

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ



ВИПУСК 4
2010

ФІЛОСОФСЬКО-
АНТРОПОЛОГІЧНІ
ЧИТАННЯ:

**ТВОРЧА СПАДЩИНА
В.І.ШИНКАРУКА ТА СЬОГОДЕННЯ**



До 80-ліття В.І.Шинкарука

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2010

**Філософсько-антропологічні читання:
творча спадщина В.І.Шинкарука
та сьогодення.**

Частина 1.

ВИПУСК 4

УДК 1 (082)
ББК 87я43
Ф56

**Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина
В.І.Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження).**
Частина 1. // Зб. наук. праць. **Філософські діалоги'2010.** – К.,
2010. – 316 с.

ISBN 978-966-8009-72-3

Редакційна рада: *М.В.Попович*, д. філос. наук, проф., акад. НАНУ;
Є.К.Бистрицький, д. філос. наук, *В.Й.Омельянич*, д. філос. наук;
В.В.Лях, д. філос. наук, проф.; *Г.П.Ковadlo*, канд. філос. наук;
Н.Б.Вяткіна, канд. філос. наук, *В.А.Малахов*, д. філос. наук, проф.
В.С.Пазенок, д. філос. наук, проф., чл.-кор. НАНУ;

Упорядник: *Є.І.Андрос*

Рецензенти: *А.М.Калодній*, д. філос. наук, проф.,
Я.В.Любовий, д. філос. наук

Затверджено до друку Вченою радою
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
(*Протокол № 2 від 10 лютого 2009 р.*)

© Є.І.Андрос
© Інститут філософії
імені Г.С.Сковороди
НАН України
2010

ISBN 978-966-8009-72-3

В.І.ШИНКАРУК ЯК ІНІЦІАТОР АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПОВОРОТУ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХХ СТОРІЧЧЯ

В.І.Шинкарук (22.04.1928 – 29.11.2001 рр.) є знаковою постаттю у становленні післясталінської, справжньої, заглибленої у проблеми буття української філософії. Саме він заклав підвалини радикального повороту в українській повоєнній філософській думці, створивши у 1968 році, відразу після того, як очолив за рекомендацією П.В.Копніна Інститут філософії, відділ філософської антропології (до 1991 р. – відділ діалектичного матеріалізму). Тематична спрямованість відділу – і в цьому полягає неоціненна заслуга В.І.Шинкарука – від самого початку була задумана як осмислення проблеми людини, її буття та її місця в світі, її ціннісних та світоглядних орієнтацій. Такий підхід був зумовлений тим, що на той час в українській філософії були достатньо представлені гносеологічні, історико-філософські напрацювання, публікацій із логіки наукового пізнання та інших, але в яких у цілому не було місця людині, її прагненням та інтересам, її духовним пошукам і буттєвій закоріненості й самореалізації.

Отже, духовна атмосфера кінця 60-х – початку 70-х років в Україні була прикметна не лише творчістю українських письменників – шістдесятників, але й тим, що саме в цей час українські філософи – за ініціативою й під безпосереднім ідейним впливом В.І.Шинкарука – заклали підвалини того антропологічного повороту в українській філософії, який був продуктивним впродовж десятиліть і котрий приносить свої вагомні плоди й донині. Тож у центрі авторської уваги – засадничі підходи та поняття творчої спадщини В.І.Шинкарука, передовсім – буття, суще, світ.

Коли оцінюються постаті такого масштабу, якою був В.І.Шинкарук, то чомусь завжди зринає, висувається на передній план прямий, без врахування усього антропо- та соціокультурного контексту, порівняльний аналіз категоріальної сітки, основних понять, якими оперував саме він, і, відповідно, якими користувалися такі визначні філософи ХХ сторіччя, як, скажімо, Гайдеггер чи Сартр.

Такий підхід, звісно, є зрозумілим і важливим. Але не менш, а

часом і більш важливим є оцінювання внеску того чи того мислителя в духовну ситуацію певної історичної доби, зокрема в духовну ситуацію України і регіону, де він жив і творив.

У цьому контексті, як гадаємо, роль Володимира Шинкарука в духовній ситуації України останніх чотирьох десятиліть є непересічною, яку можна порівняти зі значущістю творчості українських поетів-шістдесятників.

Він зробив вельми помітний внесок у розробку історико-філософської та гносеологічної проблематики, опублікувавши розлогі монографії з дослідження теорії пізнання, логіки та діалектики Гегеля та Канта.

Проте найголовнішою, найпомітнішою заслугою В.І.Шинкарука у царині філософії та духовної ситуації доби в цілому було започаткування ним повороту до дослідження філософсько-антропологічної проблематики. Тим більше вагомою була ця заслуга стосовно тогочасної антропо- та соціокультурної ситуації.

Радянська людина кінця 60-х років, ледь отямившись від жахів та параної сталінської деспотії, відчувши теплий подих хрущовської відлиги, коли з'явилася надія, знову постала наприкінці 60-х – на початку 70-х років перед ситуацією повернення якщо не тоталітаризму, то авторитаризму – безсумнівно і зримо.

Духовна ситуація доби вимагала нових філософських підходів, передовсім спрямованих на підтримку душевних сил та духовної міці української людини, яка зустрілася з новими випробуваннями пізньобрежневської доби, доби маланчукізму – посилення ідеологічного пресингу, постійних звинувачень у ревізіонізмі та абстрактному гуманізмі, духовної задухи загалом.

Слід сказати, що 1968 рік, коли В.І.Шинкарук очолив Інститут філософії, був часом продовження відлиги в Україні – шелестівською добою, яка закінчилася лише 1972 року. Але в повітрі, із Москви уже віяло новими холодами, новими випробуваннями долі української людини, на що філософія мала негайно й мужньо зреагувати.

Такі нові філософські підходи й були ініційовані В.І.Шинкаруком у 1968 році, відразу, коли він очолив Інститут філософії. Цього ж року він створює відділ, фактично спрямований на розробку філософсько-антропологічної проблематики (але названий, у дусі доби, відділом діалектичного матеріалізму) відразу, упродовж кількох років залучивши до роботи в ньому О.І.Яценка, В.П.Іванова,

М.Ф.Тарасенка, В.Г.Табачковського, М.О.Булатова, О.Є.Ільченка, І.М.Молчанова, А.М.Лоя та ін. Водночас він пише програмні для всього українського філософського загалу статті, опубліковані у першому номері нового філософського часопису “Філософська думка” за 1969 рік та в журналі “Вопросы философии” за 1970 рік.

Ці статті задали на довгі роки вихідні параметри роботи відділу, що вилилося згодом у цілу низку колективних та індивідуальних монографій, а також науково-теоретичних конференцій. Водночас висловлений у них загальний концептуальний підхід мав значення для усіх розробок Інституту, особливо в плані збагачення їх змісту ціннісно-орієнтаційними, світоглядними та культурфілософськими підходами. Зрештою, наприкінці 70-х років було ініційоване В.І.Шинкаруком створення відділу філософії культури, який успішно та результативно функціонує під керівництвом Є.К.Бистрицького й нині.

У чому ж полягала суть антропологічного повороту в українській філософії, ініційованого у 1968 – 69 роках В.І.Шинкаруком?

На той час в українській філософії уже відбувся гносеологічний поворот, відхід від вульгарного онтологізму, вийшла низка праць П.В.Копніна та його колег з відділу логіки наукового пізнання, який і донині успішно й результативно працює під керівництвом М.В.Половичка. Виходили роботи подібного спрямування й у Москві та інших містах, а також книжки з аналізом сучасної західної філософії.

Проте в позитивних дослідженнях – з теорії пізнання та логіки науки – попри їх концептуальну плідність не було одного: певним чином губилася, не знаходила свого місця людина (так само, як і в працях з історичного матеріалізму).

Поза увагою дослідників була людина в усій різноманітності своїх прагнень, сподівань, надій, радощів і мук, страждань, екзистенційного напруження, духовних і душевних поривань. Людина – в усій об’ємності свого розуму, раціонального й ірраціонального, прагнення до самоздійснення й подолання перепон на цьому шляху. Людина, яка хоче бути, а не лише мати.

На перший погляд може видатися дивним, що ініціатором антропологічного повороту в українській філософії був саме В.І.Шинкарук: адже йдеться про автора праць з історії діалектики, логіки та теорії пізнання. Проте, по-перше, ніколи не слід забувати, що його твори були присвячені аналізу німецької класики, у якій

розроблялися принципові для розуміння буття людини у світі проблеми трансцендування як постійного виходу за межі сущого та власного "Я", проблеми умов пізнання та граничного обґрунтування знання, проблеми свідомості, самосвідомості, феноменології духу тощо, тобто у цілому з'ясовувалися засади осягнення буття людини в світі.

Але найголовніше те (мабуть, у цьому й полягала заслуга В.І.Шинкарука як мислителя), що він, проживши разом зі своїм народом драматичні й трагічні роки сталінщини та непрості шляхи повернення до нормального людського існування в часи хрущовської відлиги, водночас дуже глибоко проймався подальшою долею рідного народу, української людини. Саме це й спонукало його до обґрунтування програми дослідження буття людини в світі, викладеної ним у першому номері "Філософської думки" за 1969 рік.

В.І.Шинкарук завжди щільно ідейно співпрацював із П.В.Копніним. Він був рецензентом чи відповідальним редактором усіх п'яти монографій Копніна (навколо останньої з них було влаштовано справжній ідеологічний шабаш), як і рецензентом етапної колективної монографії "Логіка наукового дослідження" під редакцією П.В.Копніна та М.В.Поповича. У свою чергу, Копнін був опонентом докторської дисертації Шинкарука.

Започатковуючи антропологічний поворот в українській філософії, В.І.Шинкарук завжди солідаризувався з копнінівським визначенням предмету філософії як людини в її тотальності та її проекції у майбутнє.

Зрозуміло, що таке визначення предмету філософії не було суголосним із заідеологізованою добою. Як вихід за рамки офіціозу сприймалося також Шинкарукове звернення до проблематики людину і світу, світорозуміння та світовідчуття. Водночас це звернення відкривало нові тематичні горизонти, давало змогу як аналізувати буття в усій його об'ємності, так і стверджувати те, що було і є надзвичайно важливим для пересічної української людини, – її життєвий оптимізм, волю до обстоювання визначальних на даний час інтересів та потреб.

Означивши необхідність поставити в центр філософської рефлексії проблему людини та світу, В.І.Шинкарук відразу ж переходить до осмислення усєїї неоднозначності й складноструктурованості феномена буття людини у світі. Для В.І.Шинкарука було

само собою зрозумілим, що адекватне усвідомлення питання про людське буття є можливим, як було з'ясовано ще в античності, лише на основі відповіді на питання про буття як таке, буття у принципі і, відповідно, про діалектику буття й ніщо та світу як такого.

Чому це так? А тому, що у філософії, починаючи від її витоків, суще, світ речей і процесів завжди мисляться як те, що є скороминущим, за яким завжди стоїть те, що лежить в його основі, що є його горизонтом, його межевою характеристикою, граничною засадою та підвалиною.

І це стосується всіх фундаментальних ідей: ідей прекрасного й потворного, добра і зла, пізнання сущого й передумов пізнання взагалі, істини як такої, зрештою – буття в істині.

Нарешті, існує питання про те чи те суще, але є також питання про буття у принципі як спосіб людського існування, про витoki цього буття, буттєву заглибленість існування людини у світі та її постійні і незборимі духовні пошуки, пошуки першовитоків, тобто питання про проблему *dasein*'у.

Причому, з одного боку, йдеться про осмислення таких вузлових категорій, як буття й небуття, простір і час, життя та смерть, конечно – безконечно, свобода – необхідність тощо. А з іншого – йдеться про те, що людське буття – це та сукупність життєвих практик, життєсвіту людини, яка є надзвичайно екзистенційно напруженою, бо вимагає постійних вольових зусиль до розв'язання колізій буття. В.І.Шинкарук також завжди підкреслював, що проблема людського буття – це не проблема людини взагалі, а окремої людської особистості, кожного з нас, взятого у його віковій еволюції: дитинстві, юності, зрілості. Через це й людський світ – це не чийсь, не якийсь абстрактний *Lebenswelt*, а сукупність персональних життєвих практик та доль, життєвих світів кожного з нас, кожного пересічного подорожнього на життєвій ниві.

Буття кожної людини пов'язане з постійним трансцендуванням, у сенсі виходу за межі сущого та власного "Я", яке завжди пов'язане із залученістю до вічного, позачасового.

Як бачимо, В.І.Шинкарук дає широку панораму основоположень філософсько-антропологічного підходу, де є місце поняттям і буття, і світогляду.

Звичайно, у вузівських філософських курсах потрібно передовсім так чи так викладати вчення про буття, якщо ми хочемо

виховувати самосвідомих, а, отже, й відповідальних громадян держави. Це – важливе завдання викладання філософії.

І ті, хто нині в Україні зазіхає на викладання філософських дисциплін у вузах та технікумах і на кандмініумах з філософії, – це просто обмежені, недалекі люди. А в принципі такі, які не можуть мислити по-державному. Бо ж думка про те, що в добу інформаційного суспільства потрібні лише нові технології і наука, яка виключно їх обслуговує, і не потрібна високочола, високопрофесійна філософська, як і гуманітарна взагалі, освіта – ця думка, щонайменше, хибна. Вона може спрямовувати до нових форм етатизму та авторитаризму.

Відтак абсолютно недостатньо готувати у вузах та технікумах звичайних технарів. Слід виховувати саме особистості, самосвідомих громадян України, яким би були близькими, органічними і гуманістичні ідеали, і етичні принципи та норми.

Проте водночас ніколи не слід забувати, що є й інша частина громадян України, яка вищої освіти не здобувала, але котра добре орієнтується в усіх складнощах буття. Орієнтується передовсім тому, що *кожна* людина має світогляд, своє світорозуміння, світовідчуття та світосприймання.

Не маючи змоги докладніше спинятися на висвітленні решти концептуальних підходів В.І.Шинкарука, все ж згадаймо хоча б такі окремі моменти.

По-перше, це – осмислення ним феномена персонального людського буття нібито із середини. Йдеться про його роздуми про те, що людина не стільки живе, скільки переживає, та про його концепцію віри, надії й любові.

Особливо потрібно підкреслити його звернення до феномена надії, яке було зовсім не випадковим і зумовлене тим, що в ХХ сторіччі зазнали фіаско дуже вагомні, концептуально насичені й позірно гуманістично зорієнтовані утопії, що призвело до великих розчарувань, страждань і крові, психологічного надриву.

Проте людина повинна жити за будь-яких обставин. І якщо в неї немає надії, то втрачається і сенс її існування. Надії, у якій, на відміну від мрії, майбутнє сприймається не лише як можливе, але й як належне й необхідне.

Також коротко слід сказати і про його любов до природи, про його надзвичайно чітке усвідомлення екологічної загрози як

загрози самому людському існуванню, а не лише довкіллю. Про це він неодноразово писав сам, а за його ініціативою було створено сектор екології, який і нині успішно і плідно працює в Інституті під керівництвом М.М.Кисельова.

У такому контексті по-новому постає і питання про буття. Адже світ – це не просто людський світ, а те, що існує саме по собі, і саме як такий є *самоцінним і прекрасним*. А як показують екологічні негаразди останніх десятиліть, людина занадто замахнулася у своєму техніко-операційному пориванні і її подальша доля напряду залежить від того, чи зможе вона відновити хоча б якусь відносну рівновагу у взаєминах із довкіллям, тобто зі світом самим по собі.

Тому й потрібно іще раз радикально переосмислити саме поняття буття. Якщо до цього завжди вважалося, що буття – це прикметна риса, проблема передовсім світу людини, а в тваринному світі існує лише сукупність зовнішніх речей, тобто, що буття принципово корелятивне людині, воно з'являється у світі як проблема разом із нею, то події на екологічному фронті останніх десятиліть засвідчили, що це зовсім не так. Засвідчили, що проблема буття – це така ж проблема для тварини, як і для людини (йдеться передусім про проблему видового розмаїття), навіть більше – це проблема і для рослин.

Більше того, у ХХ сторіччі стало цілковито зрозумілим – і у цьому найбільша проблема, найбільш бентежна і страшна істина, – що людина є *сдиною* на планеті живою істотою, здатною здійснювати цілеспрямоване, свідоме (!) нищення до себе подібних. До того ж нищення масштабне. Ніякий лев чи крокодил доти, допоки він не буде страшенно голодним, не йде на полювання. Тобто останнє є для нього цілковито вимушеною дією. А от у людини – ні... Є над чим, і до того ж міцно, подумати: чим є те, що завжди вважалося найвищими чеснотами людини – свідомість, цілераціональність тощо, і яким є людське ество взагалі.

Слід відгінити ще кілька моментів, які характеризують В.І.Шинкарука як глибоко українську людину, не байдужу до долі рідного народу. Це засвідчують і його численні публікації, у яких він писав про любов до Вітчизни як запоруку становлення справжнього громадянина, і його концептуальна установка на неможливість повноцінного особистісного становлення та буття, особистої автентичності поза межами становлення громадянина держави Україна, ідентичності національної.

Це також засвідчує ініційоване ним в Інституті велике колективне дослідження, яке було опубліковане у 1996 році – “Феномен української культури: методологічні засади осмислення”.

Зовсім не випадковими були також його постійне звернення до постаті і вчення Григорія Сковороди, акцент на розгляді цього вчення як такої рефлексії щодо пізньоантичних та біблійних текстів, відпрацювання якої у даному разі глибинно пов’язане з українськими душею та долею Г.С.Сковороди. І досягнути це вчення є неможливим поза настановами кордоцентризму.

Водночас В.І.Шинкарук був ініціатором видання повного зібрання творів Г.С.Сковороди у двох томах, написавши передмови до нього.

Слід також сказати про те, що В.І.Шинкарук був автором Закону “Про мови в Українській РСР”, прийнятому Верховною радою у 1989 році. Цей закон працює й понині і завдяки йому українська мова закріплена в Конституції України як мова державна. Що б хто нині не говорив про застарілість окремих його положень, але без нього з українською мовою були б значно складніші проблеми, ніж ми маємо їх на сьогодні.

Упродовж багатьох років В.І.Шинкарук очолював Товариство “Знання” України. Ця його плідна робота мала велике значення для становлення повновагого громадянського суспільства в Україні.

Насамкінець буквально кілька слів про те, чим займається відділ філософської антропології, котрий 33 роки очолював В.І.Шинкарук, впродовж останніх хоча б 10 років. За цей час за результатами виконання планових тем було опубліковано колективні монографії: “Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми” (2000 р.), “Колізії антропологічного розмислу” (2003 р.), “Філософія. Світ людини (Курс лекцій)” (2003 р.), “Людина в есенційних та екзистенційних вимірах” (2005 р.), “Людина у цивілізації ХХІ століття: проблема свободи” (2006 р.).

Нині за результатами завершення у грудні 2007 р. співробітниками відділу планової теми закінчено підготовку до друку колективної монографії “Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного”. Її автори, відштовхуючись від тяжкого та суперечливого досвіду ХХ сторіччя, намагаються різнобічно осмислити взаємозв’язок позитивного та негативного у людському естві та, відповідно, у світі людини.

Нині співробітники відділу працюють також над не менш вагомою як у теоретичному, так і в практично-духовному плані, у плані цивілізаційного вибору України темою, а саме – “Антропокультурні чинники європейського вибору України”.

Підсумовуючи, слід сказати, що нинішнім філософам України є над чим думати та над чим працювати. Але при цьому ніколи не слід забувати того, що нинішні творчі пошуки філософів України якщо не у принципі, то частково стали можливими завдяки тій самовідданій, плідній і мужній філософській праці, яку не в кращі часи ідеологічного пресингу, часи гонінь на самостійну й самобутню філософську думку в Україні здійснив справжній мислитель, наш колега і старший товариш – Володимир Ілларіонович Шинкарук.

ЛЮДИНОВИМІРНИЙ СМИСЛ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ В.І.ШИНКАРУКА

Розмаїття інтелектуальних звершень, здійснених вітчизняною філософією впродовж тисячоліття її розвитку, виокремлює плеяду видатних мислителів, творчість яких надихає наступні покоління на пошук істини і смислу буття. В процесі їх напруженого духовного життя сформувалася національна філософська традиція мисленнєвої культури, яка визначає *дух* і *душу народу*, є його найглибшим вираженням. До цієї плеяди, безперечно, належить В.І.Шинкарук, філософська діяльність якого продовжує інтелектуальні студії про сутність світу і місце та призначення в ньому людини (І.Вишенського, І.Гізеля, Г.Сковороди, П.Юркевича, І.Франка та багатьох інших діячів). Вплив його наукових розробок на філософсько-духовне життя українського суспільства другої половини двадцятого і початку двадцять першого століть став визначальним не лише для подальшого розвитку вітчизняних стратегій мислення, але й умовою виникнення Київської філософсько-антропологічної школи, званої у сучасній світовій культурі.

Як відомо, одне з головних місць у наукових розробках В.І.Шинкарука займають ґрунтовні дослідження теоретичної спадщини корифеїв світової філософії – Г.В.Ф.Гегеля та І.Канта в контексті єдності діалектики, логіки і гносеології. Це дало йому змогу акцентувати багатовимірне класичне філософське знання на проблемі людини, її сутнісних силах і здібностях. Завдяки цьому виокремлюється позиція щодо філософії як форми духовно-практичної самореалізації людини. Сьогодні ця проблема є центральною для філософії людиноцентризму, котра активно розробляється в нашій інтелектуальній культурі. Внесення до філософської проблематики категорій *віри*, *надії* і *любові* активізувало завдання пошуку ідеалів, без яких не може здійснитися буття людини. Це особливо важливо тепер, коли деякі складові динаміки розвитку сучасної культури ставлять під сумнів можливість спільного прагнення до суспільних утворень, на яких ґрунтуються мораль і право. І в підсумку завдання, поставлене Шинкаруком в його проекті філософського знання, включає вимогу

показати не лише те, що така надія можлива, але й те, що ті самі обставини, які породжують сумніви щодо цього, самі ж і вимагають постійного її утвердження. Зокрема, сьогодні це стосується концентрації волі, підвищення моральної відповідальності, довіри до наукової раціональності, розвитку почуття власної гідності на основі орієнтації індивідуальної суб'єктивності на те, що В.І.Шинкарук виділяє з філософської класики як "трансцендентального суб'єкта", конструкція якого немислима без ціннісних універсалій.

Акцент на людиновимірності (індивідуальній суб'єктивності) філософського знання дає змогу "прочитати" творчість В.І.Шинкарука як просвітницьку трансформацію того тлумачення унікального призначення людства в космічному порядку, котрого раніше надавало йому християнство. Але з тією відмінністю, що виконання цього призначення постає вже не справою благодаті, котра пропонується трансцендентним Богом, а результатом людських зусиль – духовних, культурних, моральних. Отже, інтенція проекту людиноцентризму, так яскраво виявлена у філософських розмислах Шинкарука, є не просто спробою дати опис призначення людини, а сама має відіграти ключову роль у здійсненні свого призначення.

Людиноцентризм наділяє людський розум самодисципліною, потрібною для усвідомлення його характеру. Така самодисципліна є вирішальною, тому що тільки через вплив людиновимірної філософії на розум можна адекватно пізнати і належним чином здійснити призначення, відповідне місце людини в Універсумі. Це місце розглядається як унікальне місце зустрічі природи і свободи, тіла і духу, раціонального і морального, трансцендентного і трансцендентального. Лише через діяльність розуму, який може через спрямованість на індивіда дисциплінувати самого себе, людство зможе здійснити ті перетворення соціальних умов свого існування, котрі найкраще послугують здійсненню його призначення і ролі в розмаїтті соціальних трансформацій та культурних перетворень, які становлять виклики перед освітою та духовністю.

