів квантової механіки» [6, 35].

В подальшому П. Фейєрабєнд модифікує тезу постпозитивізму про теоретичну «завантаженість» досвіду в прагматичну (прагматистську) «теорію спостереження». Кожна теорія, створена безвідносно до результатів спостереження і експерименту, має свій власний досвід, який не співвідноситься з досвідами інших теорій. Тому факти, по суті, «продукуються» теоріями і відрізняються від останніх лише функціонально. В загальному вигляді це аргументується таким чином: який би то не був досвід (як буденний, так і науковий), він повністю визначений установками – теоретичними, філософськими, психологічними, соціальними, в рамках яких він формується і набуває властивості йому своєрідності, через що критика загальноприйнятої теорії є необґрунтованою і малоефективною» [6, 35]. Виходячи з цього висновку, П. Фейєрабєнд і постулює вищезгаданий принцип проліферації (розмноження), який є вимогою конструювання максимально можливої кількості теорій, здатних «розмножуватися» подібно до «ракових клітин». Будучи неспівмірними до старих теорій, нові теорії, які аргументують свою точку зору на факти, завойовують своє «місце під сонцем» в процесі жорсткої конкурентної боротьби. Взаємна критика конфронтуючих позицій і забезпечує розвиток науки. Вона – вирішальний засіб, а її досягнення надають оцінку концептуальній системі, що претендує на визнання.

Отже, «проліферація» означає розвиток, «розмноження» теорій; чим їх більше, тим краще. Як прибічник ідеї «проліферації», П. Фейєрабєнд виступає за методологічний плюралізм і проти методологічного монізму. Необхідність принципу «проліферації» аргументується тим, що факти теоретично відносні, і разом з тим передбачення теорії ніколи не відповідають з абсолютною точністю експериментальним даним. В цих умовах цілком доцільним є висунути як контраргумент теоретичну альтернативу. У підсумку наявність двох і більше теорій дозволяє їх прибічникам вести продуктивну дискусію, що зрештою сприятиме успішному розвитку науки. Тобто одна теорія – добре, дві – краще, десять – ще краще і так далі. Без проліферації теорій наукова діяльність втрачає свою спонтанність і не приводить до створення нового.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Ивин А.А.* Основы теории аргументации. – М., 1997. – 352 с.
2. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – М., 1983. – 605 с.
3. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. – М., 1986. – 543 с.
4. *Фейерабенд П.* Ответ на критику // Структура и развитие науки. – М., 1978. – 488 с.
5. *Хайек Ф.А.* Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. – М., 1992. – 346 с.
6. *Храмова В.Л.* Культурологические образы науки в постпозитивизме // Софія. Культурологічний журнал. – 2011. – № 11. – С.14–58.
7. *Feyerabend P.* Explanation. Reduction and Empiricism // Minnesota Studies in the Philosophy of Science. – Vol. III. – Minneapolis, 1962. – P.28–97.
8. *Feyerabend P.* Changing Patterus of Reconstruction // British Journal for the Philosophy of Science. – 1977. – Vol. 28, № 4. – P.351–369.
9. *Feyerabend P.* Logic, Literacy and professor Gellner // The British Journal for the Philosophy of Science. – 1976. – Vol. 27, № 4. – P.381–391.
10. *Feyerabend P.* Consolations for the Specialist // Criticism and the Growth of Knowledge. – Cambridge. – 1970. – P.202–208.
11. *Hayek F.A.* The Fortunes of Liberalism // The Collected Works of F.A. Hayek, Volume IV. – Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1992. – 287 p.

Комаха Л.Г. Наукове пізнання в аргументах «методологічного анархізму».

В статті досліджується «методологічний анархізм» П.Фейерабенда, який виступив проти ідеї «жорсткого методу» або «жорсткого типу раціональності» та сформулював новий підхід щодо логіки розвитку науки. На відміну від попередньої методологічної установки науковець запропонував принцип «все дозволено» або «підходить все», який означає, що теорій може бути багато і вони можуть ґрунтуватися на різних типах раціональності. Виходячи з цього, Фейерабенд постулює принцип проліферації (розмноження), який є вимогою конструювання максимально можливої кількості теорій, що здатні «розмножуватися». Він виступає за методологічний плюралізм і проти методологічного монізму. Необхідність застосування принципу «проліферації» аргументується тим, що факти теоретично відносні, і разом з тим передбачення теорії ніколи з абсолютною точністю не відповідають експериментальним даним. У підсумку взаємна критика конфронтуючих позицій і забезпечує розвиток науки.

Ключові слова: аргумент, логіка, методологічний анархізм, проліферація, альтернативна теорія, раціональність, правило.

Комаха Л.Г. Научное познание в аргументах «методологического анархизма».

В статье исследуется «методологический анархизм» П.Фейерабенда, который выступил против идеи «жесткого метода» или «жесткого типа рациональности» и сформулировал новый подход к логике развития науки. В отличие от предыдущей методологической установки ученый предложил принцип «все дозволено» или «подходит все», который означает, что теорий может быть много и они могут основываться на различных типах рациональности. Исходя из этого, Фейерабэнд постулирует принцип пролиферации (размножения), который является требованием конструирования максимально возможного количества теорий, способных «размножаться». Он выступает за методологический плюрализм и против методологического монизма. Необходимость применения принципа «пролиферации» аргументируется тем, что факты теоретически относительные, и вместе с тем предсказания теории никогда с абсолютной точностью не соответствуют экспериментальным данным. В итоге взаимная критика противостоящих позиций и обеспечивает развитие науки.

Ключевые слова: аргумент, логика, методологический анархизм, пролиферация, альтернативная теория, рациональность, правило.

Komaha L.G. Scientific Knowledge in the Arguments of «Methodological Anarchism».

In the article there is investigated the “methodological anarchism” of P.Feyerabend who argued against the idea of “prescriptive method” or the “prescriptive type of rationality” and formulated a new approach to the logic of science development. Unlike the previous methodological approach, there was suggested the principle of “anything goes”, which means that there may be a lot of theories and they may be grounded upon various types of rationality. Based on this, Feyerabend postulated the principle of proliferation (multiplying) which is the requirement of constructing of the best possible quantity of theories capable of multiplying. He stands for methodological pluralism and against methodological monism. The necessity of the proliferation principle application is supported with the facts being theoretically relative; however, a theory foresight has never fitted experimental data with absolute accuracy. As a result, science development is made possible through mutual criticizing of the confronting positions.

Key words: argument, logic, methodological anarchism, proliferation, alternative theory, rationality, rule.

Т. Зінкевич,
магістр богослов'я (м. Луцьк)

ІДЕЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ГРОМАДЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ У ТВОРАХ ДІЯЧІВ УКРАЇНСЬКОГО КУЛЬТУРНОГО ВІДРОДЖЕННЯ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТ.

У науковій літературі немає загальновизнаного поняття *громадянська релігія*. У нашому розумінні, *громадянська релігія* – це такий суспільно-культурний феномен, в якому крізь призму своєрідної релігійної мови і специфічних практик обґрунтовується *конечність* постання і утвердження національної держави, яка виникає з потреби спільноти знаходити сакральне у трансцендентному, укоріненому в історію територій, чину. Можна сказати й так: громадянська релігія – це сприйняття нацією свого буття як богоданого, наперед визначеного, а отже, й виправданого, належного, неминучого, в якому певні соціально-політичні настанови набувають форм релігійних міфів, легенд тощо.

Досліджуваний феномен може існувати у двох формах: у зазначений, коли йдеться про націю, що здобула і утверджує свою державність, і у формі національної громадянської релігії, за умов, коли нація веде боротьбу за виборення своєї держави.

Національна громадянська релігія, за умов, коли спільнота бореться за поновлення своєї державності, постає як сакральний вимір прагнення нації до відновлення і утвердження державності, сприйняття спільнотою своєї дієвості як наперед визначеної, в якій певні соціально-політичні настанови переплітаються з релігійними міфами, легендами, обрядами, практиками. Але таку релігію не можна ототожнювати ні з етнічними релігіями у прийнятому в науковій літературі значенні, ні з національною вірою як іншим означенням громадянської релігії, ні з етнічною (народною) громадянською релігією.

У науковій літературі **відсутні розвідки**, які б висвітлювали ідею національної громадянської релігії у творах діячів першого українського культурного відродження. Це і зумовило **нагальність** даного дослідження. Тому **мета** пропонованої статті вбачається у філософському і релігієзнавчому аналізі спадщини корифеїв українського відродження, а **завдання** полягає в окресленні ідей

національної громадянської релігії цього періоду.

У XV–XVIII ст. майже в усій Європі відбувався процес формування націй, становлення національних держав, церков, культур. З XVI ст. аналогічні процеси розгортаються і в Україні. «Тут триває творення етнічної спільноти, яка підіймається над регіонами й діалектами і засвідчує своє існування інтенсивною розбудовою єдиного простору культури. Ця спільнота, – наголошує В. Нічик, – розуміється тогочасними авторами як така, що має єдине генетичне походження, історію, віру, мову, звичаї, казки й легенди різних розгалужень народу, який віддавна жив на одних і тих самих землях, мав у минулому могутню державу й називався Руссю» [5, 96]. Наступає період культурно-національного відродження – друга половина XVI – перша половина XVII ст.