Такий спосіб тлумачення В.І.Шинкаруком філософії як проекту людиноцентризму може видатися не зовсім звичним для тих, хто звик розглядати філософські праці цього мислителя насамперед як гносеологічні і метафізичні трактати. Проте В.І.Шинкаруку судилося пройти "в царині філософії" шлях не тільки інтенсивного нарощування мисленнєвого досвіду, але й критичного перегляду

тих його набутків, які стосувалися передусім проблем усезагальності та індивідуальності – не тільки у їх суто рефлексивному, а й в екзистенційному заломленні. Здобувши гегелівський теоретичний вишкіл, йому довелося тривалий час долати також невід’ємну від останнього субстанціалізацію всезагальності, болісно переживати численні її спотворені, відчужені форми та шукати альтернативні їм” [1, 2]. Тим самим феноменологія духовних прагнень та переживань В.І.Шинкарука акцентувалася навколо головного питання – про сенс та самовизначення людини в світі. А цього можна досягти, лише спираючись на класичні ідеї філософії, хоча це зовсім не означає, що їх потрібно просто „перетягувати” з минулих епох у сьогодення і майбутнє в незмінному вигляді.

Виходячи з цієї установки, В.І.Шинкарук вважає недостатнім лише пізнати природу людини, її потреби, інтереси, здібності. Питання потрібно ставити інакше – виходити з діяльності людини, її праці, перетворення світу. “Людина, – зазначає український філософ, – по своїй сутності є творцем. І для філософського осягнення світу в його відношенні до людини і людини в її відношенні до світу потрібно виходити не з природи самої по собі, а з її перетворення людиною, з суспільного виробництва і його історичного розвитку” [2, 71]. Буття при цьому розглядається не лише як світ людської культури (“олюдненої природи”). Основою становлення людського мислення є “не просто розвиток природи, а формування суспільної людини” в процесі діяльності. Це особливо важливо сьогодні, коли втілення в життя, наприклад, інформаційних технологій вже з самого початку містить у собі певні соціальні та культурні можливості. Причому можливості ці різні і, як правило, реалізуються в альтернативні соціальні і культурні перспективи. Їх реалізація значною мірою залежить від того, наскільки активно ми будемо втручатися в те, що відбувається на основі нашого знання, – протистояти одним тенденціям і підтримувати інші. У цих складних умовах завдання формування людини як центру визначення екзистенційних універсалій надзвичайно актуальне.

Ми не можемо заперечувати того, що гносеологічні й метафізичні проблеми займають центральне місце у філософських побудовах В.І.Шинкарука. Проте слід пам’ятати, що ці, більш специфічно спрямовані філософські проблеми виявляють себе в рамках того, що вважається більш масштабною і більш фундаментальною

турботою В.І.Шинкарука – турботою про призначення і сенс людини як унікальної і водночас інтегральної частини світопорядку. *Дух, свобода, душа* – ось первісні начала світу мислителя, а його філософія являє собою спробу зрозуміти, що вимагає від нашої думки, від нашої уяви і від наших дій той факт, що людина перебуває на *перехресті цих основ*. Саме завдяки цьому обґрунтовується погляд на людину як істоту, здатну освоювати світ не тільки “практично-матеріально та теоретично, а й практично-духовно: через створення образів бажаного світу як реалізації людських життєвих цілей, надій і сподівань та способів їх досягнення...” [1, 15]. Відтак зроблено справу “світоглядно-антропологічну й загальнофілософську – розкрито евристичний статус такого по суті *феноменологічного* концепту, як *практично-духовне освоєння світу*” [1, 15].

Зазначимо, що метафізичні аспекти міркувань українського мислителя в багатьох вимірах також зводяться до вивчення сутності людини. Зокрема, це можна проілюструвати на прикладі такого поняття, як *“найвище благо”*. Різні, інколи зовсім протилежні характеристики, які він дає *“найвищому благу”*, є особливо красномовними показниками його спроб роз’яснити відношення (і відмінність) між *чуттєво пізнавальним* і *умоосясним*, особливо в аспекті його впливу на моральне (*“практичне”* – за І.Кантом) *“вживання”* розуму. В зв’язку з цим *“найвище благо”* може слугувати найбільш важливим центром буття людини, *“фокусом”* її існування, оскільки В.І.Шинкарук в кінцевому підсумку виводить його (*“найвище благо”*) в статус вищої соціальної мети морального (практичного) буття людини. Саме через свій соціальний характер *“найвище благо”* безпосереднім чином впливає не лише на *“трансформативну траєкторію критичного проекту*, а й на здійснення унікального призначення людини як виду. Тією мірою, якою найвище благо є найвищою соціальною метою практичного розуму [3, 48]. Філософія людиноцентризму в цьому розумінні є тією діяльністю, яка дає змогу людству осмислено, відповідально перед самим собою підтримувати свої зусилля для виконання свого призначення – долати зло і стверджувати добро. Зусилля такого роду схвалюються сьогодні в рамках найрізноманітніших напрямів сучасної філософії, які звертаються до проблем антропо-комунікативної, духовно-культурної реальності.

Поняття морально-духовної спільноти на ґрунті розвитку фундаментальної і прикладної науки у філософії В.І.Шинкарука є всього лише частиною (хоча й надзвичайно важливою) ширшої спроби виразити “суспільний авторитет розуму”. Цей авторитет полягає у впливі людському розуму на динаміку розвитку суспільства та культури. “Наш розум, – зазначає український філософ, – здійснює судження про світ, висловлює певні міркування про нього і співвідносить їх з даними досвіду. Це співвіднесення с пошуком світів, у яких судження розуму виявляються істинними, взагалі необхідними. Істини розуму, таким чином, – істини для всіх світів. Істини ж досвіду – істини для деяких світів” [2, 387]. І сьогодні формулювання *суспільного авторитету розуму* та встановлення відповідного йому способу здійснювати свій авторитет лишається для нас вкрай важливою справою, оскільки сама “можливість розуму мати “суспільний авторитет”, і тим більше реалізувати його, була радикальним чином поставлена під сумнів” [3, 50]. Прикладів останнього більш, ніж достатньо. І справа щодо легітимізації розуму та його авторитету в здійсненні проекту людиноцентризму й надалі лишається вкрай важливою.

Дослідження проблеми *розуму* в контексті німецької класичної філософії (І.Кант, Г.В.Ф.Гегель) було для В.І.Шинкарука важливим завданням: він убачав у ньому єдину і головну морально-духовну основу, на якій людина одержує можливість зберегти своє “Я” і побудувати *принциповий порядок людського існування*. Без такого впорядкування свого власного існування – в правовому, онтологічному і морально-духовному плані – людина не зможе здійснити призначення, унікальне для неї з усіх поглядів. Зокрема, міркуючи про концептуальну людиновимірну сутність філософії І. Канта, у якого істина та добро розуміються як “властивість сердечного співчуття в природних задатках кожної людини” [4, 195–196], В.І.Шинкарук показує, що, набувши загального визнання, вони через природну спорідненість з моральними задатками розумного існування передаються “всім і кожному”.

Якщо ми ставимо завдання досягнення людиною мудрості як знання “найвищого блага” і відповідної моральної поведінки, то шлях до неї прокладений через науку, “берегинею” якої “завжди повинна залишатися філософія” [5, 501]. Проте інтерес “практичного розуму”, тобто моральних цілей (добра), стоїть вище (мас

“першість”) від інтересу теоретичного, спекулятивного розуму, тобто інтересу наукового пізнання. Іншими словами, інтереси наукового пізнання мають служити практичним інтересам – добру, визначатися високими моральними цілями.

Акцентуючи увагу на людиновимірному змісті філософії І.Канта, не можна обійти, зазначає В.І.Шинкарук, його вплив на релігійну філософію, зокрема на *християнський екзистенціалізм* М.Бердяєва. У даному контексті важливу роль відіграла ідея *людини як “речі в собі”* і *людини як “явища”*. Як “річ у собі” людина є трансцендентною щодо законів природи, тому вільною. З точки зору М.Бердяєва, який розвиває останнє положення, свобода людини виявляється в її творчості, а творчість незалежна від наявності емпіричного буття, вона – продукт “трансцендентного суб’єкта”, боголюдини. Світ культури людини – результат “опредметнення людської творчості, і ніколи не навпаки” [2, 369]. У цьому – незаперечний доказ суспільного призначення розуму.

Філософські роздуми про людину В.І.Шинкарук міцно пов’язує з внутрішніми її смислами, дороговказом до яких є екзистенційне самовідчування. Зрозуміло, що це духовно-інтелектуальну побудову в її ірраціональному вимірі можна сприйняти лише як певну ідеальну конструкцію. Зазначимо, що всередині однієї і тієї ж епохи можуть виникнути різні екзистенційні самовідчуття. Наприклад, на фоні панівної установки на добробут здатна народитися тривожна інтуїція, і, навпаки, душевна заклопотаність і тривога можуть в “безумну епоху” знайти нотки вселенського заспокоєння, бажання не втратити мужність та оптимізм. Усе це дає певні підстави для систематики філософських знань з осягнення смислів буття людини. Очевидно, саме тому В.І.Шинкарук звертає увагу на М.Бердяєва, який не тільки намагається створити конкретний образ людини, а готовий зіставити його з її іншими образами, народженими в іншій традиції і таким чином побудувати систематику *персонологічного вчення*. У такому розумінні людина є істотою, котра творить лише тоді, коли вона є істотою вільною, такою, котра володіє творчою свободою.

Це – одне з найважливіших проблемних питань, котрі досліджує і розв’язує В.І.Шинкарук. Можливість людської свободи дана тільки через зверненість нашої свідомості до майбутнього, причому твореного нами самими, майбутнього як результату докладання

волі та цілепокладаючої діяльності. Саме завдяки практичному, діяльному, перетворюючому ставленню людини до світу і можлива її свобода, тобто власна “автономна” (за І.Кантом) свобода. Практичний розум і є моральний законодавець свободи. У зв’язку з чим В.І.Шинкарук, виходячи з кантівського розрізнення пізнавального і практичного ставлення людської свідомості до світу, робить висновок про встановлення “двох взаємопов’язаних інтенцій” людської свідомості – “інтенції” на *сущє* (основоположення розсудку) й “інтенції” на *майбутнє* (постулати практичного розуму), де, поряд зі знаннями, “найважливішу роль відіграють такі форми сприйняття майбутнього, як *віра, надія, ідеал, мудрість* тощо” [2, 358]. Важливо підкреслити, що *віра* в такому її розумінні зовсім не зводиться до релігійної віри, так само як і умоосязний світ, проєктований в майбутнє, – це аж ніяк не трансцендентний, надприродний світ релігійних уявлень.

Зазначимо, що реалізацію принципів моралі й духу В.І.Шинкарук пов’язував з постулатами *діяльної сили розуму і волі людини*. І хоча динаміка ринкового вибору, як здається, робить сьогодні пустими питання про наше спільне людське призначення, як і той факт, що суспільне визнання окремих особливих сторін нашого людського розмаїття здатне “приглушити” артикулювання фундаментальної людської спільності, проте вони можуть вказувати на те, як наполегливо динаміка культури в сучасній цивілізації має потребу в адекватному проголошенні *нового суспільного авторитету розуму*.

Зазначена динаміка наводить на думку, що на практиці розуму не має ніякої потреби претендувати на суспільний авторитет. Однак дослідження ролі і його значення в розвитку світу людського буття показує іншу картину. Розум – це здатність до мислення, до перетворення світу. Матеріальна культура, яка оточує нас, формує наше мислення у відповідності з людськими знаннями, які несуть її предмети. “Якщо ми, – зазначає В. І. Шинкарук, – засвоюємо мову і стаємо в процесі соціалізації мислячими істотами, то разом з мовою засвоюємо значення всіх оточуючих нас речей як речей людських потреб і людської діяльності. Тому людину формує не природа в її чистому, неолюдненому вигляді, а саме олюднена природа, світ культури” [2, 70]. В такому випадку авторитет розуму, як і раніше, є суспільною потребою, оскільки саме він визначає напрям і зміст прогресу людини.

Слід звернути увагу на акцент В.І.Шинкарука на зовсім іншій формі соціальної динаміки в його уявленні про духовно-культурне та науково-раціональне буття людини як принципове соціальне впорядкування людського існування взагалі, котре повною мірою втілює суспільний авторитет розуму. Філософ передбачав соціальну динаміку людського суспільства, яка чим далі, тим більше зумовлюється людиноцентричними визначеннями. “Переорієнтація філософсько-антропологічного розмислу з “родової всезагальності” Гегеля, – зазначає В.Г.Табачковський, – й молодомарксизму на “тотальність індивідуальної екзистенції” К’єркегора – таким є наступне слово В. Шинкарука в створеному ним напрямі людинознавства” [1, 14]. Людинознавства – як виявлення екзистенційних основ ества людини, котре тотожне її самості, трансцендентне її сутності. Для цього так важливо для людини бути мислячою, розумною, в чому й полягає наше покликання як вільних істот.

Екзистенційно-світоглядні основи людського буття, котрі яскраво висвітлені у філософських працях В.І.Шинкарука, дістали продовження у філософії людиноцентризму. Людиноцентризм – це актуалізація гуманістичних тенденцій у сучасну епоху, відхід від раціоналізованих прагматичних імперативів. Об’єктивна логіка розгортання сучасного соціально-політичного й культурного життя перетворює гуманізм у новий тип світогляду – *людиноцентризм*, який є продовженням розвитку ідей світоглядно-антропологічної київської школи філософії, створеної В.І.Шинкаруком. Людиноцентризм не лише продовжує засади цієї школи, але й оцінює її з погляду своєї загальнородової – метафілософської, світоглядної якості. У цьому полягають його смисл і призначення.

Література

1. *Табачковський В. Г.* Горизонти і вертикалі особистісно-філософських пошуків В.Шинкарука // *Шинкарук В. І.* Вибр. твори у 3-х т. – К., 2003. – Т.1.
2. *Шинкарук В. І.* Вибрані твори у 3 томах. – Т.1.
3. *Росси Ф. Дж.* Общеизвестный авторитет разума. Критика, изначальное зло и предназначения человека // *Вопр. философии.* – 2000. – № 7.
4. *Кант И.* Трактаты и письма. – М., 1980.
5. *Кант И.* Соч. В 6 т. – М., 1965. – Т. 4. – Ч. 2.

ДОМІНАНТИ ДУХОВНО-ПРАКТИЧНОГО СВІТУ МИСЛИТЕЛЯ

Філософ, за визначенням, – служитель мудрості. Але не кожний, хто присвятив своє життя справі Софійності, є її гідним достойником. Є “професійні філософи” за дипломом, а є – за покликанням. Саме таким був академік філософії В.І. Шинкарук. У ньому вдало поєднувалися всі “класичні ознаки” широкомасштабного мислителя – вміння не тільки бачити різноманітний світ людського буття, але й глибоко пройматися ним, відобразити його у своїй творчості. Не ідеалізуючи непересічну особистість Шинкарука-філософа, визначного фундатора Київської антрополого-гуманістичної філософської школи (адже насправді ніщо людське не було йому чуже), зазначимо, що протягом свого творчого життя він виразно уособлював здатність здійснювати глибоку рефлексію над світом філософської мудрості в його трансцендентному та суто земному вимірах.

“Філософія – це епоха, осягнута думкою”. Глибокий знавець філософської класики, в тому числі тієї, до якої належить автор зазначеного афоризму, В.І.Шинкарук у своїх творах переконливо й виразно демонстрував, як саме в обставинах реального соціального життя відбувається осмислення непростих подій, свідком і активним учасником яких він був. Один із визнаних українських просвітників, в найширшому і найкращому розумінні цього благородного поняття, В.І.Шинкарук вільно відчував себе і як теоретик, який осмислює царину ейдосів, світ “чистого розуму”, і як практично-діючий лицар “софійного знання”.

1. Теоретик “світоглядної свідомості”

Особливість філософського мислення В.І.Шинкарука полягала в загостреному відчутті тих інтенцій культури, які народжувалися самим поступом суспільного життя, еволюцією науки, її втіленням у технічний і техногенний простір людського буття. У передмові до “Критики практичного розуму” І.Кант, погоджуючись із зауваженням про те, що його моральний закон (який становить серцевину його філософії моралі) не є принципово новим, пояснював, що він лише пропонує *нову формулу моральності*. Новизна цієї “формули” полягає в тому, що сутність моральності, її витoki він убачає не в

життєвих обставинах практичного досвіду, а в апіорному почутті обов'язку (моральний закон), яке живе в серці кожної людини і є визначальною базовою підвалиною розумної діяльності. “Дві речі наповнюють душу завжди новим і дедалі сильнішим дивуванням і благоговінням, чим частіше і триваліше ми розмірковуємо про них, – це зоряне небо наді мною і моральний закон у мені” [1, 257]. При цьому Кант не відмовляє життєвому “моральному почуттю” в його “присутності” в моральності, але підкреслює його “вторинний характер” щодо розуму як визначальника морального закону.

Вміння запропонувати “нову формулу” філософського знання, методологічно акцентувати на нових смислових значеннях, дати інноваційну інтерпретацію “традиційних” знань, здійснити нове прочитання засадничих філософських положень – неодмінна ознака творчої, евристичної філософської думки. До одних із таких концептуально-акцентованих положень шинкаруківської філософії належить, зокрема, розроблена ним концепція “світоглядної свідомості”.

Світоглядна свідомість в авторському викладі являє собою складне духовне утворення, яке синтезує інтелектуальні та чуттєві здатності людини як суб'єкта світогляду – її розумові здібності, чуттєві сприйняття, вольові можливості. “Сплав почуттів та інтелекту у світоглядній свідомості надає їй особливої органічної цілісності, зілляності з внутрішнім світом і характером особистості з її “Я” і тим самим надає останньому дієвості, активності, вольової цілеспрямованості й ознаки самосвідомої орієнтації в світі. Цей бік світогляду рівною мірою важливий і для практичної, і для пізнавальної діяльності людини” [2, 103, 104].

У цьому глибокозмістовному визначенні наголошується, насамперед, на тому, що світоглядна свідомість є органічним поєднанням розумового та чуттєвого сприйняття світу. За своїми світоглядними переконаннями В.Шинкарук – раціоналіст. Але він – яскравий представник саме сучасного типу раціоналізму, який поєднує логічне, наукове, істинне пізнання світу з врахуванням ціннісно-цільових структур та програм *людської діяльності*. Авторитетний сучасний представник неорационалізму Стівен Тулмін зауважував, що раціоналізм в його новітньому розумінні – це такий “атрибут людських дій (діяльності) та ініціатив”, який ґрунтується не на логіці концептуальних систем, а на “людському розумінні”, що має історично змінюваний характер, спираючись на такі “гілки наукового знання

про людину і людське суспільство”, які забезпечують соціогуманітарні комплекси соціальної психології, культурології, історії тощо (“Людське розуміння”).

Наведена формула “світоглядної свідомості” характеризує “внутрішній світ” особистості, її “Я”, що реалізується у вольовій цілеспрямованій активності. З’ясування сутності особистісного “Я”, можливості її реалізації – наскрізна філософська проблема, що, як і більшість філософських проблем, характеризується амбівалентністю її трактування. Блискучий історик філософії, В.І.Шинкарук у своїх теоретичних розвідках приділяє особливу увагу тим мислителям, які, навіть кардинально розрізняючись за своїми світоглядно-антропологічними вподобаннями (це – представники фрейдизму, філософської антропології, філософії культури, феноменології, філософської герменевтики, екзистенціалізму), – прагнули з’ясувати насамперед глибинні мотиваційні механізми людської діяльності.

Свою постійну увагу Шинкарук, як засвідчують його тексти, приділяв, зокрема, Марксовому положенню про “сутнісні сили” людської особистості. За Марксом, “людські сутнісні сили” – це “суб’єктивні здібності”, “людяність почуттів”. Це, насамперед, такі почуття, які здатні забезпечити *людську насолоду*. До них належать не “лише п’ять зовнішніх відчуттів, але й так звані духовні почуття (воля, любов і т. д.)” [3, 121–124]. Принципово поділяючи цю думку, В.Шинкарук і В.Іванов пропонують більш розгорнуте визначення людських “сутнісних сил”: це – почуття, розум, воля, переживання, здібності, досвід тощо [4, 137]. Додамо, що така духовна категорія, як “любов”, присутня і в принциповій шинкаруківській світоглядноорієнтованій тріаді “віра – надія – любов”. Теоретичний посыл щодо “сутнісних сил” людини саме в такій інтерпретації набрав у творчості В.Шинкарука характеру антрополого-гуманістичного алгоритму всіх його концептуальних розмислів щодо свідомості та діяльності людини, до того ж у виразному екзистенціалістському аспекті, який він розробляв у напрямі “позитивного екзистенціалізму”, в дусі Ніколло Аббаньяно.

За твердженнями італійського мислителя, екзистенціальну філософію слід розуміти як учення про здатність людини до “самовизначення”, до невимушеного вибору “власного призначення”, дотримання якого надає людині життєвої стійкості, сприяє її “можливості бути” (Н.Аббаньяно. “Структура екзистенції”). Вибір

людини, який зміцнюється вірою в цінність того, що вибирається, залучає людину у відносини з іншими людьми, забезпечує “включення її у світ”. Цей “позитивно екзистенціальний” людський вибір здійснюється в обставинах свободи, суть якої полягає, зокрема, у здатності реалізувати себе лише в людському співтоваристві на основі солідарності, дружби, любові.

“Я – це я і мої обставини”, – зазначав Ортега-і-Гассет. А Ніколло Аббаньяно наголошував, що справжня особистість може сформуватися тільки у “справжньому суспільстві”. Ці думки імпонували фундатору київської школи людинознавства.

У праці “Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми”, яка є однією з програмних розвідок В.Шинкарука, проблема існування людини осмислюється ним панорамно. Виділимо лише два аспекти. Насамперед – понятійний. Суб’єкт екзистенціальної свідомості визначається не як окремих індивід, а як люди взагалі (людство), здатні переживати різні стани свого просторово-часового існування. “Екзистенція – це ми (я, ти, ми) в своєму бутті і небутті в минулому, бутті і небутті в теперішньому та бутті і небутті в майбутньому, у всіх буттях разом і в кожному зокрема, в трансценденціях... у вічне, позачасове” [5, 43–44]. По-друге, діяльнісний – творчий.

Проблема людського існування осмислювалася Шинкаруком в аспекті творчого активізму людини, її здатності не просто збагнути своє місце в світі, або пристосуватися до нього, але й вдосконалити його. Теза про земне “призначення” людини, в тому числі у її господарській діяльності, – одна з помітних у соціальній філософії софіологічного спрямування. Людина як медіатор космогенічної софійності, писав російський філософ С.Булгаков, виступає як носій софійності у своїй господарчій роботі. В здійсненні її, зазначає філософ, виявляється “людиноподібність природи”, яка “пізнає і знаходить себе в людині”. У свою чергу людина як деміург “підносить природу” до “райського стану”, повертає їй “потенційну красу”, забезпечує благоустрій навколишнього. Втім, думка Булгакова щодо здатності людини “перерозподіляти порядок природи” і за його часів сприймалася критично. Тим більше практика сучасного природокористування аж ніяк не заслуговує її визнання як прояву “четвертого лица Софійності”. Але серед основних форм освоєння світу людиною – матеріально-практичного, духовно-практичного і теоретичного – саме духовно-практичне найбільшою мірою відпо-

відає розумному, і в цьому плані – софійному, до неї ставленню. Чому? Духовно-практичне ставлення до світу є вираженням глибинної сутності людини – моральної, що якісно виражає статус її, людини, в живій природі. За Кантом, у змістових “наповнювачів” людської свідомості виділяються два осьових вектори – космос (зоряне небо) і духовний (моральний) світ людини, її свідомість. “Я бачу їх перед собою і безпосередньо пов’язую їх зі свідомістю свого існування” [1, 257]. Але ця свідомість не задовольняється рефлексією над цими феноменами. На відміну від Аристотеля, який вважав спостереження головною функцією пізнання, Кант та його послідовники наголошують на важливості діяльнісного ставлення до дійсності. “Мудрість більше полягає у *способі діяльності*, ніж у знанні...” [1, 70].

2. “Діяльнісний вектор людського буття”

Положення про діялісну природу людини так імпонувало Шинкаруку, що він, оцінюючи класиків філософської думки, неодноразово вирізняв саме цей мотив: “світ не задовольняє людину і вона хоче перетворити її”, “людина не тільки відображає навколишній світ, але й створює його”. “...Світогляд є способом “освоєння” світу. І не тільки в тому значенні, що воно дає знання світу, його розуміння і горизонт його бачення, але й у тому, що у світогляді світ постає в його опосередкованості практичною і духовною діяльністю людини, у його *перетвореному* вигляді” [6, 18]. Практичне перетворення світу завдяки діялісному активізму людини – серцевина шинкаруківської світоглядної концепції. Адже світогляд – це така організація свідомості, яка виконує функцію *духовно-практичного устрою і переустрою всього світопорядку*, визначення глибинних цілей і смислу людського існування. З принципом діяльності внутрішньо пов’язаний принцип самої буттєвості людини. У певному розумінні вони тотожні. “Адже людина за своєю суттю є діялісною істотою і самодіялісність є її власним людським буттям” [7, 58].

Але ця перетворювальна діялісність має здійснюватися за кумулятивним законом єдності розуму, культури, краси і моральності. Соціальна ефективність суспільної та індивідуальної життєдіяльності вимірюється, насамперед, не кількісними, а якісними показниками. Адже поняття “діялісність” охоплює найістотніше в людині – її свободу. Свобода та гідність окремої особистості – свого роду індикатори і елементи людської сутності (Ю.Габермас). Свобода – це

“здатність робити власний вільний вибір серед різних і альтернативних можливостей, що містяться в обставинах діяльності, – лише тих, які відповідають її потребам, реалізуючи їх, *створюючи свій людський світ*, оновлюючи і збагачуючи його предметами й цінностями, безпосередньо не даними в природі, – культурою” [7, 54].

3. Моральність як осердя “світу людини”

Людина – це *світ людини* в усьому багатстві його складових. Універсальне поняття “світ” охоплює різні, конкретні світи: світ космосу, природи, суспільний світ (державна, громадянське суспільство, виробництво), світ культури і духовності, моральний світ добра і аморальний світ зла, естетичний світ прекрасного та його антипод – світ огидливого, світ родин і етносів, інтимний світ людини і сферу міжлюдських стосунків. Усе це різні простори буття індивіда – “світ людини”, який також перебуває в полі її діяльного впливу. “Якщо людина – це світ людини, потрібне формування світоглядного настановлення на *діяльне* оволодіння всім світом людської культури, на активне включення в світ суспільних відносин, їх *вдосконалення і збагачення*” [6, 326].

Цілісність людини, її всебічність полягає в тому, що вона, людина, має усвідомлювати свою універсальність, бути здатною цивілізовано, культурно відчувати і поводитися в усіх “світах” свого буття. Ця теза не тільки є однією з відправних у теоретичному доробку академіка В.Шинкарука. Вона стала його власним життєвим кредо. Світ людини – це не тільки наявні, але й можливі світи. Улюблений “харківський Сократ” Шинкарука Г.С.Сковорода вважав, що справжня цінність – це час безпосереднього людського життя. “Не наше то уже, что прошло мимо нас. Не наше то, что породит будущая пора. Дневний день только наш...” В.Шинкарук інакше оцінює обшири людського буття. Особливість світоглядної свідомості полягає в тому, що вона виявляє універсальну здатність сприймати і переживати уявне як дійсне, минуле і майбутнє [7, 28]. Така здатність розширює горизонт людської самосвідомості, виводить людину на розуміння відмінності між власним реальним існуванням, яке існує лише “тепер” і “ось тут”, і усвідомленням своєї “присутності в світі”, яке простягається і в минуле, і в майбутнє.

Головна особливість “людського світу” полягає також у тому, що він є, насамперед, простором її морального буття. Його смисловим еквівалентом є категорія “благо”, найзагальніше поняття, яке

акумулює змістове розуміння всієї сукупності позитивних цінностей. На думку Канта, практичне “використання” розуму є не що інше, як свідоме додержання вимог найвищого блага. Розуміння цього “є вчення мудрості”, тобто “філософія в тому значенні, в якому це слово розуміли древні”. Було б доброю справою залишити цьому слову “благо” його старе значення, зазначає філософ. Справа розуму – не тільки визначити наукове значення блага, але й спрямувати людську поведінку на його досягнення.

Поняття “благо” є засадничим для визначення добра і зла, які є “єдині об’єкти практичного розуму” [1, 171]. Воно також зумовлює необхідність “належного” вибору. Визначення у відповідності зі зробленим вибором світоглядної та поведінкової орієнтації зумовлює спрямованість вольових зусиль: вибір завжди демонструє свій білатеральний характер, може бути добрим, якщо відповідає вимогам “категоричного імперативу”, або злим, якщо спирається на егоїстичні почуття (себелюбність). Головною умовою здійснення вибору саме як морального є усвідомлення *особистістю відповідальності* за свої вчинки. “Вчинок у його цілісності більше ніж раціональний. Він – відповідальний”, – підкреслює М.Бахтін (“До філософії вчинку”).

Відповідальність як духовно-моральнісна якість – зворотний бік практичного розуму людини як суб’єкта світовідношення. Мірою того, як людство перетворюється на чинник “геокозмічної сили” (В.Вернадський), відповідальність набуває статусу домінуючої доброчинності, співмірної свободі. Проблематика людських цінностей – свобода, обов’язок, благо, добро і зло, відповідальність – рефреном звучить в аксіологічно забарвленій філософії Володимира Шинкарука. Аналізуючи цю проблематику і пропонуючи власні уявлення про її розв’язання, лідер Київської світоглядно-антропологічної школи прагне узгодити “суворі реалії” людського життя, потреби діяльнісного, практичного ставлення до світу з високими ідеальними символами. “...Людина належить не тільки до буття предметності, а й до світу символів, знаків між посеїбичним та потойбічністю”, що крокує у неосяжність, зазначає С.Кримський [8, 21].

Світ людини у шинкаруківському баченні – це ареал буття особистості, свідомість якої визначається розумними світоглядними парадигмами та духовними символами, а діяльність здійснюється у відповідності із найвищими законами культури, насамперед – моральними. “Моральний закон святий, – зазначає Кант. – Людина

насправді не така вже свята, але людина в його особі має бути для неї святим". Людина і тільки вона завдяки автономії своєї свободи – суб'єкт морального закону. І знов доречно порівняти. Кант убачав найвищу цінність “достоїнства обов'язку” в тому, що воно “не має жодного стосунку до насолоди життям”. Володимир Шинкарук, мислитель, який відзначався рідкісним відчуттям сили ідеального, філософ, улюбленою софійною тріадою якого були “віра, надія, любов”, інакше розуміє “найвище достоїнство” людини. Воно, на його думку, – в активному і зацікавленому ставленні до життя, у творчій діяльності, яка має здійснюватися не тільки за вимогами розуму, науки, але й за законами краси, благородства, совісті й справедливості, у тому числі за законами земної, практичної мудрості. Треба, щоб саме такі “діяльнісні якості” стали особистісною сутністю індивіда, щоб людина не тільки усвідомлювала, але й переживала свою діяльнісну напругу... як справжню насолоду. Саме така багатогранна діяльність, діяльність як “насолода”, самоздійснення як невимушена гра інтелектуальних і фізичних сил, творча праця, благодійний результат якої втілений не тільки в книгах, але й у численних учнях і послідовниках, є сутністю духовно-практичного світу фундатора Київської філософської гуманістичної школи – непересічної особистості і мудрої людини.

Література

1. Кант И. Критика практического разума. – СПб., 1995.
2. Шинкарук В.И. Духовная культура – человек – искусство // Искусство в мире духовной культуры. – К., 1988.
3. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч. – Т. 42. – М., 1974.
4. Шинкарук В.И., Иванов В.П. Актуальные проблемы исследования мировоззренческих функций диалектического материализма // Шинкарук В.И. Вибрані твори у трьох томах. – Т. 3. Ч.1. – К., 2004.
5. Шинкарук В.И. Методологічні засади філософських учень про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – К., 2006.
6. Человек и мир человека. – К., 1977.
7. Шинкарук В. Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1996.
8. Кримський С. Під сигнатурою Софії. – К., 2008.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ І ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Філософська антропологія як дисципліна важко приживається на пострадянських теренах. Ніхто, зрештою, не заперечує проти існування такої дисципліни, навіть деінде створюються спеціальні навчальні та наукові підрозділи, але її статус лишається невизначеним, дифузним і розпливчастим. Головне, що ніяких дискусій щодо цього як не було, так і немає. Водночас в європейській філософії поява і утвердження нової дисципліни наприкінці 20-х років минулого століття викликали запеклі дискусії й суперечки. Авторитетні неокантіанці Г.Ріккерт і Е.Кассіре́р визнали дисциплінарний статус філософської антропології і навіть писали в цьому жанрі [1], тимчасом як ні сам Гуссерль [2], ні його прибічники у феноменології, як і фундатор онтології М.Гайдеггер [3], нової дисципліни не визнавали.

Філософська антропологія пройшла довгий шлях подолання скептицизму та роздвоєності щодо її визнання. З одного боку, у філософії Нового часу завжди існував умовно виокремлений ареал узагальнених, сфокусованих уявлень про сутність, природу існування людини, для позначення якого застосовується термін “антропологія”, а з другого – весь цей конгломерат уявлень мав місце на “задньому дворі”, його не вважали повновартісною наукою. Навіть для Канта, котрий високо поцінував антропологічні штудії, антропологія, яка відповідала на питання “Що є людина?”, не досягала того теоретичного рівня, на якому її можна сприймати як трансцендентально-філософську дисципліну, хоча всі інші, що відповідають на питання “Що я можу знати? Що я повинен чинити? На що я можу сподіватись?”, перебували в статусі трансценденталістських доктрин. Всі зазначані питання концентруються в одному – “Що є людина?”, а отже, антропологія, де всі вони підсумовуються, лишається виключеною. Вона і далі перебувала де-факто в статусі “улюбленої покоївки” в спільноті філософських знань.

Інерція такого ставлення збереглась і в ХІХ столітті, але знову-таки, подібно до Канта, її розглядали не в ролі окремішньої дисципліни, а в значенні певної позиції в погляді на наявні у філософії

проблеми. Типовою є в цьому ракурсі концепція Якоба Фріза, викладена в книзі “Нова, або антропологічна критика розуму” в трьох томах (1828 – 31pp.). Те саме стосується поглядів Фіхте, Лотце, Ніцше, Дільтея чи навіть Фейєрбаха, який обстоював точку зору “антропологічного матеріалізму”. Саме до цієї позиції примикав і молодий Маркс, працю якого “Рукописи 1844 року” вважають однією з класичних за викладом філософської антропології поряд з творами Канта і Фейєрбаха. Для Маркса філософія антропологічного матеріалізму асоціюється як позиція всього модернового матеріалізму, а отже – як хиткість і антропологічної позиції у філософії загалом, мовляв, вона відповідає відчуженому становищу людини в буржуазному суспільстві, а отже, всяка антропологічна філософія концептуалізує в ідеологічному вигляді атомізацію індивідів, завдяки чому вони постають самодостатніми істотами, щоб бути предметом якогось антропологічного знання. Антропологічна позиція, а отже, і всяка можлива антропологічна концепція, – це шкідлива ідеологічна ілюзія буржуазної свідомості, якій не має місця в “революційно-критичному” світогляді. Філософія у традиційному розумінні, частиною якої були й антропологічні погляди, зникне, самоліквідується в процесі критики, що поєднуватиметься з самоліквідацією пролетаріату. У новому світогляді залишаться критично опрацьована діалектика (з елементами теорії пізнання) та логіка, провідну роль тут відіграє теорія історичного матеріалізму.

Означене Марксом у вигляді зауважень критично-негативне ставлення до можливої антропологічної філософії загалом зберегло свою силу як у радянському “діамат-істматівському” варіанті, так і в поглядах західного марксизму. Теоретики Франкфуртської школи, що претендували на лідерство в критичному осмисленні Маркса і позиціонували свої погляди як гранично критичну філософію, не приховували своїх негативних оцінок не тільки доробку Шелера і його послідовників у справі дисциплінарного оформлення філософської антропології, але й можливої філософсько-антропологічної позиції як такої, як це було також у Маркса. “Зауваження до філософської антропології”, написані Горкгаймером в 30-ті роки минулого століття, вважаються класичною працею саме з курсу філософської антропології, хоча всі зауваження висловлено в негативній тональності. “Хто переслідує, той слідує”: в своїх критичних пасажах на адресу філософсько-антропологічних, онтологічних

доктрин, намагаючись бути альтернативою до омертвілого, догматичного радянського марксизму, підкреслюючи контраверсійність і суперечливість навіть таких авторитетів, як Маркс і Фрейд, ця лінія філософування реально практикує жанр філософської антропології.

Дехто, зокрема У.Зонеман, називає це “негативною антропологією” [4], подібною до “негативної діалектики” Адорно. У своїй онтології, коментуючи особливості цього явища в західному марксизмі, він розглядає його на тлі трансформації філософської антропології загалом. Один із дослідників все це кваліфікує як “діалектичну антропологію”, маючи на увазі концепції Блоха, Маркузе, Косика як найбільш яскравих представників зазначеної тенденції [5, 157–201].

Звичайно, Маркс не міг обійтись у своїй доктрині історичного матеріалізму без припущення певних засад антропологічного порядку, виходячи з того, що людина, як жива чуттєва істота, мусить задовольняти свої потреби в їжі, житті, спілкуванні, продукуючи, на відміну від тварин, свою життєдіяльність, формуючи в такий спосіб своє життєве предметне середовище, а зрештою і світ, який наповнюється історично мінливими і водночас відносно сталими інституціоналізованими відносинами. Коли мова заходить про працю (бо саме вона є основоположним рушієм історичного процесу), то її визначення містить у Маркса також явні антропологічні коннотації: адже це є здійснюваний і скерований людиною процес обміну речовинами і енергією з природою. Виглядає цікавою та обставина, що, за поглядом Маркса, викладеним у “Рукописах 1844 року”, предметне середовище конституюється і відповідно формується не тільки завдяки активній дії людини на нього, яка реалізує в праці своє цілепокладання. У процесі праці, в цьому своєрідному медіаторі (посереднику) між людиною і природою, має місце також менш помітний, але від цього не менш значущий момент – людина як тілесна жива істота зазнає страждань, бо постійно відчуває залежність від природного середовища, яка виявляється у відчуттях голоду, спраги та ін. Отже, це середовище предметно заявляє про себе, предметно означає себе у відповідних відчуттях. Маркс слідом за Фейєрбахом дуже тонко схарактеризував ту складову в “досвіді життєдіяльності”, яка виступає конституентом предметної дії, будучи прихованою самою дією. Цей своєрідний “феноменологічний кут зору” молодого Маркса згодом було втрачено. Філософсько-антропологічні нюанси феномено-

логічного порядку соціальна доктрина марксизму підім'яла під себе: для неї актуальною була діалектика продуктивних сил і виробничих відносин, в яких вирішуються світові проблеми людства. Тому філософсько-антропологічні викладки, зроблені спочатку, постають неспівмірними, дріб'язковими. Історія та соціальність, провідні в "онтології суспільного буття", якщо скористатись термінологією Д.Лукача, маргіналізували, витіснили філософсько-антропологічну проблематику.

У доктрині історичного матеріалізму, яка мала в марксизмі воістину онтологічний статус, – і тут з Лукачем можна погодитись, – людська життєдіяльність була втиснута у виробничі відносини, а люди розглядались як складова виробництва, як агенти і носії певних класових відносин та інтересів, а їхня свідомість фігурувала як класово мотивована і як така, що нічого іншого суттєвого в собі не містить. Марксистська доктрина стала заручником створеного нею образу бачення життєдіяльності в межах певних системних утворень, хворіла на своєрідний "аутизм" (термін Зонемана). Історія не може перекреслити того шару в людській життєдіяльності, де люди живуть історією, коли історичної значущості набувають переживання тих ситуацій, в яких вони опиняються, де саме по собі вітальне бажання не втратити себе, свою "самість", намагання утриматися (підтримати себе) актуалізує для нас історію. Адже історія – це не лише те, що поза нами відбувається, бо все, що відбувається "там" (поза нами і без нас), суголосно з тим, що відбувається з нами, що ми переживаємо, опиняючись у скрутних, а то й просто граничних ситуаціях. Історією доводиться жити (переживати, розуміти), ми до цього спонукаємось, мотивуємось, самоафектуємось. Чулисть і "слух" до того, що навколо відбувається, ідуть "зсерєдини" життєдіяльності людини. Минуле актуалізується вже самим фактом самоідентифікації особи, для якої не байдужі обставини її сімейного, етнічного або соціального походження чи, зрештою, моменти власної біографії. Все це становить фактичність, з чим індивіду доводиться співвідносити себе, коли він намагається уникнути якихось обставин чи, навпаки, підкреслювати якісь інші, витворюючи уявлення про себе. Але позбутись минулого неможливо. Не менш актуальним є присутність майбутнього, яке співзвучне відчуттю, переживанню наших можливостей і спроможностей. Отже, історія присутня в людській життєдіяльності не

тільки фактом домінування певних соціальних відносин, що мають місце тут і тепер, але й завдяки тому, що люди як мислячі істоти співвідносять себе з минулим і майбутнім, з фактичністю і необоротністю одного, і з проєктивністю іншого.

Філософія західного марксизму відчула згубність соціологічного редуccionізму, наслідком якого була втрата філософсько-антропологічної проблематики. Не випадково Маркузе ще на початку 30-х років намагався по-іншому, в ширшому антропологічному контексті розглядати феномен праці, вбачаючи в ньому, як елемент життєдіяльності, наявність своєрідного “енергетичного” (“еротичного”), креативного начала, сповненого інтенції самореалізації. Саме перевантаженість праці “додатковою репресивністю” пригнічує індивіда в структурі соціальних відносин, вихолощує працю до абстрактних значень, перетворюючи її у відчужену реальність, позбавляючи людину всякого задоволення.

Так теми життєдіяльності, діяльності, праці постають у західному марксизмі проблематикою філософсько-антропологічної рефлексії. Маркузе, Косик, Петрович, Враницький – це лише окремі імена представників західного марксизму, які, по суті врозріз вихідним настановам марксизму (і неомарксизму також), розвивають жанр філософсько-антропологічних досліджень. В унісон з ними аналогічне явище спостерігається в Радянському Союзі. Починаючи з 60-х років, з часу “хрущовської відлиги”, всупереч догматичному вченню про “теорію відображення” активно підноситься і розробляється проблематика людської діяльності, яка по суті становить ядро філософської антропології і задає контури. Але її так і не визнали номінально. Терміна “філософська антропологія” уникали, його замовчували. Послугуючись двозначністю його вживання, філософську антропологію пов’язували виключно із одноіменним напрямом (течією) в європейській філософії 20 – 60-х років ХХ століття, не помічаючи її як дисципліни, що узаконила свій дисциплінарний статус між теоретичною і практичною філософією. Номінальне невизнання позначалось і на ущербності та неповноті філософсько-антропологічних штудій. До якої онтології прив’язати діяльнісну проблематику? До матеріалістичної доктрини форм руху матерії? Віртуальним онтологічним концептом виступала так звана діалектична логіка. Згадаймо “діяльність як принцип діалектичної логіки” у Г.Батіщева. В марксистській псевдоонтології було

відсутнє місце для поняття буття. Адже єдність світу, як вважав Енгельс, полягає не в бутті, а в матеріальності. Нарешті, в марксистській антропології з'являється бажаний онтологічний корелят, щодо якого антропологічні конструкції набувають сенсу, – поняття світу. Зробив почин у цій справі і філософ Рубінштейн темою “Людина і світ людини”. Згодом цю ідею підхопили і розвинули київські філософи, зокрема школа, очолювана Шинкаруком [6].

Якщо для західної традиції це не було новиною, бо вона почала активно оперувати поняттям світу ще з початку 20-х років з явним феноменологічним ухилом, то київські філософи реконструювали гегелівсько-марксистську концепцію світу, яка акцентувала увагу на тому, що світ являє собою царину спредметнювання та розпредметнювання діяльності. Світ сповнений історично успадкованих форм діяльності, а отже містить у собі, з одного боку, ознаки субстанції, а з іншого – ознаки суб'єкта. Світ людини узагальнювався до значень суспільної практики. У такому вигляді діяльнісна проблематика втрачала антропологічне спрямування і набувала суто онтологічних визначень, ставала онтологічним конструктом квазігегелівського стибу. Місце поняття духу тут заступає уявлення про світ. Замість “досвіду свідомості”, на що орієнтується Гегель, виходить досвід діяльності, який властивий світу історично рухливої практики. В онтологічному контексті світ і здійснюваний у ньому досвід, і практика, і діяльність загалом мисляться як самодостатні явища. Працю В. Іванова з онтологічного вписування діяльнісного феномена в структуру світу і його досвіду можна вважати одним із оригінальних теоретичних надбань філософів київської групи [7].

До речі, орієнтація діяльнісної (антропологічної) проблематики на гегелівську схему духу, за якою аналогом останнього і було поняття світу, дістала відображення у впровадженні концепту “світогляд”. Знову-таки, якщо у Гегеля досвід духу відкладається, оформляється у відповідні “гештальти духу”, то в межах запропонованої структури “людина – світ” схожу функцію виконують історичні типи світогляду: міфологічний, релігійний і науковий (комуністичний). Запропонована тріада світоглядів нагадує не тільки Гегеля, але й Конта водночас. Зазначена схема розрахована на “онтологічні засади” історичного матеріалізму. Філософи, прихильники діяльнісного підходу, розраховували на те, що запро-

вадженням поняття світу вони суттєво модифікують діалектичний матеріалізм і перекидають місток до історичного матеріалізму, ліквідуючи штучний розрив між ними, повертаючись до аутентичної єдиної теорії.

З погляду такого спекулятивного повороту, діяльнісна (антропологічна) проблематика виходила в очах її розробників на соціально-практичні засади розуміння умов перетворення світу. Але по суті антропологічна проблематика увібрала в себе непомірну дозу апологетичної онтологізації і потрапляла в капкан догматичної доктрини, де домінують уявлення про закономірну приреченість людства оновлювати світ в комуністичній перспективі. До цієї схеми прив'язувалась етична доктрина, яка, подібно до концепцій Канта і Фіхте, схилялась до оперування ідеалами. “Комуністичний світогляд” взагалі апелював не стільки до актуальності сьогодення, скільки до проектів майбутнього суспільства. Фактуальність виявлялась скоріше в “сухому залишку”: завдяки орієнтації на онтологію історичного матеріалізму з метою збагачення і облагороджування антропологічна концепція радянського марксизму зрештою “зависала”, не маючи перспектив методологічного застосування. Апологічна спрямованість зазначеної онтології не могла не обмежувати діяльнісну концепцію, так би мовити, за визначенням. Прив'язаність предметно і концептуально обмеженої антропологічної концепції до онтології “істмату” вже “апріорі” знімає питання про взаємостосунки антропології з практичною філософією: онтологія зливається з антропологією і практичною філософією, бо вона є “все”, одна і єдина.