Правда, дослідники наголошують на неоднозначності вживаних у тодішній літературі понять «Русь», «руський народ». Ми поділяємо думку тих дослідників, які вважають, що якщо в соціальному розумінні українська шляхта відділяла себе від основної маси тогочасного населення України – посполитого «народу руського», то в національному плані панівна соціальна верства України відносила себе до «руського народу». «Відповідно до тогочасних історичних реалій, – наголошує П. Сас, – під «національним», крім віросповідання, розуміємо об'єднувальний психологічно та економічно фактор території проживання, спільність мови, звичаїв обрядів, ментальності, а також характерне для «теоретичного» типу свідомості осмислення спільності походження, історичної долі і вітчизни. Поняття «руський народ» у значенні політичної категорії було найуживанішим ідеологічним кліше в політичному лексиконі і зводилося переважно до значення широкої віросповідної спільноти, що заселяла українські і білоруські землі» [6, 485].

Релігійно-національне і культурне відродження другої половини XVI – першої половини XVII ст. обмежується двома надзвичайно важливими подіями в історії України. 1569 р. – Люблінська унія, за якою основна частина українських земель включалася до складу шляхетської Речі Посполитої. 1648 р. – початок українсько-польської війни і поєднаного з нею соціально-політичного руху, що вже в ході першого етапу завершився утворенням Української козацької держави.

Період, що розглядається, дослідники поділяють на кілька етапів, найважливіший з яких охоплює приблизно останні два десяти-

річчя XVI ст. і перші два десятиріччя XVII ст. «Це час могутніх козацьких повстань, які показали сучасникам впливовість і державотворчі можливості української козаччини, час особливої боротьби козаків як захисників південних степових кордонів України, – зазначав Я.Ісаєвич, – і одночасно це доба важливих реформ релігійного життя, формування таких нових громадських структур, як братства, виникнення нових типів навчальних закладів, поживлення літературного життя, нових культурно-релігійних ініціатив представників різних конфесій, в тому числі православних, католиків, протестантів. Сформований у ті роки союз православних церковних і культурно-освітніх діячів з політичним проводом козаччини зробив можливим такий важливий успіх, як відновлення в 1620 р. православної ієрархії всупереч волі польського уряду і всіх панівних структур тодішньої польсько-шляхетської держави. Рух, що почався як культурно-освітній і релігійно-реформаційний набрав значною мірою політичного характеру» [3, 482].

Оскільки означений рух набуває політичного характеру, оскільки на українському небосхилі, образно висловлюючись, засяяла зірка державотворення, то цілком природно, що й автори тогочасних літературних творів «засівають зерна» усамостійнення, шукають власну ідентичність. Звідси випливає, що у цих творах містяться ідеї, які ми вважаємо ідеями національної громадянської релігії. Звичайно, такі тези не набули, та й не могли набути, якогось розгорнутого вигляду. Можна заперечити: мовляв, це писали, як правило, люди церковні, які дбали про утвердження своєї церкви. Так, але ж у той час поняття церкви не могло існувати поза національною спільнотою, поза її прагненнями до утвердження своєї особовості. А тому і почало відроджуватися поняття *свята Русь*, як центральне поняття національної віри. До того ж, у зазначений період власне релігійні настанови і настанови національної віри були переплетені, бо не існують одна без одної. Крім того, постаті, про які йтиметься, – це корифеї нашого духу, творіння яких не можна «втиснути» у прокрустове ложе.

Видатною подією того часу був вихід у світ у 1581 р. Острозької Біблії. Сама поява цього твору свідчила про прагнення суспільності до незалежності, до звільнення від влади чужинців. Таким чином, все це дає нам підстави вважати, що у писаннях тих, хто готував це видання, можна віднайти ідеї національної громадянської віри, а тому пильніше придивимося до змісту *Поєми* і передостанньої поетичної

Передмови, які передують тексту Біблії і які, як вважають дослідники, належать Герасиму Смотрицькому – видатному українському письменнику-полемісту, поету, педагогу, ученому.

Поєма і Передмови мають неоднакове смислове навантаження, хоча підпорядковані одній меті – прославити богообраного князя Острога Костянтина. У першому творі князь зображується в світлі християнського бачення світу, чим підкреслюється його вселенська роль, а у другому – впритул до контексту нашої історії, завдяки чому відтіняється його велич у ній. Але і у *Поємі* і у *Передмовах* ми натрапляємо на ідеї, які можна витлумачити як такі, що належать до сфери національної релігії.

Спочатку йдеться про мужнього рицаря, який здолав змія – давнього ворога людського роду. Костянтин подібний до першого вояка, але відрізняється своєю зброєю: «Бо держачи в правиці гострий меч двосічний // яким сильні одержують побіду проти ворогів, // рубай, Костянтіне, морок ідолівської обмани, // бо хоче Бог, щоб всі люди спаслись. // І проганяй еретиків нищівні полки, // бо прийшли вони у світ, як безпощадні вовки» [8, 5] .

Отже, якщо Юрій Переможець виступає за утвердження добра, то князь є уособленням боротьби проти ідолівської обмани і еретиків, для того, щоб врятувати людство, бо так хоче Бог. Звідси випливає, що його діяльність є богоугодною, а отже, приділеною. За задумом автора, здолання ворогів передбачає спасіння всіх людей, а тому князь Острозький вивищується над «озброєним рицарем».

Важливим є завершення другої частини *Поєми*: «Хто згори не нащеплений, той буде викорінений!» [8, 5]. Вважаємо, що тут в імпліцитному плані наявна така думка: згори «нащеплені» не еретики, а руський народ, а тому він нездоланий.

У третій частині твору князь постає адептом і оборонцем правдивої Христової віри. Спочатку він уподібнюється трьом перським царям, які йшли поклонитися «царю над царями»: його зоря теж іде за цим царем заради спасіння людства. Костянтин непохитно утверджує вчення, що Христос «зі старої людини створив ... нову». І подібно до того, як у «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона князь Володимир уподібнюється Костянтину, таких самих рис набуває і князь Острозький, але в похвальне слово вже вноситься і соціальний момент: «І ти знак хреста недаремно носиш, // ним великому Костянтину ти себе подібним робиш. // Бо він, побачивши його на небі, побідив ворогів, // ти ж побіджуй ере-

тичних і бісівських начальників» [8, 5].

З наведеного робимо висновок, що у *Поємі* князь Острозький зображується у вселенському масштабі боротьби з єретиками, зберіганням правдивості християнства, а тому «зоря твоя йде за тим же царем [Христом. – *Авт.*], // бажаючи зробити всіх жителями раю». І це уподібнює його до великого Костянтина. У побажанні долати «начальників» натрапляємо на прагнення звільнитися від чужоземного ярма. Немає підстав заперечувати наявність тут ідей громадянської релігії.

Передостання *Передмова* логічно продовжує *Поєму*. Оскільки князь під орудою Бога діє для спасіння всіх людей, то саме через його діяльність буде спасений і руський народ: «Бог же поклав у серце благовірного князя, // щоб через нього показати нам ... спасенні стежки Східної Церкви в руськім народі, // Якої ясність сяє серед поганської незгоди» [9, 14].

В тексті оспівується православний рід, бо його благословив Бог, а тому в його домі ніколи не зникнуть ні слава, ні багатство. Потім автор *Передмови*, що дуже важливо для нашого дослідження, переходить до встановлення наступності між київськими князями і князем Острога. Якщо Великий Володимир народ «хрещенням просвітив», а також просвітив всю Руську землю побожністю віри, то Костянтина Бог обрав вірним охоронцем прабатьківської православної віри, а тому в ній з'явилися божественні дари – писання.

Г.Смотрицький вибудовує таку наступність заслуг князів перед Руською землею: «Адже Володимир свій народ хрещенням просвітив, // А Костянтин богорозумними писаннями освітив. // Тоді зникла многобожність ідолської омані, // Сьогодні ж прославляється божество єдиної влади. // Ярослав церковними будовами Київ та Чернігів прикрасив, // А Костянтин єдину соборну церкву писаннями прославив» [9, 14].

Отже, Г.Смотрицького можна вважати одним із перших творців національної громадянської релігії на теренах України, що виявилось в наступному: князь Костянтин веде боротьбу за правдивість віри і спасіння всіх людей; завдяки діяльності князя буде спасений і руський народ, і саме князя Бог обрав як вірного сторожа прабатьківської православної віри; руський православний рід є благословенним, а тому й невігубним; у заклику до єдності православних «всякого сану» князь Острозький є продовжувачем праведних діл київських князів Володимира і Ярослава, чим стверджу-

ється непохитність і нездоланність святої Руської землі.