Цікаво, що марксистський “панонтологізм”, за яким все зосереджено на онтології суспільного буття, чимось перегукується із амбіційністю онтології Гайдеггера. Для останнього втрачає сенс поділ на практичну і теоретичну філософію, а тому і теорія пізнання, і етика не мають підстав для самостійного існування: їх проблематика відображає різні моменти спільної для них онтології. Те саме стосується філософської антропології: адже де можна бути адекватно висвітленою тема людського буття, як не в онтології? Гайдеггерівська версія онтології на зразок марксистської теж потерпала від вірусу апологетизму, бо апелювала також до фаталізму, але не у вигляді невідворотних законів суспільного буття, а в значенні фатальної історичної долі.

Домінування онтологічних конструкцій над філософсько-антропологічними концепціями спостерігається також і в західному марксизмі. Але онтологічні презумпції в межах антропологічної рефлексії мають інше навантаження. Ця філософія позбулась істерицистських догм, не прив'язувалась до “всезагальних законів історичного розвитку”, до їх провіденціалізму і фаталізму. В ній, як наслідок, не було того елемента апологетичності (та ідеологічності), що започатково обмежував концептуальні можливості філософсько-антропологічного жанру. Тематично багато чого перегукується з філософуванням колег по той бік “залізної завіси” – інтерес до дії, праці, креативності і, зрештою, до “принципу надії” (Блох). Але тут домінує інше налаштування: буття людини здійснюється не завдяки тому, що вона покладається на наявні інститути, долучається до них, а навпаки, – завдяки тому, що лише активним досвідом їх забезпечення (“негації”), дистанціювання, креативного ставлення до них можна спонтанно задавати “ауру” (простір, світ) аутентичного існування. Жодна іституція, жодна структура не забезпечує досягнення жодної точки емансипації, бо вона невіддільна від стану критичної рефлексії щодо того, що може людину узалежнювати: від політичних і економічних структур аж до понять, ідей, вартостей. Буття людини постійно перебуває на розриві між інструментальним і емансипативним інтересами. Подібно до того, як християнська доктрина вбачала призначення людини у виборі між добром і злом (а отже, досвідом постійного вибору кожен індивід формував себе як певну особистість), критична антропологія підкреслює значущість вибору між інструментальною і емансипативною орієнтаціями людини як істоти розумної. Заради емансипації доцільні утопія і надія, якими варто перейматись, щоб не загрузнути в болоті конформізму, споживацтва і безликості.

Отже, життєдіяльність людини мислиться в тій версії, яку пропонували Горкгаймер, Адорно, Блох, в топосі розриву інтересів, що для людини як істоти розумної обертається постійним викликом. В критичній онтології а la Адорно дуже відчутне перегукування з Ніцше. Здатність до заперечення мислиться скоріше як спроможність до самоперевершення, самоподолання, коли досягнене самоперевершення стає самозростаючою, самодостатньою потугою (Macht) в мотиваціях індивіда. В такий спосіб індивід набуває вміння протистояти, бути самим собою, зберігати і підтримувати свою

самість. Образ спонукальної і водночас спонтанної сили негативності, якою мотивується і живе критична особистість, що здатна відповідати на виклик ситуацій, походить з ніцшеанської формули “влада заради влади”. В антропологічних сюжетах лівої західної філософії відчутний ще один мотив фрейдистського походження. Не дарма цей симбіоз інколи називають фрейдомарксизмом, що найбільшою мірою виявляється в антропологічних концепціях Фромма і Маркузе.

Те, що людина як носій соціальної дії охоплена і пройнята, по суті, неусвідомлюваними інтересами різного порядку, – це ідея Маркса, яка була трансформована антропологією неомарксизму. На жаль, при цьому східний, радянський, марксизм програв: він боявся і, через ідеологічні заборони, обходив святая святих – тему інтересів. А це означало, що поняття соціальної дії не перебувало в епіцентрі антропологічної проблематики. Доводилось обмежуватись темами діяльності, активності, творчості, не прив'язуючи їх до інтересу. Ситуацію сучасної людини не можна достатнім чином охарактеризувати, обминаючи тематику інтересу. Цим самим обмежувались можливості проникнення антропологічної рефлексії в зону соціальних досліджень. Якщо в працях Горкгаймера або Адорно проблематика інтересів обігрувалась в спекулятивно-риторичній тональності, а протистояння інструментального розуму і буржуазно-споживацького інтересу, з одного боку, і емансипативного устремління, з іншого, набирає гностично-маніхейського забарвлення, то Габермас, як філософський антрополог і соціальний мислитель, водночас ставить питання про взаємодію різного типу інтересів у структурі соціальної дії. Особлива роль у збалансуванні, гармонізації різноспрямованих інтересів відводиться ним комунікативному інтересу, завдяки якому утримується в розумних межах інтерес до оволодіння дійсністю як предметним суцям (інструментальна, стратегічна дія) і підтримується емансипативний інтерес особистості до можливої незаангажованості, самостійності в судженнях і вчинках. Габермаса ми звикли вважати здебільшого як оригінального соціального теоретика, але не варто забувати, що він значною мірою визначав сучасні засади філософської антропології. Достатньо згадати одну з ключових його праць кінця 60-х років – “Пізнання та інтерес”, яка викликала не менший резонанс, аніж його фундаментальна версія теорії комунікативної дії [8].

Ідея, що в царині соціальної практики досягається цілісне поєднання різного типу інтересів, транспонується з філософсько-антропологічної рефлексії в соціальне дослідження. Постаючи в антропологічній іпостасі, тема інтересів дістає відгомін уже в практичній філософії.

Як бачимо, філософія західного марксизму в розвитку філософсько-антропологічної проблематики мала явні переваги перед східноєвропейським, радянським марксизмом, який вимушений був обмежитись позиціями абстрактно-декларативного гуманізму щодо можливостей її конкретизації та розвитку. Хоча, звичайно, Габермаса важко назвати навіть “неомарксистом”, подібно до його попередників. Бо навіть в намаганні виявити напругу між різного роду інтересами в мисленні та дії, що має місце в кожній персоні, і зрештою з’ясувати умови, за яких ці інтереси можна буде збалансувати і гармонізувати, знайти для них “золоту середину” їх сходження, вгадується і проступає аристотелівська інтенція філософування. Зазначений мислитель в даному пункті, скоріше, “неаристотелік”, аніж “неомарксист”.

Тему інтересів, що, здавалося б, козирну для марксизму ідею, самим же доктринерським марксизмом редуковано до економічного, матеріального інтересу, зосереджено в “істматі” і прив’язано до схем пояснення виробничих відносин, класових суперечностей та ін. У такий спосіб марксистська філософія збіднювала і неймовірно спрощувала розуміння антропологічних засад мотивації людської дії. Як бути з мотиваціями, що їх описував Фрейд, які не менш “енергетичні” в спонукаючій силі, аніж економічні, і такою самою мірою дотичні до тілесності і чуттєвості? Відповідь, яка напрошувалась сама собою, – доповнити Маркса Фрейдом, і як наслідок – фрейдомарксистська антропологія. Це, зрештою, дещо розширювало пояснювальну базу практичної філософії. Тема інтересів – один із тих філософсько-антропологічних форпостів, завдяки яким обстоюються певні принципи (начала) розуміння та аналізу відповідного роду явищ практичного життя.

Саме тема інтересів дала змогу Габермасу пов’язати в єдине ціле філософську антропологію з соціальною теорією. Філософ вважав за доцільне розмежувати різні за спрямуванням інтереси. Інтерес до навколишнього середовища і до природи, зокрема задля підтримки життєдіяльності, задоволення потреб, що виражається в

розвитку знаряддевої (інструментальної) діяльності, перетворенні дійсності в опредметнену дійсність, не редукується до “матеріального інтересу” як такого, як це мало місце в антропологічних і соціальних викладках Маркса. Матеріальний, або економічний, інтерес реалізується в праці. Габермасу вдалося показати, що наука і техніка не просто використовуються заради матеріального інтересу, перебувають під його впливом. Але що робить матеріальний інтерес такою самодостатньою потугою? Мабуть, був сенс запровадити поняття “інструментальний інтерес”, яке підкреслювало особливого роду спонукання до дії, коли в бажання до задоволення потреб додається мотивація іншого порядку, яка диктується намаганням досягти володіння над сущим (таким сущим поряд з природою виступають інші люди та інститути, зокрема влада). Це – зона інтересу, до панування над кимось або чимось, а отже, бажання до володіння капіталом, як і владою, постають явищами одного порядку. Предмет інтересу є “уречевленим”, бо набуває значень речі, якою володіють і розпоряджаються. Опредметнюючи природу у вигляді фактів, пояснюючи їх за допомогою гіпотез, концепцій і теорій, наука теж керується такого ж роду інтересом, бо для неї є вартісним володіти сущим як предметом у поняттях, принаймні в сучасних умовах, наука теж керується інтересом до заволодіння сущим.

Сама постановка питання про інтерес саме в такому аспекті давала можливість розвивати різноманітні сюжети. Габермас, зокрема, цікаво розвивав тему науки і техніки як ідеології, тоді як інші представники Франкфуртської школи акцентували на тому, що ідеологізована в сучасному споживацькому суспільстві гіпертрофія інструментального інтересу тягне за собою появу прихованих моделей тоталітаризму. З такою позицією перегукується і осмислення феномена влади у Фуко, у якого відповідні соціологічні роздуми нашаровуються на ніцшеанські антропологічні ідеї потягу до влади як первинної мотиваційної потуги в людській природі. Хто володіє ресурсом суспільного визнання, той може мати успіх в боротьбі за владу. Це – антропологічна позиція Гоннета, представника сучасної хвилі франкфуртців: в ній поєднуються погляди Гегеля, Ніцше, Фуко, Адорно.

Необхідність того, щоб інтерес був визнаним у просторі громадського загалу, – це та тема, яка набувала актуальності і розголосу у філософсько-антропологічній доктрині Арндт. Політика окреслює

той простір, у якому точиться боротьба за визнання, де через горнило публічного визнання конститууються політичні інтереси, а отже вирішується справа влади. Тема інтересу в такий спосіб “накручується” на політологічні сюжети.

Як бачимо, філософсько-антропологічна рефлексія поняття інтересу спричиняє зрушення в розумінні вихідних концептуальних засад політології і соціології. Означена Арендт царина публічної політичної дії, з властивою їй спонтанністю, у Габермаса набуває визначень комунікативної дії. Для нас важлива сама тенденція руху філософсько-антропологічної думки в напрямі змикання з дисциплінарним колом практичної філософії. Ті дисципліни, в які методологічно і онтологічно проникає філософська антропологія, не стають філософськими, вони зберігають свій самостійний статус.

Філософська антропологія з самого початку свого оформлення як окремішньої дисципліни показувала свою пов'язаність із соціальними, прикладними науками. Це виявилось, зокрема, і в тому, що саме фундатори філософської антропології (Шелер, Гілеснер, Гелен) були водночас знаковими постатями в історії соціології. За цим поєднанням інтересів проглядається також інша тенденція. Класична філософія, і німецька передусім, вбачала свою практичну роль у розробці теорії морально-практичного розуму. Тому правофланговою дисципліною, як самоочевидність, вважалась етика. Моральна дія сприймалась як зразок “чистої” практичної дії, на яку здатний розум. Хоча Шелер присвятив одну зі своїх головних праць засадам етики (“Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей”), але навіть він під час інтенсивної розробки антропологічної проблематики приділяє увагу соціології, ставши поряд із Мангеймом співзасновником соціології знання. Саме його антропологічне дітище, ідея взаємодії “духу” і “пориву”, реалізується у фундаментальних соціологічних студіях. Його “deskриптивній теорії світогляду” теж приділяють увагу в працях з соціології знання. Соціологія уявлялась фундаторами філософської антропології тим полюсом взаємодії і методологічного застосування, без орієнтації на який її власна рефлексія приречена на безперспективні спекуляції. Саме з орієнтації на соціологію плеснерівська антропологічна позиція, що активно сприймається сучасними соціологами-теоритиками, прочитується і розуміється в своїх імплікаціях як така, що окрім класичного питання “Що є людина?” ставить поряд

також інше – “Хто є людина?” [9, 165–181].

Не варто забувати про те, що дискусії навколо теми взаємовідносин суспільства і спільноти перетікали із соціології у філософську антропологію і навпаки. Саме тут Г.Плеснер сказав своє вагоме слово, бо, починаючи з праць фон Штайна, а далі і Тьонніса, і антропологія, і соціологія схилялись до думки про онтологічну первинність спільноти щодо громадянського суспільства, а отже, вартості першого мають домінувати щодо другого. В своїй невеликій за обсягом праці “Межі спільноти” (1924 р. видання) Плеснер спростував таку постановку питання, показавши, що хибна ідологічна орієнтація на реанімацію базової ролі спільнот живить соціальний радикалізм і екстремізм. Погляди Плеснера в цьому моменті корінним чином суперечили позиції Шелера, на думку якого достеменним середовищем для життя особистості є спільнота, а індивід є своєрідний “орган спільноти”: в ній він живе з іншими, за цінностями, які скріплюють почуття солідарності і співчуття. В межах практично-філософської орієнтації мислителів-антропологів навіть етика, яка фігурує поряд із соціологією, орієнтується не на автономного морального суб'єкта, як це було в Канта і Фіхте, а на соціальну етику реальних відносин. Тема моралі не зникає з поля уваги філософської антропології, тут можна згадати “Мораль та гіпермораль” А.Гелена. Але той же Гелен бачить феномен моралі в іншому контексті, адже мораль релевантна і є свого роду інститутом. Тема інститутів щільно пов'язує філософську антропологію з соціологією і, як наслідок, з політологією, етнологією і гуманітаристикою загалом. Гелен відомий як один із філософських батьків консерватизму в другій половині ХХ століття. Його позицію вирізняло активне обстоювання традиції бережливого ставлення до інститутів, які формуються спонтанно, природно-історичним чином, утворюючи в соціумі мережу стабілізуючих чинників, які підтримують його і слугують оперттями для діючих індивідів. Позицію Гелена можна означити як погляд консервативного прагматика, який, подібно до Плеснера, намагається застерегти від соціального радикалізму: інституціональні утворення легко зламати і загубити, а на їх місці можливі лише квазіутворення, але лишається проблема, чи можуть з'явитись тут стійкі фундаментальні інституції. Тема дії та інститутів зміцнює ту соціально-гуманітарну цілісність знань і переконань, ядром якої є у Гелена його філософсько-антропологічна концепція.

Наведені приклади пов'язаності філософської антропології з практичною філософією і, зокрема, із соціологією наворачтають, на наш погляд, на думку про невідповідність появи нової дисципліни в іншій якості, в новій іпостасі. Це чимось нагадує дисциплінарне оформлення теорії пізнання (гносеології) в другій половині ХХ століття, коли епістемологічних сюжетів, якими була наповнена філософія до цього, вже не вистачало, щоб забезпечити поворот і відкритість до того величезного масиву знань, який умовно називають "філософією науки". Неокантіанці були першими, хто усвідомив необхідність дисциплінарного оформлення в дисциплінарне ціле пізнавально-методологічної рефлексії. Їхня ініціатива була підхоплена іншими напрямками, а тому незаперечність дисциплінарного статусу гносеології стала фактом. Щось аналогічне спостерігається також із дисциплінарним ставленням філософської антропології. Її оформлення і розвиток як окремої науки було затребуване новою ситуацією часу, коли на повну силу заявили про себе соціологія, політологія, етнологія, соціальна педагогіка та ін. Філософській антропології якось недоречно було й далі перебувати в ролі маргінального утворення, коли вона ніби скрізь присутня, як всередині філософських знань, так і поза ними, але позбавлена власного концептуального і дисциплінарного топосу. Набуваючи повновартісного дисциплінарного статусу, філософська антропологія фігурує не просто як ще одна наука серед інших філософських дисциплін. Хоча формально вона існує як окреме концептуальне ціле, змістовно вона спроектована на осмислення тих засадничих філософсько-методологічних (і онтологічних) ситуацій, які мають місце в тому комплексі знань, які ми умовно називаємо "практична філософія".

Філософська антропологія не є самодостатньою в своїх інтенціях, її рефлексія має прагматичне спрямування на практичну філософію, і за нормальних умов мотивується (явно чи неявно) осмисленням, що відбувається поза її межами. Філософсько-антропологічна рефлексія живиться подібною мотивацією. Позбавляючись мотиваційної прагматики, прив'язки до мінливого рельєфу практично-філософських дисциплін, вона приречена перебувати в ролі додатку до онтології, етики, гносеології та ін. Філософська антропологія — це своєрідна прелюдія до практичної філософії.

Хоча всяка аналогія дещо хибить, ми посміємо скористатись

порівнянням з тим, що говорив Маркс про ідеологію. На його думку, ідеологія позірна, хоча видається самодостатньою і нібито має свою історію, але, з погляду сутнісних відношень, у ідеології немає власної історії, бо її історія є не чим іншим, як усвідомленням того, що відбувається в суспільному бутті. Щось схоже має місце у філософській антропології, яка чинна і актуальна в своїх концептуальних побудовах, коли ті суголосні засадам осмислення в тих науках, які дотичні до теми людського буття (життєдіяльності, соціальної дії, мови, тілесності, формування, освіти і т.д.). Запропонований поворот змінює підхід і до історії новітньої філософської антропологічної думки. Адже варто брати до уваги не тільки погляди мислителів, які ідентифікували свої погляди та ідеї як антропологічні, вважали себе їх виразниками, але й тих, хто свідомо чи несвідомо не робив цього, але за суттю своїх досліджень був таким. Наприклад, молодий Ясперс унікав усіляких ідентифікацій із філософською антропологією, але його праці 20-х років, в яких він намагався осмислити проблеми психології, патопсихології або психотерапії, мали явно виражене антропологічне спрямування. Це був класичний приклад вторгнення антропологічної рефлексії в проблематику практичної філософії, яка відкривалась завдяки психології. Завдяки тому, що Шпрангер, який розвивав концепцію “життєвих форм” (Lebensformen), прив'язував до них типологію світоглядів, антропологія більше орієнтувалась на педагогіку, хоча його, на жаль, як і Ясперса, не згадують в рамках досліджень новітньої історії філософської антропології. Те саме стосується і Макса Вебера, якому належить концепція “соціальної дії”, але яку чомусь вважають суто соціологічним здобутком. Неокантівська антропологія – це не тільки Кассієр або Рікерт, але це й Вебер, котрий, на відміну від Зомбарта, спеціально нічого не писав у жанрі філософської антропології. Тут варто виходити з того, що в корпусі соціально-гуманітарного знання присутність навіть не чітко артикульованої, філософсько-антропологічної рефлексії, її тематики і спрямувань перевершує її дисциплінарно оформлений статус. Адже знову-таки тут важлива не її доктринальна самодостатність і завершеність (досконалість) понять та ідей, а її представленість у концептуальних основах інших наук, як філософських, так і нефілософських.

До філософської антропології можна ставитись по-різному,

але її неможливо позбутись як певного роду орієнтації сучасної філософської рефлексії, інкорпорація якої у практичне значення стала фактом ("фактичністю") мисленнєвого досвіду. Медицину, як і педагогіку або соціологію, політологію чи економічну науку, як і прив'язану до застосування інформаційних систем когнітологію або лінгвістику тощо, неможливо позбавити філософсько-антропологічних орієнтацій у межах їх власних базових понять. Адже факт людської дії ("людських факторів") є мимоволі "трансцендентальним", а отже безперечним, який варто скрізь брати до уваги. Колись для Канта такою обставиною практичного досвіду була "увага до морального закону", а тому етика виступала в ролі "прими-дисципліни в системі практичної філософії".

Саме повсюдність дії, що конститує людину як особистість, суб'єкта і дієвця ("актора"), її смислова (ціннісна) і мотиваційно складові актуалізують присутність філософсько-антропологічної орієнтації в поняттях конкретного знання. Якщо врахувати, що людська дія має риси соціальності, що має пряму дотичність і до мислення, – а тому часто кажуть про феномен "соціальної ментальності" (*Sociale cognition*), – тобто загалом соціалізує життєдіяльність, то це поєднує також і протилежну тенденцію, коли людина проходить через горнило "індивідуації": де для неї важливу роль відіграє "самовідношення", здатність зберігати і підтримувати власну "самість". Практична філософія по суті в різних варіаціях зачіпає цю делікатну тему поєднання в факті людської дії (і життєдіяльності загалом) зазначених суперечливих тенденцій. Філософська антропологія в даному разі відгукується і реагує на мисленнєву ситуацію, яка складається поза нею.

Становлення філософсько-антропологічних знань за Нового часу супроводжувалось пожвавленням дисциплін практично-філософського циклу. В Англії та Франції це коло дисциплін (XVII–XVIII століття) часто називали "моралістикою". У Франції поштовхом до цього слугували "Нариси" М.Монтеня (1580), згодом до цього жанру доклались Шарон, Ларошфуко, Лабруель, Галіані та інші мислителі. В Англії до моралістичної традиції причетні Гоббс, Локк, Шефстбері, Поп та ін. Наприклад, практично-філософське умоналаштування Локка в його "Розвідках про людське розуміння" починається з аналізу того, чи можна вважати практичні принципи природженими або набутими. Відповідно, ця тема задає

маркування питанням про природу розуму, ідей, мови. Для Локка, філософа права, з'ясування цих питань має принципове значення, як і для Гоббса, у якого роздумам (у "Левіафані") про причину держави і її виникнення передують суто антропологічний сюжет "Про людину". Антропологічними викладками насичені міркування А.Сміта про природу праці, про її вплив на здібності людини, про мотивацію економічної поведінки тощо. Практична орієнтація філософії Просвітництва успадкувала досвід рецепції практичної філософії Аристотеля, що виражалось в етиці, філософії політики і економіки. Той філософсько-гуманітарний комплекс під назвою "моралістка", що сформувався в Британії, відповідає ще означенням Стагіритом ліній практичної філософії. Британській філософії взагалі властивий практичний пафос сприймання філософії: в антропологічні викладки вмонтовані епістемологічні сюжети, які в цілому слугують прелюдією до філософських роздумів практичного спрямування про державу, право, багатство, добробут тощо. Французька філософія тут багато в чому суголосна британській, додаючи новий елемент – філософію історії. В тій цілості соціально-гуманітарних знань практичної орієнтації, яка кваліфікується як моралістка, філософсько-антропологічна складова органічно вростає в практичну філософію і, як наслідок, не потребує окремої номінації.

У цьому пункті ми не згодні з думкою відомого німецького філософа Одо Маркварда, що філософська антропологія – це суто німецький витвір, що з'явився в умовах панування уможлядної "шкільної філософії" метафізичного спрямування. Якщо для англійців та французів моралістка являла собою знання про світ (Weltkenntnis) у людей світу (Weltleute), то "в Німеччині замість неї виникла одночасно десь приблизно з 1600 року філософська антропологія у вигляді знання про світ для людей шкільного штибу" [10]. Властива моралістиці відкритість для практичного, громадянського застосування компенсується антропологічними штудіями, які замість практичного мають доктринальний характер. З поля зору Маркварда випав той факт, що саме Вольф, на думку Ріттера (його вважають учителем Маркварда), яку той неодноразово повторює в своїй класичній праці "Метафізика і політика", відтворює для німців середини ХІХ століття аристотелівську традицію в написаній ним на почин "Загальній практичній філософії" (охоплювала окремі праці з етики, філософії держави і філософії економіки). Це

означає, що німецька традиція не переходить мимо рецепції в цьому моменті спадщини Аристотеля, як це відбувалось у французів і німців. Кант акцентує на тому, що філософська антропологія має під прагматичним кутом зору, з позицій публічного (світського) застосування розуму з'ясовувати те, як людина може і повинна формувати себе. Такий підхід говорить про вписаність німецької традиції, яка схильна категоризувати відповідну проблематику під назвою "антропологія", в загальноєвропейський просвітницький контекст, де актуалізуються теми публічності, світської відкритості, права, здорового глузду (*common sense*), цивілізованості, культури, загального блага та ін. Водночас можна погодитись з думкою, що там, де існує повновартісна моралістика, не потрібна філософська антропологія. А отже, остання – компенсатор моралістики на німецькому ґрунті. В такий спосіб елімінується значення базового для моралістики елементу – філософсько-антропологічної рефлексії, бо саме вона охоплює і в англійській, і у французькій традиції соціально-гуманітарний комплекс прагматичних знань (який у даному разі фігурує під назвою "моралістика") в єдине ціле. Ми можемо правомірно говорити про філософсько-антропологічні засади моралістики, що мали місце у французьких і англійських філософів.