Останню тезу Г.Смотрицький своєрідно розвинув у творі «Ключ царства небесного», присвяченого княжичу Олександру. Пояснюючи останньому, що благословення і ласку Божу мають ті, у батьківщині яких не панують чужинці, він пише: «Таким благословенням пошанував та наділив Бог того великого Володимира, який преславно й вельми чудово хрестив Руську землю, чесна лінія церкви та роду його й донині не перервалася. У ній, бо, справдешній наслідник і властивий нащадок, є ваша княжа милість, що на місці отих великосановних та вельми славних предків своїх заступає» [7, 68].

Отже, у писаннях Г.Смотрицького зображується князь Костянтин і його дім, православний руський рід тощо, але не йдеться про релігійні виміри української (руської) державності. Водночас в його уявленнях про благословеність Руської землі, яка розумілася і як держава, відчувається прагнення мислителя крізь призму священного бачити діяльність князя як наступника своїх попередників, бо ж «... польська хроніка і руський літописець свідчать про дім цей, що він побідоносець» [9, 14]. Тож: «Хай дім цей благословенним буде на численні літа, // І слава його хай не зменшиться до кінця світу» [9, 15].

До сказаного вище можна додати певне заперечення: мовляв, виклад свідчить ні про що інше, як про історіософську концепцію автора, в якій поєднуються середньовічні концепції з ренесансними підходами, з мотивами біблійними тощо. Таке заперечення можливе, але певною мірою, а саме, тією мірою, яка, власне, і виступає «маркером» історіософської концепції. Коли ж йдеться про благословеність руської землі, про невивгубність руського роду та ін., то мається на увазі становлення на теренах України ідей громадянської релігії.

Подібні ідеї національної громадянської релігії зустрічаються і у творах інших мислителів початку XVII ст. Так, у «Протестації» (1621 р.). козаки постають не тільки славними нащадками княжих часів, а й звиязниками, відповідно до канонів громадянської релігії це розглядається як певна і тільки їм призначена місія. «І воїстину християнству поневоленому на всьому світі ніхто після Бога добродійства такого великого не виказує, як греки надійністю своїх окупів, король іспанський потужністю свого флоту і військо Запорозьке своєю мужністю і своїми перемогами. Що інші народи, словом і бесідами виборюють, то козаки ділом самим доводять» [1,

510]. Отже, автори твору розглядають подвижництво козаків, «рицарів Христових» не тільки у вузьких етнічних рамках, а й набагато ширше – у контексті християнської ойкумени.

До речі, дослідники вказують на те, що у цей час у політичній публіцистиці переважали посилення на авторитет православної традиції, на звернення за аргументами до історичних фактів давньоруських часів. «Одночасно, – стверджує П. Сас, – витворювався новий загальноруський авторитет-символ: міфологізованим героєм політичної наративу стають українські козаки» [6, 487]. І це так, коли йдеться про творення національних міфів. Коли ж мовиться про постання національної громадянської релігії, то тут на передній план виходять ідеї, що козаками «Господь Бог керує..., котрий сам відає, на що сі останки тої старої Русі зберігає...» і самі «вони природний розум і од Бога даровану кмітливість мають» і не треба думати «нібито вони є простаками...», вони ж бо з насіння Яфетового...» [1, 510]. У такий спосіб формується одна з основних ідей громадянської релігії – козаки є захисниками святої руської землі, якими керує Господь Бог, і які діють під Божим покровительством.

Сформований у «Протестації» образ козаків червоною ниткою проходить крізь всю історію української громадянської релігії, важливими екзистенціалами якої є споконвічність, одвічність, віковічність, прадавність ... Майже через століття у Конституції Пилипа Орлика уявлення про козаків екстраполюється на весь руський народ і його історію, і ця спільнота означається як «прадавний козацький народ». У вступі читаємо: «Бог ... забажав, змилювавшись, щоби козацький народ відновив свою минулу незалежність, скинувши осоружне уже польське ярмо» [10, 260].

На початку XVII ст. відновлюються (чи постають у новому ракурсі) й інші ідеї національної громадянської релігії. Так, у «Совітуванні о благочестії» (1621 р.) популяризується легенда про навіщення Києва апостолом Андрієм, що «на київських горах ноги його стали, і Росію очі його бачили, і уста благословили, і сім'я віри він у нас посіяв». А тому необхідно влаштовувати урочистості в його честь і дбати про цю традицію, аби нагадати, «що дійсно Русь нічим не менша від інших східних народів, бо мала свого апостола-проповідника». Очевидно, що автор прагнув не тільки показати історичне місце Русі серед східних народів, а й протиставити католикам, котрі хизувалися своєю традицією, яку вони виводили від Петра і Павла, заступництво і благословення першого

апостола, «першого архієпископа константинопольського і патріарха вселенського» [Цит. за: 2, 213].

Проблемі релігійного освячення руської традиції великого значення надавав Захарія Копистенський – визначний український релігійний православний діяч, письменник, автор декількох оригінальних творів так званої полемічної літератури і, передусім, «Палінодії» [4].

У контексті нашого дослідження важливим є зауваження М.Грушевського про те, що у третій книзі «Палінодії» З.Копистенського «досить ґрунтовно для свого часу й обставин і ефектно представлений образ спеціального Божого промислу про руську церкву і Руську державу як її патрона» [2, 214]. Дійсно, автор «Палінодії» настійно проводить думку про освячення Руської землі як вияву Божого промислу, що хрещення Русі співвимірне з чудом. Володимир, прозрівши, Руську землю привів до пізнання правдивого Бога, до її хрещення. І далі – надзвичайний пасаж: якщо прозрів Володимир і охрестив Руську землю, тобто Руську державу, то нині церква, яка прозріла, збереже Руську землю. «А тепер прозрела церков, – читаємо у Копистенського, – которая душезбавенною своею наукою и збавенних таемниц обхоженем в вере познания правдивого Бога всю окрещенную в ней Рускую землю задержует» [Цит. за: 2, 66].

З наведеного можна зробити сміливе припущення: якщо у догідних умовах Руська держава опікувалася церквою, то в обставинах, коли держава ще не відродилася, то легітимна церква через правдиву віру утримуватиме єдність і міць Руської землі. Якщо це так, то одне з положень української етнічної релігії є: згідно з промислом Божим Руська держава опікується церквою, і церква береже силу і єдність руського національного організму.

Відмітимо й те, що З.Копистенський дещо своєрідно тлумачить легенду про апостола Андрія, чим намагається обґрунтувати зв'язок Єрусалима і Києва. У похвалі Єрусалиму, що міститься у передмові до «Бесід на Діяння» і має антиримське спрямування, стверджується, що саме у цьому місті постала правдива апостольська церква, а тому єрусалимська церква є матір'ю усіх православних церков. Саме з Єрусалима апостоли почали проповідувати Христові догмати, і Бог благословив, аби «світ святого Євангелія» і до Русі дійшов. «То Андрій, первозванный апостол, Божим умислом, Духом святим ведений, прийшов сюди до столичного міста Київського, благословив і, прорікши, що тут віра християнська во-

зсіяє, помоливсь, – читаємо далі у творі, – аби то збулось, і так збулось» [Цит. за: 2, 74] і за часів Володимира просвітилася Русь.

Аналізуючи цей твір, М.Грушевський зауважує, що тут ми бачимо «обґрунтування нового зв'язку київської церкви з Єрусалимом, першим осідком християнства, – слава Києва як другого Єрусалима християнського Сходу» [2, 214]. Отже, ще одна теза національної громадянської релігії: Київ – другий Єрусалим.

Впадає а око певна модифікація інтерпретацій легенди про апостола Андрія в історії нашої національної віри. Так, якщо у Нестора і в творах інших мислителів ця легенда служила, передусім, утвердженню легітимності християнства в Русі і легітимності святості Русі, то згодом, в умовах бездержав'я, за допомогою цієї легенди стверджується рівність Русі серед інших народів і виникає думка про доконечність самостійності Русі. Уявлення про Київ як другий Єрусалим підігрівало національну гордість: Київ ставав рівнорядним з Новим Римом серед східного християнства і оскільки істинне Христове вчення могло прийти тільки з Єрусалима, то ставилася під сумнів першорядність Риму, спроби католицьких урядових кіл світоглядно та ідеологічно мотивувати своє владарювання на руських землях. І якщо наша інтерпретація правильна, то окреслені громадянські і релігійні ідеї сприяли тому, що серед суспільності утверджувалися ідеї богоосвяченості і благословенності Русі.

І хоча ці та інші ідеї не стверджувалися повсякчасно, але вони жили в суспільності, сприяли розумінню нею своїх особливих потреб та інтересів, гуртували спільноту для їх реалізації. А тому звернення до історичного минулого, до історії відносин з різними народами, хоча і в специфічній формі, але сприяло тому, скажемо словами В. Нічик, що український народ глибше усвідомлював себе єдиним, цілісним суб'єктом світової історії. «Свідомість своєї особливої причетності до неї, що знайшла відображення вже в письмових пам'ятках доби Києво-Руської держави, зокрема в «Повісті врем'яних літ», Київському, Галицько-Волинському та наступних літописах, наприкінці XVI й на початку XVII сторіч знову пробуджується, відроджується й набуває драматичної напруженості. Це зумовлювалося тим, – що у цей час українському народові доводилося відстоювати саме право на своє етнічне існування, на самостійний і незалежний культурно-національний розвиток. Це право не могла дати й захистити будь-яка інша держава, ні польська, ні згодом московська, які вели колонізаційну, асиміляторську

політику щодо українців, передусім їхньої верхівки» [5, 101–102].

Отже, доба культурно-національного відродження (друга половина XVI – перша половина XVII ст.) характеризується наростанням тенденцій до національного усамостійнення, до пошуку руською спільнотою свого місця у світовій історії, а отже, і до утвердження своєї особовості. Ці тенденції свідчили про перелом у розвитку української культури, що був підпертий потугами козаччини, яка стала новою рушійною силою суспільно-культурного поступу до державної незалежності.

Такі обставини сприятливо вплинули на формування ідей національної громадянської релігії, що відбилися у творах Г.Смотрицького, З.Копистенського, авторів «Протестації», «Совітування о благочестіи». Її головні концепти такі: руський православний рід є благословенним, а тому свята Руська земля є нездоланною; провідники Русі діють за установленнями Бога; приділенність козацької спільноти у захисті правдивого християнства; Русь перебуває під покровительством першого апостола, а тому вона не гірша інших народи, а посідає особливе місце у християнському світі; Київ – другий Єрусалим.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Борецький Йов* та інші. Протестація 1621 р. // Українська суспільно-політична думка. Переклади текстів XV – XVII ст. У 9 тт. – К., 2001. – Т.2. – С.503–511.
2. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 тт., 9 кн. / Упоряд. В.В.Яременко. – К., 1996. – Т.6, кн.1: Літературний і культурно-національний рух першої половини XVII ст. – 332 с.
3. *Ісаєвич Я.* Загальна характеристика періоду // Історія української культури. У 5 тт. Т. 2. Українська культура XIII – першої половини XVII. – К., 2001. – С.479–484.
4. *Копистенський З.* Палінодія // Українська література XVII століття. – К., 1987. – С.10–21.
5. *Нічик В.* Петро Могила в духовній історії України. – К., 1997. – 328 с.
6. *Сас П.* Політична культура суспільства // Історія української культури. В 5 тт. Т. 2. Українська культура XIII – першої половини XVII. – К., 2001. – С.484–491.
7. *Смотрицький Г.* Ключ царства небесного // Українська суспільно-політична думка. Переклади текстів XV–XVII ст. У 9 тт. – К., 2001. –

Т.2. – С.68–70.

8. *Смотрицький Г.* Поема // Острозька Біблія. – Львів, 2006. – С. 5.
9. *Смотрицький Г.* Передмова // Острозька Біблія. – Львів, 2006. – С.14–15.
10. «Уклад прав і вольностей» // «Пакти і Конституції» Української козацької держави. – Львів, 2011. – 440 с.

Зінкевич Т. Ідеї національної громадянської релігії у творах діячів українського культурного відродження кінця XVI – початку XVII ст.

У статті обґрунтовується думка, згідно з якою національна громадянська релігія характерна для спільноти, яка виборює свою державність. За таких умов феномен, що розглядається, постає як сакральний вимір прагнення нації до відновлення, утвердження державності, сприйняття спільнотою своєї дієвості як наперед визначеної, а суспільство як таке, у якому певні соціально-політичні настанови специфічно переплітаються з релігійними міфами, легендами, обрядами, практиками. Громадянська релігія бере свій початок у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентній дії, яка укорінена в історію територій. Доводиться, що основні концепти національної громадянської релігії доби культурно-національного відродження (друга половина XVI – першої половини XVII ст.) такі: руський православний рід є благословенним, а тому свята Руська земля є нездоланною; провідники Русі діють за установленнями Бога; Київ – другий Єрусалим.

Ключові слова: громадянська релігія; Єрусалим; Київ; національна громадянська релігія; правдиве християнство; руський православний рід; свята Руська земля.

Зінкевич Т. «Идеи национальной гражданской религии в произведениях деятелей украинского культурного возрождения конца XVI – начала XVII в.»

В статье обосновывается мысль, согласно которой национальная гражданская религия характерна для общности, борющейся за свою государственность. При таких условиях рассматриваемый феномен предстает как сакральное выражение стремления нации к возрождению и утверждению государственности, восприятие общностью своей действительности как predetermined, а общество – как такое, в котором определенные социально-политические установки специфически переплетаются с религиозными мифами, легендами, обрядами, практиками. Гражданская религия берет свое начало в потребности общности отыскивать сакральное в трансцендентном, извечно-линейном действии, которое коренится в истории территорий. Доказывается, что основные концепты национальной гражданской религии эпохи культурно-национального возрождения (вторая половина XVI – первая половина XVII в.) таковы: руський православный род является благословенным, а поэтому святая Русь неодолима; кормчие

Руси действуют по установлениям Бога; Киев – второй Иерусалим.

Ключевые слова: гражданская религия; Иерусалим; Киев; национальная гражданская религия; правдивое христианство; православный род Руси; святая Русь.

Zinkevych T. The Ideas of National Public Religion in the Works of Ukrainian Cultural Renaissance Figures (the End of XVI – the Beginning of XVII century).

The article substantiates the argument that the national civil religion characteristic of a community that struggles statehood. Under these conditions, the underlying phenomenon appears as a sacred dimension aspirations of the nation to recovery and strengthening of statehood, community perceptions of their effectiveness as given in which certain socio-political guidelines specifically intertwined with religious myths, legends, rituals, practices. Civil religion has its roots in the community need to find a sacred transcendent eternity-linear action that is rooted in the history of the area. The article presents basic concepts of national public religion of defined period, such as Rus orthodox kindred is blessed and that is why Holy Rus land is insuperable; Rus preachers act on the instruction of God; the significance of the Cossack community in the protection of true Christianity; Rus is being under the protection of the first apostle and that is why it takes the special place in the Christian world; Kyiv is the second Jerusalem.

Key words: public religion, national public religion, Holy Rus land; Rus orthodox kindred, Kyiv, Jerusalem, true Christianity.

С.Л.Шевченко,
кандидат філософських наук,
докторант Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України

МОДЕРНІЗАЦІЯ ПРАВОСЛАВ'Я МИКОЛОЮ БЕРДЯЄВИМ ТА ПРОБЛЕМА ТЛУМАЧЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ПРИРОДИ ДУХОВНОГО

Миколу Бердяєва вважають одним з основоположників екзистенціалізму в Росії, хоча сам він себе ніколи не називав і не зараховував до представників екзистенціалізму (як, наприклад, Ж.-П. Сартр) [14], а його життєвий та творчий шлях розпочався у Києві й завершився у Франції (в містечку Кламар під Парижем). М. Бердяєв розмежовував екзистенціальну філософію та екзистенціалізм. Про це читаємо у нього: «Для мене тепер зрозуміло, що я завжди належав до того типу філософії, яку нині називають “екзистенціальною” (Екзистенціальними філософами я вважаю не Гайдеггера і Ясперса, а блаженного Августина і Паскаля, Кіргегардта і Ніцше)» [4, 97].

В умовах розвитку тенденції до духовної деградації людства та переосмислення значення феномену «релігійності» значущість поглядів М. Бердяєва лише посилюється. Насамперед, актуальність його поглядів для сьогодення полягає у їх міждисциплінарному характері [20] та спрямованості на розкриття духовного начала в людині через її спонукання до творчості.

Недостатньо висвітленою залишається і проблема концептуального визначення методологічних та ідейних підвалин екзистенціальної діалектики М. Бердяєва, яка світоглядно трансформувала православ'я, а також інтерпретація ним екзистенціальної природи духовного. У цьому розумінні він, на нашу думку, найадекватніше переосмислює та презентує глибинну сутність к'єркегорівських інтенцій, творячи власну «екзистенціальну антропологію», «екзистенціальну есхатологію» та «екзистенціальну етику». На такі особливості ідейної спадщини М. Бердяєва звертали увагу С.Б.Кримський [12], К.Ю.Райда [18; 19], С.А.Титаренко [21], Г.А.Слейт [7; 24; 25] та ін.

У XX ст. М. Бердяєв перетворюється на «К'єркегора для православ'я». Він розвиває та застосовує екзистенціальну діалектику як метод перевитлумачення основних постулатів християнства,

стверджуючи при цьому: «Я вірю лише в метод екзистенціально-антропоцентричний і духовно-релігійний, якщо, втім, це можна назвати методом» [6, 254].