У концепції Маркварда є ще один нюанс, який викликає несприйняття і бажання заперечити. Своєрідним запізнілим дублікатом моралістики на німецькому ґрунті, на його думку, можна вважати появу в середині XIX століття аналогічного комплексу "наук про дух" (*Geisteswissenschaften*): "німецькі науки про дух є запізнілою моралістикою запізнілої нації" [10]. Треба мати на увазі те значення терміна "запізніла нація", яке вжито Плеснером стосовно Німеччини в його резонансній одноіменній праці, що з'явилась в 1955 році. Звертаємо увагу при цьому на такий момент. Здобутком, окрасою і навіть своєрідним індикатором моралістики, як і пізніше – наук про дух, виступає філософія історії. На відміну від природничих наук, які перетворюють світ у позбавлену життя математизовану дійсність, історія орієнтує на те, щоб повернути світові якусь інтригу, подію, смисл, переживання. Філософія історії має справу з "життєвим світом" (*Lebenswelt*), як і філософська антропологія, котра зробила цей поворот завдяки Кантовій концепції "антропології з прагматичної точки зору". Там, де філософія історії в структурі "моралістики" (або "наук про дух") не зазнає внутрішніх

криз власної орієнтації, не пригальмовує і не обмежує себе, що позначається на стані “моралістики” (“наук про дух”) загалом, не існує мисленневої потреби в такому жанрі філософування (рефлексії), як філософська антропологія. Остання виконує роль “кризового дублера”, а отже, перехоплює ініціативу в забезпеченні контакту з реальністю життєвого світу. В таких ситуаціях філософська антропологія перебуває в своїй стихії. Історія філософської антропології, її проблематика та інтереси зображуються Марквардом на тлі труднощів і кризи, яких зазнає філософія історії [11]. Отже, філософську антропологію за бажання можна уявити у вигляді гієни або шакала, що повсякчас переслідує невинну овечку, щоб у сутужний час поживитись за рахунок останньої. Переваги щодо виходу до “життєвого світу”, його осмислення лишаються за філософією історією. Філософська антропологія з колом конкретно-наукових антропологічних досліджень прориваються в життєвий простір, який за визначенням мав би бути заповненим філософією історією, але “трансцендентальна фактичність”, як можна вважати, не дала можливості реалізуватись бажаному сценарію.

Автор цих рядків не без певної іронії сприймає такий пасаж. Адже Марквард не приховує симпатії до Гегеля і до його розуміння “належного”. Але сам Гегель показує, що коли внутрішньо “належне” не може здійснитись і пасує перед реальністю, наповненою випадковостями, які спричиняють “зависання” належного, втрагу контакту з реальністю, то це лише засвідчує відсутність об'єктивності і необхідності в абстрактно мисленому належному, яке виступає в даному разі на базі ідеалізованого образу філософії історії. Виходить, що філософія історії відкриває для “наук про дух” (“моралістики”) царину “життєвого світу” завдяки його історизації, наповнюючи його наративами, надаючи йому таким чином смислу, тоді як її дублер у ролі філософської антропології (звичайно, в період кризи) пропонує збіднений і редукований варіант уявлення світу, схильючись до натуралізації, притаманної всім антропологічним концепціям. Взаємодія і союзництво із соціологією, а також із етнологією, внаслідок чого мають місце соціальна і культурна антропологія, не позбавляють натуралістичної тенденції антропологічні штудії, а зміцнюють їх.

Доктрина Маркварда по суті відтворює мисленневий прийом класичної філософії. Для лінії Канта і Фіхте властиво було

підкреслювати першість морально-практичного розуму як щодо практичного розуму взагалі, так і щодо всього розуму. Моральність уявляли чистим проявом практичності, а заодно і свободи, автономії суб'єкта розумної дії. Моральність – зона чистої незаангажованої практичності, що дає право етиці бути провідником усього комплексу дисциплін, що мають дотичність до практичного застосування розуму. Для Маркварда носієм еталонної чистоти життєвого світу стає історичність сприйняття і переживання останнього. Вона заступає місце моральності. Але, мабуть, прибічник сучасної лінгвістики або комунікативної моделі розуміння соціальної дії може сказати в такому випадку, що саме мовленнєву (комунікативну) модальність соціальної дії варто вважати базовою (матричною) щодо всіх інших, а мовленнєвий розум – вищим усякого розуму.

Нам здається, що сама постановка питання в аналогічний спосіб є хибною. В тому комплексі міждисциплінарного цілого, яке зміцнюється явним або неявним інтересом до того, що робить “двоногу істоту без пір'я” людиною, інтересом до конституювання буття людини в життєвому світі, жодна модальність не дає пальми першості тій чи іншій дисципліні на лідерство в практичній філософії. Навіть Кант, який віддавав перевагу моральному розуму, чітко усвідомлював, що для виходу на царину практичної життєдіяльності, де формуються світ і людина, де індивід щось із себе робить (і водночас може і повинен робити), недостатньо етики, бо за межами моралі і технічно-практичного розуму існує широкий простір прагматики, публічності, здорового глузду, без яких важко уявити політику, мистецтво, релігію, культуру. Звідси випливає і антропологія, яка має тут керуватись прагматичним поглядом на речі, не повинна редукуватись до етики, бути її дублером. У ролі такого дублера вона виступала в етиці неокантіанства, зокрема в концепції “етики чистої волі” Когена. Але загалом сучасна філософська антропологія, яка дисциплінарно виокремилась і сформувалась як порівняно самодостатня дисципліна, котра не дублює чужі ролі та функції, повинна зберігати прагматичну точку зору в тому сенсі, що їй завдяки власній рефлексії належить виставляти баланс між різними модальностями дії, які є конституюючими для життєвого світу і людини водночас. Ми згодні з думкою Маркварда, що філософська антропологія мусить вклинюватись у міждисциплінарні контакти, наводити мости взаєморозуміння [12, 29–32]. Мотивації

для філософсько-антропологічної рефлексії значною мірою надходять з середини міждисциплінарних стосунків. Якщо етнолог (культур-антрополог), наприклад, може абстрагуватись від діячності та історії взагалі, то в межах філософсько-антропологічної рефлексії слід продумати, як поєднується інваріантність людської ментальності з її історією.

Філософська антропологія не є винаходом філософів. Вона є, швидше, відповіддю філософської думки на ту реальну (об'єктивну) мисленнєву ситуацію, яка виникла в середині наук, які в своїй предметній царині мимоволі дотичні до проблематики людини. Це прима-дисципліна щодо практичної філософії, яка не нав'язує якимось готових онтологічних конструкцій, а здебільшого апікує їх з тим, щоб їх удосконалювати, модифікувати їх конфігурації, враховуючи когнітивні надбання і мотивацію практичних дисциплін. Завдяки антропологічній рефлексії філософія, зокрема онтологія, має під рукою чутливий засіб (понятєвий апарат) "рекогнозії" ситуації людини (якщо називати це мовою Канта і Гайдеггера). Налаштованість на такого роду "рекогнозцію філософського розуму" – прерогатива філософської антропології. Але ця рекогностична функція потребує постійного контакту і перебування в лоні мінливого цілого, яким є практичне знання, що його ми іменуємо практичною філософією. Саме передусім як складова реальної філософії, – а вже далі як концептуальна дисципліна, – вона орієнтує в поняттях і є рефлексією понять всередині мисленнєвого поля, де осмислюються буття людини і її світ.

Література

1. *Cassirer E.* Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur. – Stuttgart, 1960; *Rickert H.* Grundprobleme der Philosophie: Methodologie, Ontologie, Anthropologie. – Tübingen, 1934.
2. *Husserl E.* Phänomenologie und Anthropologie. (Vortrag in den Kantgesellschaft von Frankfurt, Berlin und Halle) // *Husserliana*. – Dordrecht / Boston / London. – Bd. XXVII.
3. *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik // *Heideggeriana*. – Bd.3. – Frankfurt, 1991.
4. *Sonnemann U.* Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage der Schicksals. – Hamburg, 1969.
5. *Pleger W.H.* Differenz und Identität. Die Transformation der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert. – Berlin, 1988.

6. Человек и мир человека (Категории “человек” и “мир” в системе научного мировоззрения) / Отв.ред. В.И. Шинкарук. – К., 1977.
7. *Иванов В.П.* Человеческая деятельность – познание – искусство. – К., 1977.
8. *Habermas I.* Erkenntnis und Interesse // Anhang “Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu “Erkenntnis und Interesse”. – Hamburg, 2008.
9. *Lindemann G.* Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie // Zeitschrift für Soziologie. – Jg.28, Heft 3. – Juni 1999.
10. *Marguard O.* Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen. – München, 2008.
11. *Marguard O.* Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. – Frankfurt am Main, 1982.
12. *Marguard O.* Philosophische Anthropologie // Orientierung durch Philosophie. Ein Lehrbuch nach Teilgebieten. – Tübingen, 1991.

ЄДНІСТЬ ЗНАННЯ У СВІТЛІ ДИСКУРСИВНОЇ КРИТИКИ СВІТОГЛЯДНОГО ПІДХОДУ

Філософська спадщина В.І.Шинкарука велика й розмаїта. Вона охоплює і історико-філософські дослідження, і проблеми науково-технічного розвитку, і філософську антропологію, зберігаючи свою значущість і сьогодні як у методологічно-теоретичному, так і в історико-філософському аспектах. Зокрема, це стосується його досліджень німецького трансцендентального ідеалізму, пов'язаних з обґрунтуванням істинності пізнання.

Взагалі викликає певний подив, коли директор такого ідеологічного в радянський час інституту, як Інститут філософії, займався німецькою класичною філософією, зокрема філософією Канта і Гегеля, яка хоча хрестоматійно й була “предтечею” марксизму, проте вважалася “цілковито знятою” ним. Тим більше виникає питання: який стосунок мають німецькі класики до легітимації ідеологічних та політичних інституцій доби “розвиненого соціалізму”, коли марксизм поступово втрачає свої домагання істини, остаточно перетворюючись на ідеологію? Однак марксизм, зокрема соціалізм як теорія, завжди претендував на те, щоб бути наукою, спрямовуючи свої зусилля на здобуття істинного й вірогідного знання в соціально-гуманітарній сфері, де роль своєрідного науковчення, або метанауки, виконувала марксистсько-ленінська філософія, діамат та істмат.

Звісно, потрібно і далі досліджувати, якою була філософія пізнього марксизму. В одному з попередніх випусків “Філософсько-антропологічних студій” надруковано мою статтю “Пізній марксизм – філософія цинічного розуму” [1, 131–141], після чого я почув чимало нарікань на свою адресу такого ґтибу: “А хіба філософія В.І.Шинкарука, О.І.Яценка, В.П.Іванова, В.Г.Табачковського – це “філософія цинічного розуму?””. Звісно, ні! Проте навряд чи можна заперечувати, що в цілому марксистська філософія виконувала саме ідеологічну функцію. До того ж за радянських часів філософія пройшла величезний шлях, і дослідникам, насамперед історикам філософії, ще доведеться докласти чимало зусиль, щоб відокремити “полову від зерна”.

І досі лишається проблемою, як періодизувати не тільки марксизм, а й історію філософії загалом. За доби марксизму її періодизація здійснювалася за розв'язанням так званого основного питання філософії: про відношення свідомості і буття і про пізнаваність світу. І хоча це питання, за Ф.Енгельсом, було основним насамперед для новоєвропейської доби, в марксистсько-ленінській філософії воно стало основним для розвитку філософії загалом, набуваючи історичних проявів відповідно до соціально-економічних формацій. Відтак відповідали на нього залежно від етапів розвитку самої історії.

На мою думку, основним, чи головним, питанням філософії (якщо таке взагалі існує) є питання про відношення єдиного та множинного, точніше – про статус самого єдиного. Адже “єдність і множинність” є визначальними для теми, під знаком якої була започатковано метафізику” [2, 255]. Тобто основним питанням філософії є: як можливе єдине в світі? Відповідь на нього якраз і слід розглядати як *парадигмоутворювальний* чинник. Тому, скориставшись давньогрецьким поняттям парадигми, відродженим Томасом Куном і запровадженим ним для дослідження історії науки, можна виявити й певні парадигмальні позиції, шаблі в розвитку філософії, а саме – “буття”, “свідомість”, “мова”. Тут я посилаюся на книжку Юргена Габермаса “*Nachmetaphysisches Denken*”, в якій він виокремлює такі парадигмальні способи мислення, як *онтологічний, рефлексивний та лінгвістичний* [3].

І якщо пошук такої єдності в онтологічній парадигмі відбувався в самому бутті (натурфілософія досократиків, докантова метафізика), а в рефлексивній – в самосвідомості усамітненого суб'єкта (софісти, Сократ, новоєвропейська філософія суб'єкта), то з огляду на *сучасний герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот* таку єдність слід шукати в мовній прагматиці.

Спираючись на такий підхід, пропоную застосовувати зазначені парадигми і в дослідженні марксистської філософії, зокрема і у вирішенні проблеми єдності знання. Можна зробити припущення, що марксизм прагнув поєднати в собі насамперед парадигми буття та свідомості, що виявилось в концепті “Єдності діалектики, логіки та теорії пізнання”. Зокрема, у Володимира Іларіоновича читаємо: “Диалектика как философская наука представляет собой сложную теоретическую систему категорий, законов и принципов, имеющих

онтологічне, гносеологічне і логічне значення. В цій різноаспектності свого значення вона виступає як строго субординированне єдинство науки про загальні закони розвитку природи, суспільства і мислення (теорія розвитку), гносеології (теорія пізнання) і логіки (діалектична логіка)” [4, 5].

По-перше, вкрай важливим є те, що діалектика, а це, власне, і є серцевиною марксистської філософії, “її наріжним каменем”, постає наукою, яка відповідає на запитання про істинне знання, а не описує тільки “симулякри” в сенсі Бодріяра, які втрачають свою кореспондентність зі справжньою реальністю, “замінюють цю реальність знаками реальності” [5, 7], перетворюючись на квазізнання про квазіреальність. Тому марксизм є певним спадкоємцем новоєвропейської філософії, що й була спрямована на дослідження умов здобуття істинного знання. І якщо Марксові “перетворені форми” передбачали, що за ними криються “сутнісні форми”, перетворенням яких вони поставали, а Габермасові “хибні комунікації” передбачали, що існують “справжні, або істинні, комунікації”, принаймні як регулятивна ідея, то симулякри набувають свого власного буття, і за ними вже начебто ніщо не криється. Це – світ явищ, за якими немає жодної сутності, отже, світ абсолютної позірності.

Я не вважаю, що філософія має відмежуватися від постановки методологічних проблем, від концептів загальнозначущості, аподиктичної достеменності та очевидності знання, критикуючи слідом за постмодерністами так звані метанарації і звертаючись до банальних тверджень, які не претендують на істину. Адже в твердженні “не існує істини” вже міститься перформативна суперечність форми (якою щось стверджується) і змісту (заперечення такого твердження). Такі твердження, пов’язані із запереченням єдиного на користь множинного, і містяться в радикальному контекстуалізмі, скажімо, Фуко, Ліотара або Рорті. Відтак філософії не уникнути відповіді на запитання: що виправдовує домагання значущості того чи того твердження, що виправдовує домагання істини того чи того знання?

У цьому плані, як на мене, “принцип єдності діалектики, логіки і теорії пізнання” містив у собі певний евристичний потенціал, розгортання якого й спонукало до пошуку істини. Тому марксизм прагнув відповісти на запитання про істинне, аподиктично достеменне й всезагальне пізнання. Він не зводився до есеїстики, що властиво багатьом сучасним напрямом у філософії. І та постановка

питання про єдність, яка розроблялась останніми десятиліттями радянської доби, зрештою, і є відповіддю на запитання, яку роль повинна виконувати філософія.

У марксизмі відповідь на ці запитання було засадничена принципом практики. Звісно, цей принцип також не є суто марксистським надбанням. Адже він є продовженням загальної тенденції активізму й конструктивізму в новоєвропейській філософії. Ми знаємо те, що самі створюємо, – цей принцип, започаткований ще Н.Кузанським, дістав свого найпослідовнішого розвитку в новоєвропейській філософії загалом і в німецькому трансцендентальному ідеалізмі зокрема. Принцип активізму претендував на знаходження твердого фундаменту всього людського пізнання. Конкретизація його принципом *verum-faktum* [6] узаasadничувала також європейську експериментальну науку.

Отже, новоєвропейська філософія прагнула знайти цей фундамент в аподиктичній самоочевидності самосвідомості: “мислю, отже існую” (Декарт), що, власне, й зводить діалектику, первісне значення якої саме й було пов’язане з діалогом, до монологу, дискурсу до курсу [7]. У цьому плані і німецький трансцендентальний ідеалізм прагнув знайти такий твердий фундамент у вирішенні цих методологічних питань, звертаючись до самосвідомості усамітненого суб’єкта, зокрема в концепті “трансцендентальної єдності самосвідомості” І.Канта. Адже емпіричний світ, за Кантом, не дає довершеності, не дає повного знання. Таку довершеність слід шукати тільки в розумі (згадаймо славнозвісний Кантів принцип повноти).

Найпослідовніше така позиція виявилася в концепті діло-дії (Tat-Handlung) Й.Г.Фіхте, де “Я є Я” постає практичним принципом, через який Я створює самого себе, і це самотворення постає засадничим для всього знання. Зрештою і об’єктивний ідеалізм Гегеля, який у відповіді на запитання, як можна помислити тотожність тотожності і диференціацію, спирався на Платонове вчення про ідею, – це своєрідне заперечення філософії суб’єкта в межах самої філософії суб’єкта. Адже у Гегеля єдине постає як абсолютний суб’єкт.

Але стосовно нашого дослідження найголовнішим є те, що цей принцип і був активістським принципом, який зводив діалектику як діалогу до монологу. Власне ця традиція монологізації діалектики після Сократових діалогів поступово, починаючи з Платона, перетворюється на провідну тенденцію розвитку філософії (що

особливо далось взнаки в новоевропейському трансцендентальному ідеалізмі), яку й було продовжено філософією марксизму.

Марксизм розвинув принцип активізму в концепті предметно-перетворювальної матеріальної діяльності, яка постає вже не тільки інтенцією свідомості, а набуває ґрунтовніших, а саме – матеріально-онтологічних вимірів. Відтак практика є об'єднувальним чинником для діалектики і онтології, що й забезпечує домагання істини ґносеології, отже й розв'язання питання про пізнаваність світу. Тож зрозуміло, чому марксистська філософія радянських часів звертається до німецького трансценденталізму попри увесь його ідеалізм. Адже посилення на певну генетичну спорідненість з німецькою класичною філософією давало можливість виправдовувати претензії і марксистського знання на істинність.

Проте марксизм, так само як і німецький трансценденталізм, був монологічним. Поза його увагою лишалися нерозв'язаними питання про те, які власне інтерсуб'єктивні процедури слід виконати, щоб те чи те твердження можна було б обґрунтувати в процесі аргументації, а отже, й претендувати на істину. Тому марксистський підхід мав і певні межі. Адже тут бракує теорії аргументації, а практика насправді була зведена до інструментальної дії. Можна сказати, що марксизм розвивався в напруженні між онтологічною і ментальною парадигмами, лишавши поза увагою мовно-прагматичну парадигму.

Як бачимо, єднальним чинником тут поставала діалектика, яка проявлялася у монологічний спосіб, що, зрештою, латентно виводило на передній план саме ментальну парадигму, яка за браком теорії аргументації легко могла перетворитися і перетворилася на ментальний фундаменталізм. Адже “граничне обґрунтування” істинного знання в пізньому марксизмі фактично завершувалося посиленням на твердження класиків марксизму-ленінізму як “святе письмо”.

Принцип єдності діалектики, логіки і ґносеології таку аргументативну практику, що позначається аргументативним дискурсом, фактично виносив за дужки. Зрозуміло, це не означало, що в марксизмі не точилися суперечки, дискусії. Проте в них комунікативна дія, засадничена “волею до взаємності”, фактично підмінялася стратегічною дією, в якій комунікація була латентно засадничена “волею до влади”. Окрім того така єдність виносила за дужки і тлумачення практики як етичної категорії, що стало свідченням

остаточного перетворення праксису на інструментальну дію. Тому в єдності діалектики, логіки і теорії пізнання фактично не знайшлося місця етиці, що й дістало свій прояв у славнозвісному ленінському твердженні, що “в марксисте нет ни грана етики”.

Обмеженість такої методології усвідомлювалася вже за радянських часів у межах методології марксизму, точніше – “пізнього марксизму”, що спонукало до критики так званого діяльнісного підходу. Щоправда, саме словосполучення “діяльнісний підхід” доволі некоректне, адже в ньому лишилося нез’ясованим, яка саме дія мається на увазі. Під дією можуть поставати і інструментальна, і комунікативна, і морально-етична дії, які засадничуються доволі відмінними відношеннями до світу.

Марксизм фактично зводить морально-практичне до технічно-практичного, що своєю чергою було спричинене редукацією комунікативної дії до інструментальної, інтеракції до праці. Отже, варто було б говорити про межі саме інструменталістського підходу до практики. Тому принципи практики має бути трансформований у сенсі Апеля або критично реконструюваний у сенсі трансцендентально-прагматичної рефлексії щодо умов можливості аргументації, що й проявляється у філософуванні дискурсом. І це відповідало б тим тенденціям критики абсолютизації інструментальної дії, що наполегливо розвивалися в західній соціальній та практичній філософії ХХ століття.

У надрах марксизму критика так званого діяльнісного підходу оберталася також і поверненням до філософії як до світогляду. Виник такий феномен, як Київська світоглядна школа, яка в латентний спосіб прагнула вийти за межі суто діяльнісного підходу і підпорядкувати цілераціональну спрямованість практики вищим цінностям. Зрештою і В.І.Шинкарук вийшов на такий примат, апелюючи до таких екзистенціалів, як віра, надія, любов. Таку позицію можна назвати ціннісно-консервативною. Це знову ж таки була досить поширена у світі тенденція, починаючи з сімдесятих років. Скажімо, Маєр-Абіх, розвиваючи голістську парадигму, звертається до концепту цілості природи як ціннісно-орієнтаційного виміру нашої діяльності [8].

І ця тенденція на теренах філософії в Україні триває й досі. На підпорядкування світоглядним началам наполягають українські дослідники М.М.Кисельов та Ф.М.Канак [9, 14]. Задля парадиг-

мального спрямування вирішення екологічних проблем, на кшталт того, як це вирішення потребує ставлення до світу як до цілості, звертається й українська дослідниця Т.В.Гардашук. “Основа екологізму, – зазначає вона, – цілісний органістичний світогляд, становленню якого сприяє екологія” [10, 51]. До концепту наукового світогляду, “нової світоглядної мегаперспективи” апелює й В.С.Лук’янець у колективній монографії “Науковий світогляд на зламі століть” [11, 18–19].