М.Бердяєв фактично не використовував поняття «екзистенція» у своїй філософії, але неодноразово наголошував на тому, що «дух не є буття, дух є свобода, дух є творчий акт, який відбувається в глибині, те, що зараз називають Existenz» [1, 74]. Поняття «екзистенції» М. Бердяєв асоціює, насамперед, з духовністю та свободою людини. Це свідчить й про те, що він певною мірою переймає і розвиває к'єркегорівське розуміння екзистенції. Датський мислитель, як відомо, прагнув завдяки осмисленню і зображенню негативних та трагічних станів людського існування підштовхнути людину у її самосвідомості до духовного переродження, здобуття нею автентичного людського буття. М. Бердяєв (на відміну від Л. Шестова), маючи на увазі С. К'єркегора, наполягав на тому, що «досвід негативності позитивний» [1, 51].

У нарисі «Основи релігійної філософії» [16] Бердяєв аналізує такі поняття, як пізнання, віра, свобода, людина, творчість тощо. У його філософії вони є головними у визначенні місця людини в світі. Роздуми мислителя при цьому мають не академічний, науковий характер, а екзистенціальний. Так, звертаючись до проблеми пізнання, М. Бердяєв викладає власне розуміння дефініції філософії. Для нього «філософія є самостійною сферою духовної культури, і зіставляти її належить не з іншими науками, а з наукою як іншою сферою культури, з релігією, з мистецтвом, з моральністю. Філософія є філософія, вона має свою самобутню природу. І вона вічно залишається функцією духу, вона ніколи не заміниться наукою» [3, 169].

М. Бердяєв тлумачить християнський світ як духовне братство, яке спілкується в духовно єдиному спогляданні Христа Спасителя. З огляду на це, він розглядає філософію у нерозривному зв'язку з релігією. «Філософія має самобутню природу, але це не означає, що вона відірвана від джерел духовного життя. Філософія завжди мала релігійні витoki. Філософія не служниця теології, вона вільна. Але вільним шляхом іде вона до релігійних джерел життя. Вона є знанням, яке ґрунтується на духовному досвіді. Духовне життя передує філософії. Філософське пізнання є спів-буттям в самому духовному житті, воно всередині життя, життя не протистоїть йому, воно саме є життям» [3, 170].

Пізнання для мислителя виступає творчим актом, завдяки чому

творчо трансформується і перетворюється буття. Як він сам доводить, «пізнання має творче значення тому, що джерело його не в мені як індивідуальній психологічній істоті, а в людині як онтологічній істоті, в Людині-Логосі, яку я можу розкрити в собі. Пізнає людина, і воно не може звільнитися від людини, стати нелюдським. Але пізнає не психологічна людина і не тільки логічна, пізнає онтологічна людина. Пізнає людина через свою глибину, занурену в глибину божественного життя. Немає абсолютної грані, що відокремлює людину від цієї божественної глибини. Істинне пізнання – боголюдське. Пізнання є творчим шляхом, яким буття приходить до самосвідомості, виходить з темряви. У бутті є ірраціональне начало, темна безодня. Шлях пізнання є шляхом просвітлення цієї темної безодні, подолання ірраціонального начала не раціоналізмом, а світлом Логосу» [3, 172].

Отже, саме онтологічна людина, корені якої сягають глибини божественного буття, як на цьому наголошує М. Бердяєв, має право на творче пізнання. «Але ця онтологічна, духовна, а не природна людина відкривається шляхом очищення, шляхом аскези і жертви, шляхом подолання нижчої природи і досягнення духовної свободи. Свобода людини повинна звернутися до світу ідей, до світу смислу. Це не дається легко і безпосередньо. Для природної, психологічної людини цей світ закритий» [3, 173]. Тому, на думку М. Бердяєва, справжній філософ повинен пробудити в собі духовну людину, щоб творче пізнання стало для неї можливим. Мислитель наполягав, що устрій людської свідомості неможна розуміти статично, теорія пізнання обов'язково має бути динамічною. Така динамічність пов'язується М. Бердяєвим, насамперед, з релігійною вірою, її духовним потенціалом. Тобто, він, як і Пауль Тілліх [9], пише про «динаміку віри».

Віра, згідно з М. Бердяєвим, є явищем в духовному житті людини, від якого змінюється структура свідомості. «Віра і знання не протилежні один одному і не виключають один одного, – вони позначають лише різні моменти духовного шляху. Віра є переворотом у духовному житті, після якого свідомість звертається до іншого світу. В основі віри лежить таємниця свободи. Бог відкривається лише вільним, в Його одкровенні немає примусовості і необхідності. Віра є спрямованістю духу, що розчищає шлях до предмета вищого знання. У вільному акті віри розривається пелена, що відокремлює нас від інших світів. Пізнавальний прорив від нісенітниць

видимого світу до смислу, прихованого в невидимому світі, можливий лише через акт віри. У шаблях свідомості немає еволюційної безперервності. Перехід до вищих шаблів свідомості відбувається через катастрофу, переродження, відродження» [3, 174-175.]. Про віру як не заперечення знання, а його доповнення вслід за М. Бердяєвим пише і його послідовник, представник сучасної екзистенціальної теології Говард Слейт [7].

Поряд з вірою М. Бердяєв екзистенціально інтерпретує й релігійні поняття благодаті та одкровення. Традиційно визначаючи благодать як дію релігійного об'єкта на релігійний суб'єкт, М. Бердяєв уточнює: «благодать не протилежна людській свободі, вона не є примусом, вона є таємничим переродженням зсередини самої свободи, яка сама по собі може породити зло і приректи людину на вічне блукання і бездоріжжя. Релігія є, насамперед, одкровенням, одкровенням Божества. Але Божество не тільки відкривається, воно також і приховується. Завжди залишається невичерпна таємниця божественного світу. І різною мірою ми долучаємося до цієї таємниці. Звідси неминуча відмінність між езотеричним і екзотеричним» [3, 176].

Одкровення, вважає філософ, не можна розуміти наївно-реалістично, хоча на відомих рівнях релігійної свідомості його так розуміють. Одкровення, на його думку, «є катастрофічною зміною свідомості, руйнуванням кордонів, які здавлюють свідомість в обмеженому світі. Одкровення здійснюється не на поверхні об'єктивно-предметного світу, воно відбувається в глибині духу, воно йде з найглибших надр буття.

Одкровення має духовну природу. Воно відбувається в духовному світі, і тому воно відбувається не тільки в людській душі, а й у душі світу, в космосі. Бо в духовному світі немає тієї роз'єднаності і перебування за межами свідомості, яка існує в світі психічному та фізичному. Одкровення передбачає не тільки трансцендентність, але й іманентність. Трансцендентний Бог не міг розкритися людині, якби людині не було іманентно притаманне божественне начало. Він не міг би розкритися каменю або кушу дерева. Але дух, який з'єднує людину з глибиною божественного життя, був ніби вилучений з людини і спроектований ззовні, в трансцендентну далечінь. Людина відпала від власного духу. Їй залишена була лише душа і тіло. І як психофізична істота, вона виявилася замкнутою монадою, ізольованою від духовного життя, що належить їй за первородством, за богоподібністю» [3, 176-177].

Але на вищих рівнях свідомості дух, відповідно до бердяївського концепту, повинен бути повернутий людині, він має стати їй іманентним. «Тоді богосвідомість перестає бути виключно трансцендентною, вона поєднує трансцендентизм з іманентним. Так і бувало на вищих рівнях духовного життя. Так було у великих містиків. Такою була потаємна течія в християнстві. Догмати формують істини релігійного досвіду, соборного релігійного управління. Але природа догматів символічна, а не наївно-реалістична. Релігійне пізнання можливе лише через символізм, а не через поняття. Лише символ пов'язує два світи і говорить про невичерпну таємницю світу божественного. Символізм – не ідеалістичний символізм, який символізує лише суб'єктивні переживання, а реалістичний символізм, який символізує саме буття, – відповідає більш глибокій, більш духовній свідомості» [3, 177].

У екзистенціально-містичному переосмисленні релігійних понять та релігії загалом і їхньому значенні для людини М. Бердяєв використовує категорію «міфу». «В основі релігії, в основі християнства, – на його глибоке переконання, – лежить первинний міф. Міф цей повинен бути усвідомлений релігійною філософією. Релігійне життя є рухом від Бога до людини і від людини до Бога. Релігійний першофеномен є подвійним одкровенням – одкровенням Бога в людині і одкровенням людини в Богові. І тому істинна, повна і досконала релігія є релігія Боголюдини і Боголюдства. У людині відкривається Бог і божественне. Всі релігії сповіщають про цю велику подію. Нова складність і вся трагічність релігійної долі людства визначається тим, що є інші сторони в релігійному процесі. Не тільки Бог повинен відкритися в людині, а й людина повинна відкритися в Богові. Але на одкровення Бога людині має бути відповідь одкровення людини Богу. Є людська туга за Богом, але є і Божя туга за людиною. Бог є найбільша ідея, найбільша тема, найбільша туга людини. Людина ж є найбільша ідея, найбільша тема, найбільша туга Бога» [3, 178], – читаємо у творах мислителя.

Своєрідною є й інтерпретація М. Бердяєвим христології, радше у контексті екзистенціальної антропології, а не у контексті персоналізму. Він наголошує, що «через Христа – досконалого Бога і досконалу людину – починається рух людини до Бога, одкровення людини у відповідь. Це одкровення у відповідь має стати одкровенням людської творчості, в якому людина стане співучасником Божого світотворення. Творіння світу не закінчилося. Воно закін-

чується в людині і через людину. Нове завершальне одкровення може бути одкровенням про людину як центр космосу. Його не можна чекати зверху, воно повинно спалахнути всередині людини, всередині духовної, а не душевної людини» [3, 180].

Критерієм реалізації феномену «одкровення у відповідь», на думку М. Бердяєва, виступає свобода, яка «закладена в першооснові буття» [17]. Для нього «релігійне питання про свободу не є традиційним, шкільним питанням про свободу волі, це питання незрівнянно більш глибоке». «Я вільний, коли визначаюся з глибини свого я, коли не примушує мене ніщо, яке йде від не-Я. Христос повинен бути прийнятий вільно, віра в Христа є актом волі. Бог чекає від людини вільної любові. Не тільки людина чекає від Бога свободи, а й Бог чекає від людини свободи. Примусове звільнення неможливе» [3, 181].

Людська свобода для М. Бердяєва виступає передумовою віри. Адже «в основі віри лежить акт віри. Віра не може бути отримана від авторитету. Визнання авторитету є вже щось вторинне. Для того, щоб хто-небудь і що-небудь було для мене авторитетом, я повинен визнати це авторитетом і прийняти це. Мій духовний досвід, моя санкція передує авторитету. Ухваленню авторитету передує акт свободи. Джерело авторитету, насамперед, у суб'єкті, а не в об'єкті. Благодать є таємничим примиренням людської свободи і божественної необхідності.

Релігія розіп'ятої правди є релігією свободи. Розіп'ята правда нікого не гвалтує і не примушує, вона не з'явилася в світ в образі сили, вона звернута до свободи людини. Вільно, подвигом свободи повинна впізнати людина в Розіп'ятому, розтерзаному і приниженому свого Бога, свого Спасителя і Спокутувача. Цим навіки утверджена велика свобода духу. Безмежна Божя любов виражена була в Голгофській жертві, але жодного силування до Істини не йшло від неї» [3, 182-183.]. Тому християнство М. Бердяєв й витлумачує як релігію свободи [10].

Розмірковуючи над сутністю та призначенням «людини трансцендентальної», М. Бердяєв, насамперед, звертається до Ісуса Христа. «Доля Христа втілює немовби людську долю, взяту у божественній її глибині. І догматичний розвиток може бути лише розкриттям христології людини. Людина – мікрокосм, не дрібна частина всесвіту, а цілий всесвіт, в неї закладені всі складові частини всесвіту. Людина є також мікротеос. Вона належить двом світам,

двом порядкам: природному і божественному. Людина не тільки тілесна і душевна істота, а й духовна істота» [3, 187].

М. Бердяєв зауважує, що саме у Христі духовно відновлюється творча природа людини, а не в сучасних гуманізмі та гуманістичній антропології [15].

Варто відзначити, що і екзистенціальна христологія, і екзистенціальна антропологія М. Бердяєва принципово відрізняється від її канонічних взірців. Покликання людини і завдання її життя, які вичерпуються лише спокутою гріха, порятунком від загибелі, М. Бердяєв категорично заперечує. Він не сприймає повернення людини лише до того первісного стану, в якому вона була до гріхопадіння. Це означало б, за Бердяєвим, заперечувати онтологічний, космогонічний і антропологічний смисл явлення Христа. Акцентування церкви лише на спокуті, на його глибоке переконання, не є Божим планом світового процесу. Це уявлення, «пригніченої гріхом людської свідомості», на думку мислителя, є застарілим. Адже світовий процес і розвиток людини в ньому не може відбуватися і сприйматися за взірцем «судового процесу між Богом і людиною». Бердяєв, натомість, намагається довести, що «світовий процес є світотворенням, яке продовжується, восьмим днем творіння». Адже, на його думку, «творіння світу не завершено, воно продовжується в людині і через людину. І явлення Боголюдини в осерді світового процесу є не тільки явлення Спасителя і Спокутувача, який прийняв на себе гріхи світу і жертвовною кров'ю своєю очистив від гріха». Це, стверджує мислитель, є також і «новим моментом у творенні світу», це – «явлення Нового Адама, одкровення благодатної любові, невідомої Першо-Адаму». Таким чином, на його думку, й – «настає новий світовий еон. Творіння світу вступає у Христі в нову фазу» [3, 189].

Над християнством, як вважає М. Бердяєв, тяжіють старозавітні, юдаїстичні стереотипи, які постулюють рабське ставлення сучасної йому людини до Бога (якого, на думку мислителя, у своїй філософії не зміг остаточно позбутися Лев Шестов – *С.Ш.*). І тому, домінуюча сьогодні християнська антропологія і космологія, згідно з його визначенням, все ще залишаються старозавітними. Новозавітна ж антропологія та космологія, на думку мислителя, привідкриваються лише в містиці і в християнській теософії. Творчість стає засобом перетворення людини гріховної в людину духовну. М. Бердяєв аргументує це так: «Центральним для християнської

свідомості нашої доби є питання про взаємовідношення творчості і спокути. Релігійний, духовний досвід не вичерпується тільки досвідом спокути, досвідом смирення і покаяння. Досвід творчого підйому і екстазу є також духовним, релігійним досвідом. І шляхами цього досвіду людина прямує до Бога. Досвід спокути і досвід творчості – різні етапи одного і того самого духовного шляху. Таким чином, у традиційну теодицею він вносить суттєвий й надзвичайно важливий елемент – елемент творчої вільної діяльності людської істоти, яка вивиснує її над світом та своїм існуванням, істоти, яка є абсолютно несхожою на традиційно-християнське уявлення щодо людського створіння, покірного й унеможливленого божественною силою до зміни своєї «рабської та гріховної» сутності.

Справжня духовна творчість, на думку М. Бердяєва, жертвна за своєю природою, вона є зреченням від благ цього світу, подоланням самовдоволення, самообмеженням. У справжньому творчому екстазі людина виходить за межі свого обмеженого психологізму.

Коли пройдено шлях покаяння, смирення і послуху, коли подальший рух на цьому шляху загрожує омертвінням і згасанням духу, тоді повинен розпочатися шлях творчості, переконаний М. Бердяєв. І в творчому потрясінні людської істоти – «згорає гріх». Й релігійне питання про творчість, стверджує він далі, не було ще поставлено в усій своїй гостроті історичною, релігійною думкою. Проте «воно не є питанням щодо виправдання творчості, воно є питанням про виправдання творчістю» [3, 190].

У своїй філософсько-богословській концепції М. Бердяєв пояснює релігійну творчість як необхідну не людині для її порятунку, але, насамперед, Богу для «завершення справи творіння у свободі і любові». Тому творчість не призначена лише для спасіння. Філософ ставить питання таким чином: «Чи тільки спасіння хоче Бог від людини?» Й надає відповідь: «Релігійний досвід не є тільки досвідом спасіння від загибелі, але є також досвідом творчого звернення до Бога, досвідом віддачі Богу творчого надлишку. Творчість є справою людською, але щоб реалізувати творчість у релігійному розумінні, в людині має пробудитися божественне начало, вона повинна стати духовною людиною. Справжня творчість можлива лише з глибин духу, з свободи, а не з необхідності. Творчість постає немовби творчістю з нічого, бо вона не є творчістю з чогонебудь детермінованого. Творчість стає приростом в бутті, а не перерозподілом світової енергії» [3, 191-192].

Виходячи з цього, поряд із святістю як проявом найвищої духовної природи людини, М. Бердяєв пише про людську геніальність. Він запитує: «Якби всі йшли шляхом святості, то не було б у світі геніальності, не було б мистецтва, філософії, припинилася б будь-яка творчість. Виграла б від цього справа Божого Царства?» [3, 193].

Геніальність, як зауважує С.А.Титаренко, М. Бердяєв «вважав рівнозначною святості». Для того, щоби узгодити свою позицію з християнством, писав цей дослідник, М. Бердяєв й стверджував те, що «святість звернута на себе, на самоперетворення, а геніальність – на навколишній світ. Отже, вона більш жертовна, а жертовність – головна християнська ознака» [21, 242].

Таким чином, екзистенціально-містичний гностицизм та реалістичний символізм стали тими методологічними засобами, завдяки яким М. Бердяєв переосмислював та перетлумачував головні постулати православної догматики [23]. Для мислителя «Бог є те, що не може бути виражене. Це і є одкровення Духа» [1, 7]. Бог для нього не є авторитетом – «Пантократором», а є досконалою любов'ю. І це зближує його погляди з ідеями К'єркегора (викладеними особливо у праці останнього «Справи любові» (1847)). Екзистенціальне і духовне є фактично синонімами для обох мислителів.