Проте слід зауважити, по-перше, що так само як існує розмаїття культур, існує й розмаїття етосів, життєвих світів, життєвих форм, що стає на заваді досягненню порозуміння. Сьогоднішній світ внаслідок розмаїття культур і внаслідок асинхронності свого розвитку доволі строкатий і щодо світоглядів. Щодо цього Беат Зітер зазначає: “У сьогоднішньому плюралізмі світу з відповідною множинністю світоглядів доволі складно досягти консенсусу щодо етичних питань. Йдеться про те, щоб шукати розмови, аби з’ясувати, що можна було б стверджувати як спільне” [12, 120]. Так само складно досягти консенсусу і щодо екологічної проблематики, а отже, і щодо екологічної етики. Адже кожна культура має свої уявлення про природу, про відносини людини з природою і про межі вторгнення людини у довкілля.

По-друге, слід мати на увазі, що є відмінність у світоглядах і з огляду на філософію історії: міфологічний, релігійний, філософський, науковий тощо. І, по-третє, вже з розвитком новоевропейського капіталізму, – як показав Ю.Габермас у праці “Про суб’єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив”, – “домінуючі чинники культурної традиції дедалі більше втрачають характер світоглядів, отже інтерпретацій світу, природи та історії загалом. Буржуазні ідеології є вже залишками ідеології, які частково вистояли під тиском елімінації, що поширювався з боку політико-економічної системи та системи науки” [1, 348]. І коли ми говоримо про світогляд тієї або тієї культури, здебільшого йдеться про домодерний – релігійний, міфологічний та інші світогляди. Щоправда, ці світогляди не зникли під натиском секуляризації і раціоналізації життєвого світу. Вони співіснують, нерідко конкуруючи поміж собою, як співіснують домодерн, модерн і постмодерн у сучасному світі.

Відтак і про “науковий світогляд”, і про “філософський” можна говорити з певними припущеннями, застосовуючи їх хіба що тільки

як метафори. Вже новосвропейська філософія поволі втрачає свою світоглядну функцію, відмовляючись від конструювання всеосяжних картин світу. Тим більше це стосується сучасної постметафізики. Такі концепти, як плюральність світів і плюральність картин світу, плюральність раціональності, розуму, а звідси й плюральність ідеологій, а отже й світоглядів, стали ознаками сучасної філософії.

Та й сама сучасна наука поволі втрачає свою цілісність, дедалі більше перетворюючись у калейдоскоп різних дисциплін, що займаються наносвітами, які втрачають свою дотичність до людського життєвого світу, а також до людського довкілля, пов'язаного з людською тілесністю. Система знання дедалі більше стає відкритою, що унеможливорює її прогностичну функцію, властиву закритим системам знання, які, своєю чергою, пов'язані з закритими системами людської дії. Отже, і наука вже не здатна конструювати універсальну картину світу.

“Втрата цілості”, комплексність світу з його контингентністю, що містить у собі ризики і загрози, є складником діагнозу сучасної доби. Видатний теолог Карл Ранер так описав цю ситуацію: “Сьогодні гуманітарне й природниче знання настільки диференційоване і настільки неосяжне, що його не може осягти ані людина, ані суспільство в цілому, що ж до індивіда, то він стосовно цього знання стає дедалі “дурнішим”, оскільки він своєю індивідуальною свідомістю дедалі менше здатний опанувати цю цілість, яка постійно зростає; оскільки навіть інтелектуал, освічена людина дедалі більше стає спеціалістом, який розуміється в дедалі меншому секторі всього знання” [13].

Відтак проблематичнішим постає й концепт “єдності раціональності”, “єдності розуму”, який дедалі більше ставиться під сумнів і в зарубіжній, і у вітчизняній філософії та соціології, що призводить до різного штибу контекстуалізму, релятивізму, заперечення метафізики тощо. Така постметафізична позиція кваліфікується як “загальне світобачення постмодерну”, яка стверджується в зазначеній монографії “Науковий світогляд на зламі століть”.

Однак я не можу погодитися з цією тезою, оскільки в такому разі ми взагалі не зможемо відрізнити “справді істину” і те, що “ми вважаємо за істину”, а відтак не зможемо висувати свої домагання істини взагалі. Тому, як на мене, у такому комплексному світі якраз і потрібні зусилля, спрямовані на пошук єдності розуму як регуля-

тивної ідеї. Адже без припущення такої єдності як регулятивного принципу (“als ob”), тобто можливості бачення в калейдоскопі нашого знання того, “як воно насправді”, ми заплутуваватимемося в цьому розмаїтті і навряд чи зможемо щось сказати напевне.

Без такого припущення жодне наше знання і пізнання навряд чи може претендувати на аподиктичну істинність і універсальну значущість. На припущенні такої єдності спирається і представник сучасного голізму К.М.Маєр-Абіх у своїй праці “Повстання на захист природи” [8]. Однак цей пошук за доби “постметафізичного мислення” має бути спрямовано не на реабілітацію “світоглядних” начал у філософії, а на пошук можливостей дослідження комплексності світу, що й потребує також всеосяжної “критики комплексного розуму”.

Проте хотів би зауважити, що навряд чи комусь із найвидатніших філософів у світі може бути дана ця цілість, адже цілість, згадаймо “Фауста” Гете, “дана тільки Богові”. Понад це окремий філософ, навіть зважаючи на всю свою освіченість, не в змозі охопити весь світ. Тому він не спроможний врахувати і всі наслідки своєї діяльності і діяльності людства загалом у їх цілості, як би він не звертався до світоглядних начал. Цілість дається тільки в розумі (згадаймо Кантів принцип повноти, і то як регулятивний).

А з огляду на те, що сьогодні розум конципіюється такими поняттями, як “аргументація”, “дискурс”, “консенсус”, то він є комунікативним розумом, а отже цілість дається в міждисциплінарному дискурсі і то, повторюю, тільки як регулятивний принцип, що мовою дискурсивної філософії постає як трансцендентальна, або ідеальна, комунікація. Відтак слід повернутися до первинного Сократового діалогічного смислу діалектики. У цьому плані діалектика постає як *еленктичний спосіб мислення, тобто діалогічно-рефлексивна критика розуму* [14, 38].

Така критика якраз і виступає у вигляді рефлексії щодо умов аргументації і досягнення консенсусу у відкритому дискурсі, який і собі має опертя в принципі універсалізації взаємності. На основі цього принципу можна сформулювати і категоричний імператив для науковця: “Поводься так, щоб з твоїм твердженням, планом або вчинком погодилися б усі на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так, щоб жоден осмислений і відповідний ситуації аргумент не лишився б поза увагою, заради чого слід

очікувати обґрунтованого консенсусу в необмеженій аргументативній спільноті” [15, 38].

Саме цим напрямом і розвивається філософія дискурсу (і комунікативна теорія загалом), яка певною мірою також є голістичною, тобто виходить із цілості світу і цілості нашого пізнання. Проте голізм тут, по-перше, прагматично-рефлексивний, по-друге, – не світоглядно-метафізичний, тим більше не натурфілософський, а, з огляду на парадигмальний поворот, це – дискурсивний голізм, де цілісність світу постає як регулятивна ідея нашого пізнання, що досягається в дискурсі.

Тому, хоча голізм останньої третини ХХ ст. постає доволі модним поняттям, голізм дискурсивної етики продовжує тенденцію, закладену аналітичною філософією та філософією мовлення, проте (в дусі німецького трансцендентального ідеалізму) не відмовляється від концепту “єдності розуму в розмаїтті його голосів” (Габермас). Тому філософія має займатися не умосяжним конструюванням такої цілості, а бути “хранительницею розуму”, “хранительницею раціональності” (Габермас).

Таким чином, повернення до світоглядної парадигми і в науці, і в філософії, на мій погляд, по-перше, є реліктом докантової метафізики, який ставить під сумнів неупереджений характер науки як “ціннісно нейтральної”, а отже, і її домагання універсальної значущості та аподиктичної достовірності. По-друге, це частогусто нагадує звернення до діалектики за радянських часів, що здебільшого має суто ідеологічний характер, позбавлений змістового насичення, а, по-третє, просто небезпечно, оскільки дорефлексивність світоглядів містить у собі небезпеку фундаменталізму.

Адже наполягання на світоглядному вимірі або призводить до визнання плюральності світоглядів, тоді годі шукати об’єктивну істину, або висуває якийсь один світогляд на передній план, перетворюючи його на духовну диктатуру. Нагадаю, нацистська держава ідентифікувала себе як світоглядна держава (*Weltanschauungsstaat*). Такою самою світоглядною була й радянська держава [16, 277].

Та чи означає цей, з першого погляду, невтішний висновок, що людині взагалі вже не варто сподіватися мати справу з універсумом у його цілісності, і кожне таке домагання містить у собі небезпеку фундаменталізму, а отже, годі сподіватися на те, щоб прагнути розшифрувати “сенси” природи з огляду на її єдність і

що наука, спираючись на принцип об'єктивності, однозначно пов'язана тільки з партикулярним інструментальним розумом панування над природою, який остаточно втратив цілісність? І чи означає цей факт, що науці взагалі не можна покласти морально-етичні орієнтири та межі? Напевно, ні!

Тому, на мій погляд, положення про єдність науки не заперечує ані предметної, ані методологічної її диференціації. Воно стосується насамперед і тільки *нормативного фундаменту* і природничих, і соціальних, і гуманітарних наук. Проте де той "топос", в якому формується цей фундамент?

Новоєвропейська філософія, як ми бачили, прагнула знайти його в аподиктичній самоочевидності самосвідомості, марксистська філософія – в дорефлексивній позиції єдності діалектики, теорії пізнання та логіки. Однак така монологічна позиція сама є інтеріоризацією самоочевидностей, що мають в основі інтерсуб'єктивну інстанцію як нормативний фундамент усього людського пізнання, зокрема й науки.

Засадничуючись самоочевидностями життєвого світу та інтеріоризуючись у самосвідомості окремого суб'єкта, цей фундамент дістає своєї подальшої розбудови в раціональному аргументативному дискурсі. Як зазначає представник Берлінської школи трансцендентальної прагматики Д.Бюлер у своїй праці "Реконструктивна прагматика", "різноманітні науки й філософія мають єдиний нормативний фундамент в аргументативній практиці" [17, 19].

З огляду на це сучасна філософія вже не може бути ані світоглядом, що вибудовує всеосяжні картини світу (онтологічна парадигма), ані вченням про науку, що прагне віднайти остаточне обґрунтування знання в монологічній дії самосвідомості (парадигма суб'єктивності). Філософія постає гарантом раціональності аргументації, що зрештою і утворює прагматичний фундамент будь-якої науки. Отже, філософія є практичною філософією, що рефлексус щодо нормативного фундаменту самих цих наук.

Проте цей нормативний фундамент є не тільки фундаментом наук і філософії. Він є єдиним нормативним фундаментом людської діяльності загалом, що своєю чергою засадничується також комунікативною практикою. У вступі до вже цитованої мною "Реконструктивної прагматики" Д.Бюлер пише: "Політичні рішення, дії та інституції можна вважати легітимними, якщо вони

відповідають *дискурсивному принципу*, який водночас є й моральним принципом” [17, 25].

Як ми бачили, окремі науки не можуть дати цілісного знання, однак надолужити їхню незавершеність можна не поверненням до цілісності міфологічного або релігійного світоглядів, і навіть не поверненням до світоглядної цілості філософії, а на основі міждисциплінарного дискурсу, що спирається на єдиний нормативний фундамент, опертям якого є а ргіогі ідеальної комунікації. У зв’язку з цим у сучасній філософії, що спирається на принцип дискурсу, інакше, ніж у марксизмі, вирішується і славнозвісна проблема зв’язку теорії і практики та перевірення теорії практикою. Ідея втілення теорії в практику та її перевірення трансформується тут в ідею опосередкування теорії *через* практику, основу якої становить вже не “предметно-перетворювальна дія” (як у Маркса), а *праксіс* як мовленнева комунікація, яка перевіряє істинність знання в практичному дискурсі (до того ж, – згадаймо тлумачення практичної філософії від Аристотеля до Канта, – пов’язана з етикою). Відкритість практичного дискурсу є умовою його моральності, а отже, й дає можливість висувати моральні вимоги до природничих і соціальних наук, інженерних та соціальних технологій.

Саме в дискурсі об’єктивне, пояснювальне знання сягає розуміння своїх смислів, коли природа промовляє до нас і ми розуміємо смисли її висловлювань. Звісно, світоглядні уявлення домодерних суспільств, зокрема міфологічний та релігійний світоглядів, мудрість східних культур також слід враховувати, коли йдеться про цілісність нашого знання і пізнання. Вони можуть правити за досвід і навіть бути каталізатором у вирішенні сьогоденних складних проблем. “З одного боку, ми можемо покладатись на те, що принципи дискурсивної етики повинні визнаватись, принаймні імпліцитно, будь-якою філософською етикою, які б тези вона не висувала б; проте, з іншого боку, ми повинні постулювати, що жодна школа філософської етики не повинна стверджувати, що вона в змозі *дедукувати* зі своїх принципів конкретні, що відповідають ситуації, норми діяльності. Радше кожна школа має розглядати свої принципи як *пропозиції*, які підлягатимуть критичній дискусії в площині практичних дискурсів, де враховувалися б інтереси всіх учасників і усе дане нам у розпорядження знання експертів – філософів та науковців, а

також і нефахівців” [18, 444–445]. Зокрема, за такий каталізатор у розбудові етики відношення людини з природою може правити “золоте правило”, як воно сформульоване в джайнізмі, поширюючи принцип універсалізації на всіх живих істот і на все суще загалом. Звісно, воно має бути удосконалене на основі сучасної етики дискурсу, коли у філософствуванні дискурсом представляються інтереси всього суцього.

Однак прагнення зрозуміти універсальні смисли природи у своїй цілісності через міфологію і релігію дає нам у розпорядження тільки інтуїції, які хоча й забезпечують нас певними орієнтирами, однак не можуть бути чинниками вирішення сучасних складних проблем, що під силу тільки науці. Тому у вирішенні цих проблем насамперед мають бути використані дані сучасних наук – природничих, соціальних, гуманітарних, особливо коли йдеться про визначення істотних та побічних наслідків експансії людини в природне довкілля. Проте жодна з цих царин людського знання не повинна претендувати на безумовну незаперечність та достеменність, апелюючи до світоглядної довершеності. Тому й прагнення побудувати цілісність світу на основі наукового філософського світогляду поза рефлексією щодо аргументації, попри всі претензії на науковість, також лишатимуться тільки нашими уявленнями та інтуїціями.

Така незаперечність може визначатись лише відкритими науковими дискурсами, які здійснюються за певними правилами або процедурами, що передбачають рефлексію умов аргументації, за допомогою якої досягнуто консенсусу щодо значущості наших домагань істинності знання і правильності норм. За допомогою таких процедур виявляється перформативна суперечливість того чи того твердження самому собі. Ці процедури утворюють горизонт процесу аргументації його рівноправних учасників, що спирається на регулятивний принцип ідеального дискурсу. Головними умовами такого дискурсу є відкритість та відсутність відносин панування, коли не визнається жодного примусу, крім примусу вагомішого аргументу. Цей принцип і собі має за опертя не “волю до влади”, а “волю до взаємності”, а в ідеалі – універсалізовану взаємність, що утворює вже морально-етичний вимір знання. Тому саме у філософствуванні дискурсом, де цілісність знання досягається на основі рефлексії щодо досягнення консенсусу в процесі аргументації,

збігаються істина і добро. Отже, з огляду на сучасний парадигмальний поворот, аргументативний консенсус, регулятивною ідеєю якого є ідеальний консенсус, постає також регулятивною ідеєю цілісності знання, а отже й єдності світу, що є також дискурсивно-етичною категорією.

Література

1. *Єрмоленко А.М.* Пізній марксизм – філософія цинічного розуму // Філософсько-антропологічні студії. – К., 2003.
2. *Габермас Ю.* Єдність розуму в розмаїтті його голосів // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. Підручник. – К., 1999.
3. *Habermas J.* Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988. – S.20. Такий парадигмальний поділ усталений для сучасної філософії. Адже сам Габермас спирається на відповідні розробки цієї проблематики сучасними німецькими філософами Гербертом Шнедельбахом та Ернстом Тугендгатом (Див.: *Tugendhat E., Wolf U.* Logisch-semantische Propedeutik. – Stuttgart, 1988. – S.7 ff.). Подібну думку висловлює й К.-О.Апель, виокремлюючи такі парадигмальні періоди в історії філософії: онтологічну метафізику, трансцендентальну філософію свідомості і, нарешті, трансцендентальну семіотику, або мовленеву прагматику (Див.: *Apel K.-O.* Nichtmetaphysische Letztbegründung? // *Nachmetaphysische Philosophie.* – Köln, 1990. – S.42).
4. *Шинкарук В. И.* Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику. – К., 1977.
5. *Бодріяр Ж.* Симулякри і симуляції: Пер. з фр. В.Хавхун. – К., 2004.
6. Verum-factum – принцип (від лат. verus – істина; factum – зроблене) – методологічний принцип, що визначає істинність наукового твердження через його емпіричну перевірку.
7. Нагадаю, найвідоміша праця Рене Декарта називається “Discours de la Methode”. Проте дискурс тут постає вже як монологічна практика, а дискурсивне ототожнюється з когнітивною дією самого суб’єкта, втрачаючи свою кореляцію з дискурсивним як раціонально-діалогічним.
8. *Маср-Абіх К.М.* Повстання на захист природи. Від доквілля до спільноті. Переклад з нім., післямова, примітки А.Єрмоленка. – К., 2004.
9. *Кисельов М.М., Канак Ф.М.* Національне буття серед екологічних реалій. – К., 2000.
10. *Гардашук Т.В.* Концептуальні параметри екологізму. – К., 2005.
11. Див.: *Лук’янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В., Мороз О.Я.* Науковий світогляд на зламі століть. Монографія. – К., 2006.
12. *Sitter Beat.* Vielfalt der Weltanschauungen macht Konsens schwierig. //

Katholische Internationale Presseagentur (Kipa). – Bern, 1.8.2001.

13. *Rahner K.* Über die intellektuelle Geduld mit sich selbst // Toleranz. Tübinger Universitätsreden. Bd. 31. – Tübingen, 1982.
14. *Гронке Г.* Сократичний діалог. Дискурсивна етика як суспільна етика відповідальності і її діалогічна практика (Переклад з німецької В.Кебуладзе) // Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід. – К., 2006.
15. *Бьолер Д.* Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи (Переклад з нім. О.Ведрова, О.Шаблій, наукова редакція А.Єрмоленка) // Філософська думка. – 2007. – № 2.
16. Я згоден з думкою Анжея Валіцького, який називає державу Леніна світоглядною державою, *Weltanschauungstaat*, тобто ідеократичною диктатурою, яка прагне домогтися тотального угодовства суспільства як зовнішнього, так і внутрішнього // *Валіцький А.* Марксизм і стрибок у царство свободи. Історія комуністичної утопії?": Пер. з польськ. П.Андрухова. – К., 1999.
17. *Böhler, D.* Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
18. *Апель К.-О.* Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія.

ІНТЕНЦІЙНІСТЬ ВІЯВІВ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ: ЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТСЬКО- ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ ПІДХІД

В антропологічно зорієнтованій філософії ХХ століття актуалізувалося дослідження автентичної “природи” людини. Її почали визначати екзистенціально, а не есенціально. Відійшли в минуле спроби знайти однозначно визначену сутність людини. Натомість динамічні вияви і виміри людського буття (інтенційність) набули ознак невід’ємних рис людського існування. В екзистенціалізмі вони позначаються як “екзистенціали”, певні характеристики людського буття – Dasein (Гайдеггер), або “людино-реальності” (Сартр). Серед них є такі, що визначають найнижчий рівень людського існування – буття-в-світі, турбота, страх, тривога, здатність до вибору (свобода), а також вищого рівня: любов, віра, надія, трансценденція тощо.

Щоб зрозуміти сутність “природи” людини, якою вона постає в тих чи інших філософських концепціях, слід брати до уваги відповідне розуміння людського буття. Залежно від того, як тлумачити цю “природу”, її буття матиме відповідну специфіку. Зокрема, ще в античності автентичне життя, що уособлювало мудрість, передбачало узгодження існування людини з розумом і волею богів. Наведемо одне з висловлювань Марка Аврелія: “Ніхто не може тобі завадити жити згідно з розумом твоєї природи, і ніщо не відбувається всупереч розуму загальної природи” [2, 313]. Тобто розум становить первісну природу людини. Однак згодом у процесі розвитку філософії свідомості його починають тлумачити як пізнавальну здатність, і він втрачає статус онтологічного аспекту природи людини. Більше того, в екзистенціалізмі і в неофрейдизмі маємо досить ґрунтовну критику раціоналізму. Зокрема, Е.Фромм у суто інтелектуальному типі свідомості вбачав різновид “хибної свідомості”, властивість якої полягає в тому, що людина не бачить і не усвідомлює того, що не потрапляє в коло її найближчих інтересів. Відповідно автентичність людського буття почали пов’язувати з іншими характеристиками природи людини. Зокрема, згідно з Фроммом, лише несвідоме втілює “багатство і глибину універсальної людини”, тоді як інтелектуальне знання спрямоване на

конкретний результат і вже через це не може бути універсальним.

К.Маркс визначав сутність людини як “сукупність суспільних відносин”, наголошуючи, що саме суспільні відносини і в їх системі праці, соціально-економічне виробництво формують “природні” “родові” ознаки людини, в тому числі її розум, почуття та волю, всі її сутнісні сили. Як зазначав В.І.Шинкарук, “критично переробляючи антропологічний матеріалізм Л.Фейєрбаха, К.Маркс надав сутнісним силам людини значення творчих, предметно-продуктивних здатностей, реалізація яких здійснюється в суспільному виробництві, в олодненні природи, в творенні предметних форм культури” [1, 399]. Формування цих здатностей передбачає соціогенез, і, відповідно, лише соціалізація особи може привести людину до найбільш повного розкриття її сутнісних сил і здатностей. Втім, той же Маркс відзначив наявність певного парадоксу: сфера праці, начебто єдино можливе поле для самореалізації людини, стає для неї свосхідним прокляттям (“від праці втікають мовби від чуми”). Тобто праця пов’язана з відчуженням людини, причиною якого є приватна власність на засоби виробництва. Отже, на думку Маркса, потрібно змінити соціальні обставини з метою справжньої гуманізації людини. Як наслідок постає нагальна проблема – ліквідувати соціально спотворені форми відносин між людьми, створити справжнє “царство свободи”, що максимально сприятиме реалізації автентичного існування людини.

“Філософія життя”, згідно із заявленим у назві спрямуванням щодо об’єкта філософських досліджень, визначала природу людини в контексті її відповідності “життєвому імпульсу” – “життєвій порив”, “воля до влади”, “воля до життя” тощо. Відкриття “філософією життя” несвідомих, темних інстинктів, ірраціонального “потоків життя”, по суті справи, сприяло визначенню глибинного рівня людського буття, яке пізніше дістало назву “екзистенції”, котра так чи інакше стоїть у центрі екзистенціалістського “вчення про людину”. Мала велике значення й інша інтенція “філософії життя”, а саме – відмова від суто спекулятивних, умоглядних підходів до людини, зосередженість на цінності життя, а не на теоретичних узагальненнях, в яких зникають унікальність і суб’єктивна значущість людини.

Особлива роль у спробі визначити автентичність людського буття належить такому представнику “філософії життя”, як Ф.Ніцше.