М. Бердяєв послідовно виступає й проти ідеї пекла [13], яка, на його думку, принижує гідність вільної творчої особистості: «„Злі“ створюють пекло для себе, „добрі“ ж створюють пекло для інших» [2, 233]. Сам цей постулат він відносить до традиції західно-європейського християнства. «Сходу, – на його думку, – була властива переважно ідея всезагального спасіння, Заходу ж – ідея пекла» [2, 233; 22]

Мислитель прагне переглянути традиційну християнську теологію, вважаючи її занадто репресивною і нелюдською, такою, що робить Бога відповідальним за світове зло. Й для цього використовує поняття «безосновного» (Ungrund), щоб походження зла виводити з нього, а не з Бога.

Істина, на його думку, може відкритися і в мирському житті (творчій геніальності, яка, на його глибоке переконання, крокує поряд зі святістю), а істинна основа духовного життя, – це не лише досвід смирення, а й досвід натхнення, екстазу (творча діяльність).

Виникнення «нової релігійної свідомості», за М. Бердяєвим, передбачає спирання на містику як вияв вищої духовної свободи, підґрунтям нової церкви – проголошує нові духовні істини, а не

нову церковну ієрархію, ритуали, організованість та впорядкованість, новий «соціоморфізм». Постійне постулювання церквою того, що Бог вдихнув душу в людину під час її створення, наголошує М. Бердяєв, не допускає християнства духу, утворення Церкви духу. У його екзистенціальній антропології центральне місце займає, з одного боку, людина, а, з іншого, – Ісус Христос. Тому часто його називають філософом Нового Завіту, тоді як Л. Шестова – оспівувачем Старого Завіту.

Православ'я М. Бердяєва, зокрема, його екзистенціальна есхатологія та екзистенціальна етика, перетворились й на предмет дослідження і подальшого розвитку у працях представника сучасної екзистенціальної теології з Нового Світу – Говарда Слейта (його праці «Час, існування і доля: філософія часу Миколи Бердяєва» (1988) [24] та «Особистість, дух і етика: етика Миколи Бердяєва» (1997) [25] давно стали бестселерами на американському континенті) [11]. Інтерпретація М. Бердяєвим атеїзму як діалектичної форми богопізнання знайшла своє продовження та розвиток і в ідеях іншого американського релігійного мислителя – Мерольда Вестфала [8].

Отже, М. Бердяєв розглядає людське пізнання і віру як динамічні форми людського буття, що зближує його погляди не лише з ідеями С.К'єркегора, але й з систематичною теологією П.Тілліха. Віру мислитель визначає, насамперед, як певну спрямованість людського духу. В його екзистенціальній христології роль людини значно підвищується саме за рахунок применшення значення Бога: людина (святий і геній) стає співтворцем «нового» духовного світу (як внутрішнього, так і навколишнього) поряд з Богом.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ:

1. *Бердяев Н. А.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. – 384 с.
2. *Бердяев Н. А.* О назначении человека / Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 20– 252.
3. *Бердяев Н. А.* Основы религиозной философии // Вестник русского христианского движения. – Париж – Нью-Йорк – Москва. – № 192. – I-2007. – С. 169–194.

4. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: «Книга», 1991. – 448 с.
5. Бердяев Н. А. Философия свободы / Бердяев Н. А. Сочинения. – М.: «Раритет», 1994. – С. 11–244.
6. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Бердяев Н. А. О назначении человека. – С. 254–57.
7. Докладніше див.: *Slaatte, H. A.* The pertinence of the paradox: the dialectics of reason-in-existence. – New York: Humanities Press, 1968. – 268 p.; The paradox of existentialist theology. – New York: Humanities Press, 1971. – 254 p.
8. Докладніше див.: *Westphal, M.* Suspicion and Faith The Religious Uses of Modern Atheism. – Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993. – 296 p.
9. Докладніше див.: *Тиллих П.* Динамика веры / Пауль Тиллих // П.Тиллих Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С.132–215. (Лики культуры).
10. «Дух людський повинен бути вільним в ім'я Божє. Воля Бога в тому, щоб людина була вільною. Не формально, а матеріально християнство розуміє свободу. Свобода входить у зміст християнської релігії, християнство є релігією свободи. Християнство обґрунтовує свободу совісті не так, як обґрунтовує її формальний лібералізм. Лібералізм ні в що не вірить, нічого не обирає, він не хоче знати ніякої істини. Тому він є формальна вимога. Це є твердженням того, що Богові потрібні лише вільні, що Бог вимагає від людини подвигу свободи, що розп'я-та правда звернута до свободи духу. Дихання Духу, Який дихає, де хоче, є подихом свободи. Християни повинні бути нетерпимі до заперечення і зневажання свободи духу» [3, 185].
11. «... Екзистенціальна есхатологія Говарда Слейта мала на меті узгодження суперечностей неортодоксального протестантизму за допомогою екзистенціалістських інтерпретацій релігійної термінології та релігійної свідомості. ... Він запропонував реінтерпретувати базові поняття есхатології у ракурсі екзистенціальних вимірів (поняття „часу”, „часових вимірів існування”, їх історичних змін та взаємозалежностей). ... Осмислюючи ідеї М. Бердяєва, котрий, як відомо, поділяв час на „історичний”, „космічний” та „екзистенціальний”, Г. Слейт твердив, що саме такі уявлення про час дають можливість відновити взаємозв'язок елементів есхатологічного світогляду, примирити “історію” та „вічність”. Причому таке відновлення, підкреслює американський теолог, відбувається в даному разі без ідентифікації історії та вічності, без їх „подвоєння у містичному мороціі”» [Цит. за: 18, 39–40], – пише К. Ю. Райда. «Слейт виявляє, що „для поєднання своєї духовної метафізики з теологією Бердяєв підтримує екзистенціальну перспективу філософії екзистенціалізму” і, аналізуючи дану перспективу, робить висновок: „Філософія Бердяєва динамічна завдяки своїй християнській теософії”. Проводячи узагальнюючу оцінку спадщини

Бердяєва, С.А.Титаренко, посилаючись на Слейта, робить висновок: „Філософія Бердяєва є творчою релігійною філософією тому, що він розглядає філософську думку як вид конкретного досвіду, що є функцією життя”» [21, 21–22].

12. *Крымский С.Б.* Ценностно-смысловой универсум Н.А.Бердяева // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: Вид. ПАРАПАН – 2003. – С.6–12.*
13. *Кримський С. Б.* вважав М. Бердяєва «першим європейським мислителем, який виступив проти ідеї Пекла як уявлення про сумірність людських гріхів з вічними муками. ... Тут не оминати підозри, що прихильники Пекла – це ті, хто бажає пекла для інших. Одначе такої підозри достатньо, щоб змінити традиційне тлумачення Старого Завіту, отримати новий стимул до формулювання етичних канонів духовності ХХ століття. Перспективу такого формулювання і розробляв М. Бердяєв» [12, 6–7].
14. «Модний сьогодні філософ Сартр, талановитий і дуже характерний для епохи, по суті, є рабом об'єктності, світу речей, світу феноменів, який не має реальності в собі. Глибока істина, що реальність залежить від творчої активності людини. Але Сартр хоче думати, що за тим, що з'явилося, немає нічого, немає тємниці», – характеризує творчість французького екзистенціаліста М.Бердяєв [6, 355].
15. «На шляхах гуманістичного самоодкровення людина відпала від духовного центру життя і прийшла до дурного самоствердження. Піднялася не духовна людина, а природна людина. І творити вона стала не в ім'я Боже, а в ім'я своє. Цим людина підірвала свої творчі сили, перестала черпати з духовного першоджерела творчості. У гуманізмі розкривається згубна самосуперечливість. Якщо немає Бога, немає буття вищого, ніж людина, то немає і людини, то людина розкладається, розпадається на частини, позбавлена начала, яке організовує і сполучає. Людина спустошується. Вона може бути наповнена лише вмістом надлюдським, Божественним. Релігія людства, обожнення людини виявилось небезпечним і згубним для самого буття людини. Гуманістична антропологія не компенсувала християнського одкровення про людину. Якщо неповна, убога антропологія святоотцівська, то антропологія гуманістична ущербна, самосуперечлива і самозгубна. Не можна затвердити образ людини, виправдати і обґрунтувати її творче покликання, побачивши в ній лише скороминуще явище природного світу, відкинувши її духовну природу, відірвавши її від божественних джерел» [3, 188–189], – читаємо у нього.
16. «Нарис написаний приблизно в 1930-ті роки і являє собою блискучий синтез бердяєвських ідей» [3, 169], – зазначено редактором в примітці до видання.