Він вважав, що в розумінні людини слід виходити з того, що в ній запрограмована певна визначальна інтенція (стати “надлюдиною”), яка згодом була втрачена людством. “Надлюдина – це сенс світу” [3, 11], – писав Ніцше. Людина несе в собі цей імпульс до преображення. Однак соціальні форми життя притлумили справжню природу людини. Тому потрібна неабияка праця для відновлення цього первісного імпульсу. Ніцше говорить про три перетворення духу: “Дух стає вербломом, левом верблюд і, нарешті, дитиною лев” [3, 24]. Дух у першій іпостасі уособлює собою набір зобов’язань людини, те, що виражає максима “Ти повинен”. Зрозуміло, що такий дух не спроможний до перетворень, а змушений постійно відтворювати вже встановлений регламент. Наступна іпостась духу (у вигляді лева) насмілюється на самостійний вчинок, на внесення змін до існуючої дійсності. Однак, оскільки “лев” обтяжений попередніми соціальними установками і цінностями, то його діяльність може мати не позитивний, а деструктивний характер (“творити нові цінності – це й левові ще не до снаги, але творити собі свободу для нового творення – на таке лєвова сила спроможна” [3, 25]). Тобто йдеться про те, що недосить одного прагнення до перетворення. Потрібно ще, щоб інтенція до перетворень, виражена людиною у своїй дії, відповідала первісному імпульсу життя. Отже, потрібен наступний крок у розвитку духу: слід очистити свідомість від попередньої системи цінностей, зрозуміти її як фальшиву, як таку, що не відповідає життєдайним силам природи.

Згідно з Ніцше, навіть “вищі люди”, які користуються авторитетом у даному суспільстві, – мудреці, фахівці, вчені, моралісти, аж ніяк не є шаблем переходу до “надлюдини”. Соціально освячене вшанування цих людей є лише перепорою на шляху тих, хто прагне стати надлюдиною. Ніцше їх визначає як таких, що “закуті в плащ великих слів, показних чеснот, нібито блискучих справ” [3, 288]. Зрештою, на його думку, це великі фальшувальники. Ніцше устами Заратустри каже: “Для людей сьогодні я не хочу ні бути світлом, ні навіть зватися ним” [3, 288]. Шлях “вищих людей” – це хибний шлях. До того ж вони відволікають інших людей від справжньої інтенції самотрансцендування.

Тож, виходячи з цих зауваг, позицію Ніцше слід розуміти не в плані повернення до первісного існування (хоча в його працях ми й зустрічаємо вимогу звертатися до життєдайної волі, до якогось

первісного життєвого імпульсу), а в контексті повернення людині її життєстверджуючого виміру, що уособлює її психічне здоров'я. Тобто, йдеться скоріше про те, що людина має вийти за межі примусового, детермінованого ззовні повсякденного існування і наблизитися до Надлюдини, яка уособлює *розвиток* людини, тобто стан, який треба ще досягти. (На це вказує визначення Ніцше сутності людини: “Людина – це линва, напнута між звіром і надлюдиною, – линва над прірвою” [3, 13]).

Однак, що є суттєвим для Ніцше і що становить особливість саме його позиції, так це переконання, що шлях соціалізації і культурологізації людини не сприяє розвитку людини в напрямі до надлюдини. Більше того, на його думку, це – шлях занепаду людства, оскільки соціокультурне середовище створює для людини умови, за яких вона втрачає визначальні життєві імпульси і стає непридатною до вияву справжнього життєвого пориву. Зокрема, маємо таку констатацію Ф.Ніцше: “І ми, коли йдеться про людину, стверджуємо таке: проти всіх інших істот людина – навіть з усім її найцікавішим змістом – найбезпорадніший і найхоровітійший звір, що, збочивши з битого шляху інстинктів, заблукав у найзгубніших манівцях” [3, 342]. Відповідно, на його думку, потрібно велике зусилля, щоб повернути собі здатність до самочинної поведінки, до вияву власної позиції, яку блокують різного роду морально-етичні та соціально-психологічні установки.

Тобто, згідно з Ніцше, будь-яка мораль зорієнтована на заборо­ну і, відповідно, на блокування імпульсів життя (“будь-яка мораль... спрямована... проти інстинктів життя” [3, 575]). Отже, на його думку, замість того, щоб бути розкутим і самодостатнім, людина стає рабом умовностей і деформованою за своєю суттю. Йдеться про те, щоб піднятися вище за рівень розрізнення “добра і зла”, щоб стати законодавцем нової моралі, яка сприяла б розвитку людини, а не деформувала б її життєдайні імпульси. Саме такий сенс має у Ніцше вираз “стати надлюдиною”. Зрештою, це означає не опуститися на рівень тваринного, імпульсивного життя, а набути нової якості – стати людиною, яка, задіявши життєвий імпульс, наближається до вищих рівнів буття.

Отже, Ніцше була встановлена певна розбіжність між природним потягом до життя, до самовиявлення і соціально санкціонованими нормами і правилами поведінки людей, що обмежують або

забороняють вільний самовияв природних імпульсів.

Інший представник цієї ж течії, А.Бергсон, наголошував на тому, що в основі еволюції живого запрограмовано певний життєвий імпульс (*élan vital*) – життєвий порив (або надсвідомість), спрямований на постійне творення нових і нових форм життя. Йдеться про “свідомість або надсвідомість”, яка поступово розгортається в процесі еволюції. Вона проривається крізь залякту, мертву матерію, а її напрям розвитку зворотний змінам, що відбуваються в неорганічній природі.

На думку Бергсона, утворення суспільства теж є витвором дії природного імпульсу. Найприродніший тип суспільства він убачав у спільнотах, утворених комахами, – рій бджіл, мурашник тощо. Така “соціальна” згуртованість є наслідком дії еволюції: вона створила такий вид співжиття окремих істот, який організований на основі інстинктивного типу зв’язку і максимально пристосований до навколишнього середовища. Інший різновид суспільства (інша лінія еволюції) природа створила, надавши певну свободу індивідуальному вибору людині і озброївши її інтелектом, який за результатами виконує ту ж саму роль, що й інстинкт у першій лінії еволюції [11, 25]. Тому “людина створена для суспільства, як мураха для мурашника” [11, 288].

Аналогія суспільства з мурашником вживається Бергсоном неодноразово і є для нього показовою, оскільки він вважав, що суспільство вимагає від людини поведінки, яка майже не відрізняється від поведінки комах. Воно вимагає від людини соціальної згуртованості і дисципліни в умовах протистояння іншим суспільствам. Тому дотримання певних зобов’язань щодо суспільства не є для людини проблемою: їх дотримуватися досить легко, оскільки вся попередня еволюція підштовхує нас до цього. Суспільство здійснює інтегруючу, соціалізуючу роль стосовно індивіда. У кожному з нас є щось від суспільства, і ця властивість притаманна кожній людині, ніхто з нас не може цього позбавитися. Як писав Бергсон, “даремно будемо ми прагнути уявити собі індивіда, відірваного від будь-якого соціального життя” [11, 13]. Саме суспільство намічає для індивіда програму його повсякденного існування. Іншими словами: “суспільство проклало дорогу, ми знаходимо її відкритою і рухаємося по ній; знадобилося б більше ініціативи, щоб рухатися неходженими шляхами” [11, 17].

Однак внаслідок цього виникає “замкнене” суспільство із “замкненою” релігією і такою ж самою мораллю. Відповідно кожне таке об’єднання протистоїть іншим “замкненим” утворенням, у підсумку завжди існує небезпека конфлікту (або війни). Отже, Бергсон вказував на негативну роль соціалізації щодо людини і щодо майбутньої долі самого суспільства. За цією логікою, війна є природним явищем і уникнути її неможливо, а людина приречена на роль комахи, що має виконувати певну функцію у підтриманні життєдіяльності суспільства.

Втім, Бергсон звертає увагу на можливість виникнення іншого типу суспільства – “відкритого”. Відкрите суспільство – це людство в цілому, що стало об’єднаним. Відповідно там мають місце “відкрита” мораль, яка не робить розрізнення між “своїми” і “чужими”, і “відкрита” релігія, що частково збігається з творчим зусиллям, проявом якого є життя. Однак, якщо перший тип суспільства (“замкнений”) існує реально, то другий – лише ідеал. Поступовий перехід від замкненого суспільства до відкритого неможливий. Для розбудови відкритого суспільства потрібні діяльність, мораль і релігія зовсім іншого плану, а не ті, що переважали в попередньому суспільстві. В історії людства маємо лише поодинокі приклади прориву окремих видатних особистостей на рівень нової моралі і нової релігійності.

Бергсон розрізняє дві форми існування людського “Я”: людина з “замкненою” душею і з “відкритою”. Перший тип людей переважає в “закритих” суспільствах, основна функція яких полягає в підтримуванні status quo, тобто існуючого порядку. Таке суспільство має в своїй основі загальнопоширений примус щодо людей, формування в них соціально санкціонованої поведінки, для чого призначені “замкнені” мораль і релігія. Людина, яка перебуває в інстинктивній єдності з суспільством, втрачає креативну здатність, свій зв’язок з еволюційним імпульсом – “життєвим поривом”. Інший варіант поведінки маємо, коли людина “відкрита” до “життєвого пориву”. Така людина є суто індивідуальною, вільною, надсоціальною, перебуває поза межами конкретного досвіду. Вона є безпосереднім втіленням “життєвого пориву”.

Однак діяльність таких людей, як правило, не є успішною, оскільки завжди існує небезпека асиміляції напрацьованих ідей у “замкнені” мораль чи релігію, що й відбувалося переважно з усіма

попередніми великими осяяннями видатних людей. Там, де превалює практичний аспект виживання суспільства, немає місця для великих моралістів, видатних духовних наставників. Тому перехід до нового типу суспільства Бергсон вбачає у поступовому формуванні невеликих духовних спільнот, “кожна з яких, завдяки виключно обдарованим своїм членам, може дати життя одній або кільком іншим; так збережеться, так продовжиться порив аж до того дня, коли глибока зміна матеріальних умов, нав’язаних людству природою, дозволить з духовного боку здійснити радикальне перетворення” [11, 254].

Як бачимо, існує певна аналогія між позиціями Ніцше і Бергсона щодо призначення людини: соціальне життя нівелює креативні здатності людини, робить її “замкненою”, уподібнює до різновиду автомату; тим часом справжнє призначення індивіда полягає у виході за межі усталеного порядку, через продовження еволюції людини в напрямі до “надлюдини” (Ніцше), великих містиків, носіїв божественного одкровення (Бергсон). Цю ж тенденцію критики соціальних форм поневолення людини (феномен відчуження) можна простежити і в екзистенціалізмі, хоча й без звернення до біологічно запрограмованого імпульсу до вияву надособистісних здатностей. Екзистенціалісти намагалися уникнути реіфікації людської сутності, а її вияви пов’язували з певним “фундаментальним проектом”, інтенційним виміром людського існування.

Ця ідея інтенціональності була запозичена екзистенціалістами з феноменології Е.Гуссерля, яка надала підґрунтя для розуміння людського існування в контексті вияву первісних інтенційних актів. Запропоноване Гуссерлем своєрідне тлумачення свідомості як певної спрямованості на щось (інтенціональність) дало можливість з’ясувати витoki людських світоглядних установок та уявлень про світ. Поняття інтенціональності стало ключовим для розуміння специфіки психічного життя людини, оскільки воно характеризує свідомість як переживання, якому властиве значення або володіння смислом. Інтенціональність характеризує свідомість в аспекті ставлення її до предметів. Свідомість і є інтенціональним відношенням до предметів.

Зазначимо, що гуссерлівська феноменологія звертала увагу передусім на “інтенційність” когнітивних актів. Однак згодом з’ясувалося, що останні становлять лише певну частину ширшого людського феномен – “самотрансценденції людського існування” (В.Франкл).

Трансцендування – це те, що вирізняє передусім людину, що притаманне лише їй. Це – свого роду первісна, споконвічна онтологія, інтенційність духовного, що виступає як одвічне надбання, як визначальна здатність людини. Причому в основі цього самотрансцендування лежить не стільки пошук істини (тобто гносеологічний аспект), скільки реалізація смислу (ціннісно-орієнтаційний аспект). Отже, прагнення до здійснення смислу є більш фундаментальним проектом, ніж пізнавальне відношення. Крім того, інтенційність може мати спрямованість не лише назовні, на об'єкти, але й бути виявом внутрішньої “природи” суб'єкта, коли виявом стає певна налаштованість апріорного “Я”.

Саме таке розуміння свідомості дало підставу екзистенціалістам згодом сформулювати свою “онтологію” свідомості, де йшлося не про ідеальні (“чисті”) акти свідомості, а про певні “екзистенціали”, які визначають поведінку людини в світі. У підсумку свідомість постала як щось “онтологічне”, як така, що має міцну внутрішню будову, яка пізніше й стала тим підґрунтям, на якому вибудовувались екзистенціалістські уявлення про внутрішньо зумовлену структуру людського буття.

Отже, в екзистенціалізмі маємо своєрідний перехід від ідеї інтенціональності первісних актів світовідношення до автентичного існування людини: автентичне те, що відповідає інтенції конкретного людського буття. Відповідно головним наміром екзистенціалізму стала спроба знайти глибинну інтенціональність людського буття (“фундаментальний проект”). Цей намір втілюється в понятті “екзистенція”, яке, якщо враховувати його інтенційну природу, набуває своєрідного значення, відмінного від традиційного його розуміння. Як зазначав О.Ф.Большов, “воно позначає швидше позамежове внутрішнє ядро людини, кінцевий, безумовний центр, порівняно з яким навіть і життєфілософські свідчення про людину ще виглядають зовнішніми. Закладене в понятті екзистенціального існування “голе “що””, яке екзистенціальна філософія закарбовує як вираження її специфічної вимоги саме в цьому понятті, з особливою гостротою підкреслює, що кінцева внутрішня дійсність особистого буття людини ухиляється від будь-якого певного змістовного висловлювання” [10, 35].

На думку екзистенціалістів, “існування” саме тому уникає будь-якого визначення, що воно перебуває “по той бік” усіх змістовних

даних. Небезпека, яка чатує на дослідника, полягає в тому, що “сутність” людини намагаються звести до якоїсь змістовної характеристики. Однак, підкреслював Больнов, “існування зникає, як тільки його вважають схопленим, і присутнє лише в нескінченному звершенні самого цього заперечення” [10, 39]. Екзистенцію можна лише пережити, вона належить до індивідуального досвіду. (Це певним чином нагадує східні методи досягнення “саторі”: або через заперечення (відкидання) усіх змістовних елементів свідомості, або шляхом безпосереднього проникнення в порожнечу свідомості.) Зокрема, екзистенціалісти багато уваги приділяли тому, щоб довести помилковість ототожнення екзистенції зі змістовними аспектами буття людини. Навіть творча самореалізація людини не означає адекватного втілення її в екзистенції, оскільки будь-яке втілення є виключенням інших можливостей. Звідси – своєрідна трагічність буття людини в екзистенціалізмі: будь-яка діяльність сприятиме заангажованості індивіда. Тому будь-яка соціально освячена поведінка характеризується екзистенціалізмом як “несправжня”. Людина має відкидати таку заангажованість і перебувати в стані постійної тривоги, незадоволеності досягнутим, має розуміти, що основою для справжньої поведінки є лише первісний інтенційний акт.

Як бачимо, екзистенціалісти намагалися уникнути реіфікації буття людини. На їхню думку, слід виходити з ідеї інтеціональності людського буття, яке первісно порожнє і наповнюється змістом у процесі свого виявлення. Зводити людське існування до якоїсь субстратної визначеності є помилкою. Єдине, що можна про нього сказати, це те, що воно являє собою безперервне виявлення, “беззмістовну пристрасть” (Сартр), “бунт” (Камю), “можливістю” (Аббаньяно). У процесі цього виявлення людина намагається реалізувати ту чи іншу можливість, навіть ототожнити себе з певним видом діяльності, проте притаманна людині здатність “виходити за межі” не дає їй заспокоїтися. Втім, іноді це їй вдається, тобто людина повністю ототожнюється зі своєю функцією, але тоді, на думку екзистенціалістів, це буде несправжнє буття, своєрідний самообман (звідси – постійне незадоволення собою).

Зрештою, ознакою справжнього людського буття є постійний вихід людини за певні межі усталеного (так зване трансцендування). Звідси – заклики прислуховуватися до “внутрішнього голосу”, а не до раціо, намагатися діяти спонтанно, згідно з внутрішньою

інтенцією. Здійснений таким чином вибір набирає ознак позитивної цінності. “Вибір того чи іншого означає водночас утвердження цінності того, що ми вибираємо, оскільки ми в жодному разі не можемо вибрати погане”, – писав Сартр [7, 439]. Більше того, наш індивідуальний вибір набуває статусу загальнозначущого для всіх. Це – вибір, здійснений згідно з покликом життя, а тому він не може суперечити такому ж автентичному вибору, що здійснюють інші люди. Така позиція викликала найбільше заперечень у критиків екзистенціалізму, оскільки в буденному житті виграв чи вигода одного призводять до злиденності та обділеності інших. Однак це означало, що вони не враховували специфіку екзистенціалістського розуміння екзистенціальних форм поведінки.

Справжнє існування залежить передусім від інтенційних актів свідомості, а тому його не можна прив'язувати до буденних форм раціональної поведінки. Автентичне існування тоді відповідає критерію справжнього екзистенціального вибору, коли в ньому проявляється первісна інтенція людського буття. Це можна зрозуміти, якщо врахувати ставлення екзистенціалізму до раціональних форм поведінки. Зокрема, у Сартра усі його “екзистенціали” (свобода, вибір, проект, темпоралізація, тривога) мають своїм підґрунтям “дорефлексивне cogito”, тобто свідомість, що перебуває “нижче” від раціональних форм освоєння дійсності. Це – своєрідна спонтанність, це – те, що визначається як “поклик буття”. Тобто, на думку екзистенціалістів, слід дослуховуватися до “внутрішнього” голосу, яким промовляє первісна інтенційність буття. У цьому контексті М.Гайдеггер зазначав, що “людина – це пастух буття”. Отже, в екзистенціалізмі йдеться про повернення до первісної інтенції буття, до базового проекту, життєвої першооснови.

При цьому виникає цілком природне запитання: чи не є це звернення до первісної інтенції редукуванням соціального до природного, тобто до якогось тваринного першовитоку? Втім, на думку екзистенціалістів, завдання полягає не в тому, щоб знищити в собі соціальне як таке (хоча такі спроби теж мали місце в історії людства: характерний приклад – філософія кініків), а в тому, щоб нейтралізувати негативний вплив соціального. Суть такого прагнення – протиставити соціальному відчуженню первісну, неспотворену природу людини. Тобто завдання полягає в тому, щоб, вийшовши за межі соціального, піднятися до рівня такого

існування, коли воно не зумовлене зовнішніми обставинами, а є виявом первісного, “фундаментального” проекту людського буття. Отже, соціальне виступає тут лише як щось “несправжнє”, як таке, що не відповідає автентичній природі людини і тому має бути подолане в процесі становлення людини.

Звичайно, існує певна трудність у визначенні такого автентичного буття людини, оскільки розвиток цивілізації тривалий час відбувався шляхом утворення такої реальності (соціокультурна сфера), яка є відхиленням від біопсихоприродної програми розвитку людини. Проблема полягає в тому, що заклик до спонтанності (реалізації первісного “фундаментального проекту”), дослуховування до “внутрішнього голосу” може бути неправильно витлумачено як вседозволеність, відсутність будь-яких заборон. Зокрема, італійський представник екзистенціалізму Н.Аббаньяно [4] зазначав, що хоча саме свобода найбільш укорінена в людському бутті і в людині присутнє постійне прагнення до неї, все ж слід обмежувати свою свободу для того, щоб мала місце не “війна всіх проти всіх”, а врегульоване життя співтовариства людей. На його думку, “старанний захист власної свободи веде деяких людей до відмови від зав’язування дружби, від того, щоб закохуватися, встановлювати стабільні сексуальні стосунки. У кінцевому підсумку шлюб для них – це фатальна пастка для самої свободи. В цих випадках дозвілля, розваги та гра здаються єдиним виявом справжньої свободи, але в дійсності це – шляхи, які ведуть до найпокірнішого рабства...” [4, 63]. Втім, здається, що Аббаньяно тут дещо спрощено розуміє “свободу вибору” класиків екзистенціалізму, оскільки для нього свобода вибору пов’язана з проявами різних мотивацій в тій чи іншій ситуації. Однак, якщо звернутися до сартрівського поняття “свобода вибору”, то в нього екзистенційний вибір не має нічого спільного з раціонально визначеною мотивацією. Останній здійснюється в ситуації, в якій немає договороказів, чітко визначених орієнтирів. Найадекватніший вибір людина здійснює в так званій “пограничній ситуації” (Ясперс), типовим прикладом якої є “бути чи не бути?”. Це вибір, під час якого має відбутися преображення людини, і отже, це не той вибір, щодо якого можна визначити раціональні мотиви. Відповідно Сартр наполягає на тому, що це має бути *вільний* вибір, тобто такий, який нічим не зумовлений.

Щоправда, тут постає нова проблема, зокрема: яким чином

можна відрізнити справді вільний вибір від такого, що зумовлений нашим попереднім вихованням або психічним комплексом? Він так само може оминати раціональні соціальні фільтри, він постас як такий, що йде “зсередини”, тобто засвідчує якусь первісну інтенцію, однак водночас може бути витісненою репресивною мотивацією і не мати стосунку до справжньої інтенції людського буття. Це питання є тим більш слушним, що сам Сартр наводив приклади, які свідчать про наявність певної мотивації людських вчинків. Зокрема, він зазначає, що коли людина звертається за порадою до відповідного фахівця, то виходить, що вона вже зробила вибір, оскільки ця особа вже відома їй як представник таких-то поглядів, таких-то переконань. Тобто якщо цей випадок взяти за взірець вільного вибору, то тоді виникає сумнів щодо того, наскільки автентичним є цей вибір.

Для того, щоб зняти ці сумніви, Сартр пропонує застосовувати екзистенціальний психоаналіз, відмінність якого від звичайного психоаналізу полягає в тому, що аналітична процедура стосується не відхилень у психіці людини, а самого способу її, людини, існування. Як зазначав дослідник, “психоаналіз емпіричний намагається визначити *комплекс*, сама назва якого свідчить про полівалентність усіх значень, що відсилають до нього. Психоаналіз екзистенціальний намагається визначити *первісний вибір*” [6, 773]. Тобто йдеться про повернення до якоїсь первісної інтенції буття, до базового проекту, життєвої першооснови. Такий психоаналіз є спробою виявити соціально зумовлені деформації людської поведінки, що постають як відхилення від автентичного існування. Зокрема, окремий розділ праці “Буття і Ніщо” Сартр присвятив різним формам “нещирості” або “самообману”. На його думку, це своєрідна позиція відмови людини від вільного вибору. Оскільки такий вибір передбачає взяття на себе відповідальності загальнобуттєвого значення, то люди, як правило, обирають більш легкий шлях: плити за течією, займати компромісну позицію, бути конформістами. Екзистенціальний психоаналіз має прояснити, розкрити людині ці форми ухиляння від справжнього вибору. Неабияке негативне значення належить формам раціонального осмислення ситуації, системі аргументації, яка дає змогу людині виправдати свою неавтентичну поведінку. Це може бути посилення на збіг обставин, на наказ керівництва, на звичай, на приналежність до певного прошарку

людей, яким належить чинити саме так, та інші чинники “об’єктивного” характеру.

Отже, згідно з Сартром, людина має постійно здійснювати прискіпливий, аналітичний огляд щодо того, на підставі чого було прийняте те чи інше рішення, той чи інший тип поведінки. Це потрібно для того, щоб визначити раціональну компоненту мотивації і зрозуміти її як несправжню, що не відповідає первісній інтенційній природі людського буття. Натомість це має бути спонтанна реакція людини. Справді *вільний* вибір – такий, в якому відсутня детермінація зовнішнього плану. Можна сказати, що спонтанність є ознакою справжнього вибору людини. Тільки в такому разі ефект від нього набуває позитивних значень – ми обираємо добро.