17. Поняття «Ungrund» Бердяєв запозичив у німецького містика Я.Бьоме. С.А.Титаренко доводить, що М.Бердяєв «першість Безосновного утверджує тільки в екзистенціальному плані, відмовляючись його вирішувати як онтологічне питання генезису Божественного. Один з мотивів введення Божественної двоскладності людини виникає через спробу вирішення проблеми теодицеї. Бог не відповідальний за зло, яке створює людина, оскільки людина має іншу складову, яка походить від Безосновного. Саме Безосновне як невизначене, як абсолютна потенція може виступати за певних умов джерелом зла. Оскільки Безосновне виступає самостійною першоосновою і воно не залежить від Бога, остільки Бог не в силах запобігти злу» [21, 234–235].
18. *Райда К. Ю.* Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення. – К.: Український Центр духовної культури, 1998. – 216 с.
19. *Райда К. Ю.* Поняття свободи в екзистенціалізмі // *Свобода: сучасні виміри та альтернативи.* – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – С.57–156.
20. «Релігія може обійтись без філософії, джерела її абсолютні і самодостатні, але філософія не може обійтись без релігії, релігія їй необхідна як пожива, як джерело живлющої води. Релігія є життєдайною основою філософії, релігія живить філософію реальним буттям» [5, 19], – наголошує М. Бердяєв у праці «Філософія свободи».
21. *Титаренко С. А.* Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского, ун-та, 2006. – 288 с.
22. У цій думці М. Бердяєв посиляється на працю Дж. Тіксерона «Історія догм в християнському стародавньому світі» (1905-1912), зауважуючи, що він, хоч і католик, але є напрочуд об'єктивним. Докладніше див.: *Tixeront J.* Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. Vol. 1 – 3, 1905 – 1912. – 233 p.
23. «Церковний догмат для Бердяєва є не чим іншим, як соціальною канонізацією істини, побаченою в містичному гнозисі» [21, 242], – вважає С.А.Титаренко.
24. *Slaatte, H. A.* Time, existence and destiny: Nicholas Berdyaev's philosophy of time. – New-York: P. Lang, 1988. – 201 p.
25. *Slaatte, H. A.* Personality, spirit and ethics: The ethics of Nicholas Berdyaev. – New-York: P. Lang, 1997. – 122 p.

Шевченко С.Л. Модернізація православ'я Миколою Бердяєвим та проблема тлумачення екзистенціальної природи духовного.

У статті розглядається проблема концептуального визначення методологічних та ідейних підвалин екзистенціальної діалектики М.Бердяєва, яка світоглядно трансформувала православ'я, а також інтерпретація ним екзистенціальної природи духовного. Доводиться, що М. Бердяєв розглядає

людське пізнання і віру як динамічні форми людського буття, що зближує його погляди не лише з ідеями С.К'єркегора, але й з систематичною теологією П.Тілліха. Аналізуються особливості екзистенціальної христології М.Бердяєва, в якій роль людини значно підвищується саме за рахунок применшення значення Бога, тобто, коли людина стає співтворцем «нового» духовного світу поряд з Богом.

Ключові слова: православ'я, екзистенціалізм, екзистенціальна діалектика, екзистенціальна есхатологія, екзистенціальна етика, «нова релігійна свідомість», віра, духовність.

Шевченко С.Л. Модернизация православия Николаем Бердяевым и проблема интерпретации экзистенциальной природы духовного.

В статье рассматривается проблема концептуального определения методологических и идейных основ экзистенциальной диалектики Н.Бердяева, которая мировоззренчески трансформировала православие, а также интерпретация мыслителем экзистенциальной природы духовного. Доказывается, что Н.Бердяев рассматривает человеческое познание и веру как динамические формы человеческого бытия, что сближает его взгляды не только с идеями С.Кьеркегора, но и с систематической теологией П.Тиллиха. Анализируются особенности экзистенциальной христологии Н.Бердяева, в которой роль человека значительно повышается именно за счет умаления значения Бога, то есть когда человек становится творцом «нового» духовного мира наряду с Богом.

Ключевые слова: православие, экзистенциализм, экзистенциальная диалектика, экзистенциальная эсхатология, экзистенциальная этика, «новое религиозное сознание», вера, духовность.

Sergij Shevchenko Nikolay Berdyaev's modernization of Orthodoxy and problem of interpretation of existential nature of the spiritual.

In the article considered the problem of conceptual definition of methodological and ideological foundations of Berdyaev's existential dialectic, who transformed the ideological Orthodoxy, and his interpretation of the existential nature of the spiritual. Proved, that Berdyaev considers human knowledge and faith as the dynamic forms of human existence, that brings not only his views with the ideas of Søren Kierkegaard but of Paul Tillih's systematic theology. Analyzed features of Berdyaev's existential Christology, which significantly increases the role of man is due to diminish the value of God, that is, when a person becomes a co-creator of "new" spiritual world along with God.

Keywords: Orthodoxy, existentialism, existential dialectic, existential eschatology, existential ethics, "new religious consciousness", faith, spirituality.

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Кравцов Ю.С.

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА СКЛАДОВА

ОНТОЛОГІЇ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ 3

Сацук Г.М..

ФЕНОМЕН КОНФЛІКТОГЕННОСТІ

ТА НАСИЛЬСТВА В ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ 12

Вицько О.В.

РИЗИКИ ВИКОРИСТАННЯ

СОЦІАЛЬНИХ ТЕХНОЛОГІЙ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ 22

Кудlach В.

ВПЛИВ МЕРЕЖЕВИХ КОМУНІКАТИВНО-ІНФОРМАЦІЙНИХ

ТЕХНОЛОГІЙ НА ТРАНСФОРМАЦІЮ СУСПІЛЬСТВА 31

Хилько М.І.,

КЛАСИФІКАЦІЯ ПРІОРИТЕТІВ

ПОЛІТИКИ ЕКОБЕЗПЕЧНОГО РОЗВИТКУ 41

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Дзьобань О.П.,

СУСПІЛЬНИЙ ІДЕАЛ:

ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ АНТИЧНОГО РОЗУМІННЯ 56

Громова О.В.

ДИХОТОМІЇ ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ ТА

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА САМОТНІСТЬ В ТЕОРІЇ ЕРІХА ФРОММА 69

Матвієнко І.С.

АВТОР, ТЕКСТ, ДИСКУРС:

ФІЛОСОФСЬКІ РОЗВІДКИ М.ФУКО 81

Клочков І.В.

АПОФАТИКО-ПАНТЕЇСТИЧНИЙ ХАРАКТЕР

ДОСТА IGNORANTIA М.КУЗАНСЬКОГО 87

Петров Є.П.

АКТУАЛЬНІ АСПЕКТИ ТЕОРІЇ ІДЕЙ ДЖ. ЛОККА 98

Кіхно О.В.

ІДЕЯ СУБ'ЄКТИВНОЇ ДОБИ

У СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ ШРІ АУРОБІНДО 107

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА, ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

Максюта М.Є.

ФІЛОСОФІЯ ГІДНОСТІ: ДО ЄДНОСТІ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ ТА НАВЧАЛЬНО-ВИХОВНИХ КОНОТАЦІЙ	117
--	-----

Снівак В.В.

МОРАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ ОБРАЗУ ВОЇНА В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ЕПОХИ БАРОКО	129
--	-----

Туренко В.Е.

ЕТИКО-ЕСТЕТИЧНА ЕКСПЛІКАЦІЯ ВЧЕННЯ ПРО ДВОХ АФРОДІТ У ПРОМОВІ ПАВСАНІЯ [symp . 180 – 185с]	137
---	-----

Буцикіна Є.О.

ТРАНСФОРМАЦІЯ КАТЕГОРІЇ «ПОТВОРНЕ» В МЕЖАХ ПОСТНЕКЛАСИЧНОГО ЕСТЕТИЧНОГО ДИСКУРСУ	146
---	-----

Дергачов Є.В.

ПРАВОВА СВІДОМІСТЬ СУСПІЛЬСТВА: ВІД ПРАВОРОЗСУДКОВОСТІ ДО ПРАВОРОЗУМНОСТІ	155
--	-----

МЕТОДОЛОГІЯ ПІЗНАННЯ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Комаха Л.Г.

НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ В АРГУМЕНТАХ «МЕТОДОЛОГІЧНОГО АНАРХІЗМУ»	169
--	-----

Зінкевич Т.

ІДЕЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ГРОМАДЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ У ТВОРАХ ДІЯЧІВ УКРАЇНСЬКОГО КУЛЬТУРНОГО ВІДРОДЖЕННЯ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТ.	178
--	-----

Шевченко С.Л.

МОДЕРНІЗАЦІЯ ПРАВОСЛАВ'Я МИКОЛОЮ БЕРДЯЄВИМ ТА ПРОБЛЕМА ТЛУМАЧЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ПРИРОДИ ДУХОВНОГО	190
--	-----

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 3–4 (151–152)**

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

Підписано до друку 27.09.2016.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 13. Обл.-вид. арк. 11,43.
Наклад 300 прим. Ціна договірна.

КИЇВ-2016