Втім, навіть серед самих екзистенціалістів існує певна розбіжність у поглядах щодо цінності спонтанного вибору. Зокрема, на попередню тезу Н.Аббаньяно відповідає так: “Не можна покладатися на щирість і доброту природних імпульсів, які можуть повести індивіда найгіршим шляхом. Дисципліна і самоконтроль потрібні, щоб надати впорядкованості індивідуальному і соціальному життю” [4, 66]. Тобто, на протигагу феноменологічному екзистенціалізму, який убачав у суспільній заангажованості ознаки несправжнього існування, Аббаньяно намагається приглушити антисоціальний пафос концепції Сартра. Його аргументація ґрунтується на переконанні, що не існує якогось однозначно визначеного імпульсу в людській природі. Він констатує, що підірвана довіра до визначення людини як “тварини, наділеної розумом”. Інший підхід, коли в людині намагаються знайти біологічний імпульс типу “лібідо”, агресивності чи “волі до влади”, для Аббаньяно також неприйнятний, оскільки, на його думку, це лише часткові аспекти людської природи. В одних людей вони виражені більш явно, в інших – менш, а тому вони не можуть бути властиві універсальній і постійній людській природі. Навіть інстинкти людина може блокувати або сублимувати. Навіть “воля до влади” не є властивою усім індивідам. Отже, на думку Аббаньяно, слід констатувати невизначеність людської природи. Вона є лише можливістю для вияву будь-яких здібностей. І в цьому контексті соціальне для нього становить необхідну форму реалізації людської екзистенції. “До реалізації такого порядку людину спрямовують не гіпотетичні

природні сили, що діють у ній, а закликає мудрість, яку людство нагромадило у віках і яка виражається в нормах моралі і релігії” [4, 66].

Звичайно, підстави Аббаньяно щодо дотримання такої позиції можна зрозуміти. Відомо, що соціалізація відіграє важливу роль у становленні людини як особистості. Перебування за межами соціуму діє на людську істоту негативним чином – вона деградує. Це засвідчують відомі факти про випадки викрадення звірами маленьких дітей (“діти Мауглі”) та їхня неспроможність після якогось періоду перебування серед диких звірів повернутися до нормального людського існування. І навіть усамітнення людини на тривалий час (перебування на безлюдному острові тощо) позначається негативним чином на психіці людини. Відомо, що реальний Робінзон Крузо здичавів і зовнішньо та поведінкою став нагадувати дику тварину.

Отже, на перший погляд, більш прийнятною є думка про соціальну зумовленість розвитку особистості (можна сказати навіть ще категоричніше – саме від соціальних, культурних, соціально-психологічних передумов залежить розвиток особистості, і є вагомі докази на користь саме такого погляду). Втім, існує й інший вимір людської існування. Зокрема, відомі випадки, коли люди мовби переростали рамки соціальності і виходили на вищий рівень особистісного розвитку. Такі люди – це різного роду подвижники, творці вчень про трансформацію людини, духовні наставники тощо. (Ніпше дає нам приклад – життя та подвижництво Заратустри у праці “Так казав Заратустра”.)

Наведені приклади демонструють нам дещо інший вимір людського існування, який виходить за межі безпосереднього соціально зумовленого існування. Тому проблема співвідношення природного і соціального вимірів людського існування лишається актуальною, або, іншими словами, проблема соціальної зумовленості розвитку людини і становлення індивідуальності вищого гатунку (всупереч соціальному тиску) не є однозначною і потребує ретельнішого дослідження.

Передусім маємо відзначити принаймні подвійний вплив суспільства на формування людини: з одного боку, суспільне середовище створює умови для розвитку особистості (і тоді виходить, що ізоляція людини від суспільства є для неї згубною), а з іншого – соціально-економічні (насамперед) обставини вимагають від людини якогось однобічного розвитку, позбавляють її можливості розвива-

тися в напрямі її самобутності й унікальності (цей вплив спричиняє своєрідну деформацію справжньої природи людини: “будь-який фахівець уподібнюється флюсу”). І тоді самобутній розвиток людини постає як повстання проти тиску соціальності, як вихід за межі буденного життя, як подолання звичних форм поведінки, мислення, психічних реакцій.

Думку про те, що соціалізація значною мірою деформує інстинктивно-природний габітус людського існування, висловлювали й інші філософи ХХ століття. Зокрема, Е.Фромм, порівнюючи настанови дзен-буддизму і психоаналізу щодо автентичності людського існування, вказував на деякі умови, за яких не лише можлива, а й необхідна радикальна трансформація особистості. У своїй праці “Психоаналіз і дзен-буддизм” він звертав увагу, як на досить плідну, ідею З.Фрейда, згідно з якою “знання веде до перетворення, теорію і практику не можна відділяти одну від одної, і в кожному акті пізнання самого себе той, хто пізнає, перетворює самого себе” [5, 157]. Саме в цьому контексті Фромм ставить питання про природу людського благополуччя і визначає його як буття згідно зі своєю природою. Однак постає питання: в чому полягає справжня природа людини? На відміну від тварини, людина виходить за межі природної зумовленості. Через усвідомлення самої себе вона намагається дати відповідь на питання: яким чином ми можемо дійти згоди з самими собою, з іншими людьми, з навколишнім середовищем? Відповідь може полягати або в намаганні цілком розчинитися в соціумі, відчути себе часткою цілого, побачити в цьому своє призначення, або ж, кажучи словами Фромма, вийти на рівень повного переродження, коли людина “досягає нової гармонії, нової єдності зі світом” [5, 161]. Як зазначає Фромм, більшість людей не можуть розірвати свою заангажованість, обірвати зв'язок з сім'єю, спільнотою, державою тощо, а тому “вони ніколи не стають цілком народженими” [5, 162],

Отже, виникає проблема, яка стосується цілком здорових людей, щодо того, як людина може досягти доброякісного існування в своєму житті, яким чином уникнути фрустрації, що постійно переслідує індивіда в сучасному світі. На думку Фромма, вирішальна роль тут має належати екзистенціальному (або “гуманістичному”) психоаналізу, який він тлумачить досить широко: психотерапія – це не стільки лікування, скільки філософське вчення, яке має допомог-

ти людині знайти новий погляд на світ і набути повноцінного існування (“здоров’я”). Відповідно до цього розуміння, неможливо розв’язати будь-яке локальне терапевтичне завдання, не включивши його в ширший контекст – загальне преображення людини. Досить часто хвороба є частиною і наслідком неправильного способу життя.

Втім, Фромм зазначав, що більшість людей перебувають у стані нудьги, відчаю, депресії і навіть не усвідомлюють причин цієї “хвороби століття”. Їм здається, що потрібно лише зняти якийсь чином цей стан і життя налагодиться. Вони не розуміють, що це – екзистенціальна проблема, що це плата за відсутність належної відповіді на основне питання людського існування: яким чином ми можемо дійти згоди з самими собою, з навколишніми людьми, з природою? Але навіть і ті відповіді, які людство час від часу давало, не завжди були адекватними. Зокрема, Фромм згадує різні магічні обряди, які мають на меті знову поєднати людину з природою. До цього ж напряду належать різні спроби втечі “назад, до природи” (філософія кініків тощо). На його думку, навіть така позиція, як “завоювання” навколишнього середовища у будь-яких його формах (перетворення природи, задоволення своєї жадібності тощо), теж є регресивною орієнтацією.

Інша орієнтація, як можлива відповідь на екзистенційне питання, передбачає “повне народження”, коли “людина долає свої власні егоцентричні проблеми і досягає нової гармонії, нової єдності зі світом” [5, 161]. Цей стан Фромм визначає як “здоров’я” або “благополуччя” (well-being). Зокрема, він писав: “Благополуччя є станом, коли досягається повний розвиток розуму: розуму не як виключно інтелектуального судження, а як осягнення істини, в тому розумінні, щоб (за гайдегерівським виразом) “надати можливості речам бути” такими, якими вони є насправді” [5, 164]. Тут поняття “розум” береться в найширшому значенні, яке на сьогодні ототожнюється з духовністю, а не з процедурною раціональністю. Відповідно Фромм наполягав на необхідності усунути раціональні установки в ході розвитку до психічного здоров’я. В інтелектуальному типі свідомості він убачав різновид “хибної свідомості”, властивість якої полягає в тому, що людина не помічає і не усвідомлює того, що не потрапляє в коло її найближчих інтересів. Людина немовби накладає на реальність свої мислительні стереотипи, внаслідок чого зовнішній світ неначе проціджується або

просіюється крізь певні фільтри, які містяться в мові, логіці, соціальному досвіді. Мимоволі напрошується висновок, що колись у давні часи людина втратила первісний (органічний) зв'язок з навколишнім, відбувся розкол на суб'єкт і об'єкт дії, і лише згодом вона почала шукати способи відновити первісну єдність.

Тому, на думку Фромма, стан "благополуччя передбачає повний емоційний зв'язок з людиною і природою, подолання ізольованості й відчуження, досягнення почуття єдності з усім, що існує, – разом з тим відчуття самого себе як окремої сутності, "Я" як не-подільного (in-dividual)" [5, 164]. Ця нова єдність з'являється в процесі *розвитку* людського духу. Тобто мета перебуває попереду, і в різних культурах вона має різну назву: Дао, Нірвана, Просвітлення, Благо, Бог. На його думку, в цьому контексті екзистенціальний психоаналіз виходить на проблеми, які є спільними майже для всіх культур і народів.

Отже, екзистенціальний психоаналіз, на думку Фромма, має стати засобом трансформації людини в напрямі до психічного здоров'я і повноцінного буття. Доброякісне існування можливе лише тією мірою, якою людина долає свій нарцисизм, тією мірою, якою вона відкрита, чутлива, пробуджена, порожня (в дзен-буддистському розумінні). У такому значенні екзистенціальний психоаналіз наближається до технік преображення себе, тобто стає аналогічним "піклуванню про себе", що було притаманне античній філософії.

Ідею інтенційності (запозичену з феноменологічного екзистенціалізму) подибуємо і в гуманістичному психоаналізі В. Франкла, який вважав, що "сутність людини включає в себе її спрямованість назовні..." [9, 100]. Таке тлумачення сутності людини спрямоване проти традиційного гносеологічного підходу, де людина виступає передусім в ролі суб'єкта, як щось автономне щодо зовнішнього об'єкта. За Франклом, первісна ознака буття свідомості є її співприсутність з іншим сущим. Або інакше: "Духовне суще реалізує себе в співприсутності, і ця співприсутність духовно сущого є його одвічною здатністю, його власним первісним надбанням" [9, 95]. Тобто така інтерпретація духовності (свідомості) передбачає відмову від попереднього її розуміння у вигляді "вмістилища" для відповідних (попередньо існуючих) якостей чи ознак.

Зрештою, на відміну від екзистенціалізму, який за "фундаментальний проект" людського буття вважав здатність людини неантизувати світ, її інтенційну свободу, В. Франкл наполягає на

тому, що основна інтенційна здатність людини пов'язана з її зверненням до смислу, сенсу буття і до цінностей, що потребують реалізації. На відміну від тварини, людина живе ідеалами і цінностями. Якраз цю сутність людського буття і виражає поняття “самотрансценденції”.

Звичайно, це не означає, що таке прагнення до надання сенсу буттю завжди і без перешкод реалізується. Свого часу Ж.-П.Сартр зазначав, що на перешкоді до інтенційної свободи стоїть “погана віра”, або “нечисте сумління” (*mauvaise foi*), яке виникає внаслідок того, що людина не витримує тягаря свободи й відповідальності. А Франкл застерігає проти двох небезпек, які викривляють інтенційну спрямованість людини до цінностей буття. Одна з цих небезпек впливає із психоаналітичного підходу, який акцентує увагу на внутрішніх переживаннях суб'єкта і внаслідок цього нехтує об'єктивними обставинами. Аналітико-динамічна теорія витлумачує людину як таку, що зумовлена своїми потягами і спрямована на задоволення їх. Однак завдяки цьому відбувається як деперсоналізація індивіда (оскільки втрачається його духовний вимір), так і дереалізація світу (оскільки зовнішні обставини начебто відіграють значно меншу роль, ніж глибинні психічні чинники). Поряд з цим відбувається і певна релятивізація світу значень і цінностей, оскільки дереалізація зачіпає і ціннісну сферу.

Інша небезпека полягає в тому, що людина більшу увагу звертає на предмет інтенційного акту, а не на саму інтенційну спрямованість. У випадку, коли надається абсолютного значення зовнішнім аспектам психічного задоволення, ми стикаємося з тим, що зовнішня мета втрачає свій статус мети і перетворюється на засіб. Коли людина понад усе ставить щастя, насолоду, успіх тощо, результат буває зворотним. Франкл щодо цього зазначає, що “самоздійснення, реалізацію можливостей не можна уявляти собі як самоціль. І тільки людині, що втратила справжній смисл свого життя, здійснення себе сприймається не як ефект, а як мета” [9, 120].

Канадський філософ Ч.Тейлор у своїй праці “Етика автентичності” також вказував на індивідуальне самоздійснення як на небезпеку чи хворобу, яка охопила більшу частину західного світу. На його думку, небезпека полягає в тому, що культура самоздійснення призводить до втрати людиною можливості сприйняття тих проблем, які виходять за межі її особистих інтересів. Зокрема,

Тейлор інтерпретував позицію екзистенціалізму як таку, що орієнтує на свободу самовизначення, а свобода самовизначення, на його думку, вимагає розірвати “пути всіх таких зовнішніх нав’язувань” і самостійно приймати свої рішення [8, 27]. Звичайно, така небезпека дійсно існує, якщо самореалізація постає як позиція індивідуального свавілля і протиставлення себе зовнішнім вимогам. Певну загрозу він убачає також з боку закликів до автентичності, які виправдовують ігнорування всього, що виходить за межі інтересів окремої особи. Так само й утвердження самої можливості вибору бути благом для Тейлора є девіантним продуктом цього ідеалу.

Однак це аж ніяк не означає, що самоактуалізація як така неприйнятна в принципі. Радше йдеться про те, що самоактуалізація – це процес, а не мета чи бажаний стан. Більше того, американський представник “гуманістичної психології” К. Роджерс вважав, що основною спонукою людини є її прагнення до самоактуалізації. Це прагнення можна називати по-різному: “тенденція до зростання”, “спонук до самоорганізації”, “тенденція рухатися вперед”, але, зрештою, йдеться про одне й те саме прагнення, що притаманне людському організму. Близьким до цього є “фундаментальний проект” феноменологічно орієнтованого екзистенціалізму. Але й концепція В. Франкла про самотрансценденцію людського буття теж враховує цю тенденцію до самореалізації. К. Роджерс теж застерігав, що самоактуалізацію слід розуміти у вигляді процесу, тенденції, а не мети чи результату. “...Найголовніше, – писав він, – це процес, а не кінцевий результат” [12, 464].

Отже, якщо людина зважає на цю тенденцію, “прислуховується” до неї, то відбувається процес трансформації її особистості, становлення людини. Вивільнення цієї тенденції, її розблокування, звільнення від різного роду психічних захистів та деформацій, пов’язаних з дією соціальних чинників, дає можливість людині вільно розвиватися в напрямі, що внутрішньо притаманний людському організму. Це прагнення може бути блоковане різними формами психічних захистів, воно може приховуватися під різними масками, його усвідомлення не є очевидним, але якщо людина довірилася “самоактуалізації”, то вона, зрештою, перебудовує свою особистість і своє ставлення до життя. Як наслідок реалізується ідея повноцінного буття, тобто має місце “добре життя” (Роджерс). Як зазначав К. Роджерс, “добре життя з точки зору мого досвіду – це

процес руху по шляху, обраному людським організмом, коли він внутрішньо вільний розвиватися в будь-якому напрямі, причому якості цього напрямку мають певну узагальненість” [12, 237].

Ознаки цього “доброго життя” як процесу полягають у тому, що у людини зростають відкритість до досвіду, прагнення жити теперішнім (“тут і тепер”), довіра до свого організму. Відкритість досвіду означає, що в людині відсутня та захисна реакція, яка блокує той досвід, який не відповідає уявленню індивіда про самого себе або про себе у стосунках з навколишнім світом. Завдяки тому, що людина відкрита своєму досвіду, будь-який стимул, що йде від організму або зовнішнього світу, безпосередньо переживається індивідом. Людина “живе” цим досвідом. Оскільки останній повністю піддається усвідомленню, то відпадає потреба в захисних механізмах підсвідомості.

Друга ознака “доброго життя” – прагнення жити теперішнім – пов’язана з прагненням людини жити повнокровно кожного моменту свого існування. Це означає відсутність стереотипів попередньої організації, структурованості щодо досвіду. “Замість цього маємо максимум адаптації, знаходження структури в досвіді, плинну, мінливу організацію “Я” і особистості” [12, 239]. Перевага такого ставлення до життя і навколишньої дійсності полягає в тому, що люди, зорієнтовані подібним чином, відзначаються здатністю безпосередньо, адекватно сприймати те, що відбувається саме зараз, і в цьому сьогодні (тут і тепер) вони виявляють будь-яку структуру, яка в ньому може бути закладена. Третя ознака людини, що перебуває в процесі доброго життя, виявляється у зростаючій довірі до свого організму як до засобу найкращої поведінки в будь-якій ситуації. Йдеться про те, що люди, максимально відкриті досвіду, з’ясовують, що, якщо вони “відчувають правильність” своїх вчинків, то це є надійним орієнтиром їхньої поведінки. Виявляється, що організм мовби сам “знає”, якою має бути поведінка людини в даній конкретній ситуації. Така відкрита, вільна людина цілком втягнута в процес буття і мовби “стає сама собою”. “Вона стає організмом, що функціонує дедалі повніше, людиною, що функціонує дедалі досконаліше, оскільки цілком усвідомлює себе, і це усвідомлення пронизує її переживання від початку і до кінця” [12, 242].

Отже, встановлена екзистенціалістами інтенційність людської природи згодом постала у вигляді самореалізації, в якій розрізняють

дві іпостасі, на які вказує засновник концепції “психосинтезу” Р.Ассаджолі. Зокрема, він вважає, що бажано було б уточнити наші уявлення про самореалізацію, оскільки цей термін застосовується для позначення двох різновидів підвищення самоусвідомленості та розширення свідомості, які, будучи так чи інакше пов’язані між собою, мають, втім, різну природу і виявляються цілковито порізню. Він зазначає, що “найчастіше під самореалізацією мають на увазі самоздійснення, тобто психічне зростання і визрівання, пробудження і вияв прихованих можливостей людини, – наприклад, моральних, естетичних, релігійних переживань та форм діяльності. За своїми ознаками цей різновид самореалізації відповідає самоактуалізації, як її описує Маслоу, і, напевно, краще буде використати останній термін, щоб відрізнити дану різновидність самореалізації від іншого її виду, а саме, самореалізації як самоосягнення. Під самоосягненням мається на увазі *осягнення себе*, переживання і усвідомлення своєї Самості як синтезуючого духовного Центру” [13, 43–44].

Тож самоактуалізація може бути досягнута на різних рівнях і не обов’язково включати в себе так званий духовний рівень. З іншого боку, індивід може відчувати по-справжньому духовні переживання і не будучи внутрішньо інтегрованим, тобто не виробивши добре сформовану, гармонійну особистість. Як зазначає Р.Ассаджолі, “духовне пробудження і духовне осягнення – дещо інше, ніж самоосягнення, усвідомлення Самості. Вони включають різні форми усвідомлення змісту надсвідомого – або таку, що сходить вниз до поля свідомості, або таку, що виявляється в процесі сходження до надсвідомих рівнів, що призводить до “пікових переживань”, як їх називає Маслоу” [13, 44].

Отже, хоча Фрейд начебто встановив зумовленість людського буття якимись первісними імпульсами біологічного чи фізіологічного плану (“лібідо”, “Ерос”, “Танатос”), все ж подальший розвиток філософії і гуманістичної психології спонукає до формування уявлення про те, що людині притаманні й інші виміри екзистенційного буття, які не зводяться до первісних виявів біологічного начала. У цьому плані слід погодитися з концепцією В.Франкла про те, що існують різні виміри людського буття. А останні результати наукових досліджень свідчать про те, що так звані первинні потреби не перекривають собою суто людські потяги і прагнення, а саме ті, що пов’язані з потребою самоствердження, повагою оточуючих,

орієнтацією на найвищі цінності тощо.

Втім, певний час ці настанови представників “гуманістичної психології” видавалися лише заклик до отримання психологічного здоров’я або пошуком духовних вимірів людського буття з боку певного прошарку інтелектуалів, але які не стосувалися загальної більшості населення країн світу. Однак згодом у процесі розгортання глобалізації постає досить нагальне завдання креативно пристосуватися до нового типу реальності, до ситуації, що безперервно змінюється. Становлення глобалізації пов’язане з утвердженням інформаціональної економіки, тобто економіки, яка розвивається на основі інформаційних ресурсів. Вона виявляється в залученні багатьох різноманітних чинників (починаючи з культури, освіти, світоглядних настанов і закінчуючи умовами життя і загальним розвитком особистості), що працюють на ефективність нової системи. Загалом маємо процес глобальної трансформації, яка зачіпає всі аспекти життєдіяльності людей. Руйнується весь попередній звичний спосіб життя, відбувається злам у так званій психосфері, все більше людей відчувають психологічний неспокій. Глобалізація змінює соціокультурні, психологічні, моральні форми існування людей. Втрачається стабільність, визначеність індивіда в соціальному середовищі, розриваються сталі зв’язки і приналежність людини до певних різновидів ідентичностей.

Відповідно зростає загальна невизначеність життя, що спричиняє загалом поширену розгубленість, оскільки у людей зникають упевненість, переконаність у надійності навколишнього світу. Виникає своєрідний “світ без опори”, в якому важко визначити пріоритети і однозначні світоглядні орієнтири. Причому, як зазначає Е.Гідденс, “помилково вважати, що глобалізація стосується лише великих систем на кшталт світового фінансового порядку. Глобалізація – це не тільки про те, що “ген там”, про щось дистанційоване й надто віддалене від індивіда. Вона також стосується феномена “ось тут”, що впливає на інтимні і персональні сторони нашого життя” [14, 14]. До того ж глобальне інформаційне суспільство містить у собі низку суперечливих процесів, які, з одного боку, стимулюють суспільний розвиток, а з іншого – розмивають сферу традиційних цінностей, породжують рух опору, несприйняття нової віртуальної культури та її символічних форм. Воно вимагає від особистості незвичної діяльності, нестандартного мислення,

креативного підходу до розв'язання різного роду завдань. Або, як зазначає Е.Гідденс, “жити в добу глобалізації означає вміння впоратися з розмаїттям нових ситуацій ризику” [14, 30].

І саме тут деякі настанови представників “гуманістичної психології” заслуговують на увагу. Зокрема, К.Роджерс вважає, що “єдину можливість встигати за калейдоскопом змін у світі дає людині по-справжньому творча адаптація” [12, 410]. Більше того, на його думку, “якщо окремі індивіди, групи людей і цілі нації не зможуть уявити, придумати і творчо переглянути, як по-новому підійти до цих складних змін, то ми загинемо” [12, 410]. Тобто нагальне завдання людства полягає в тому, щоб винахідливо, оригінально адаптуватися до навколишнього світу з такою ж швидкістю, з якою він сам змінюється.

Звичайно, тут постає цілком правомірне питання: наскільки людині властива здатність до творчості? Чи не є це прерогативою окремих, особливо обдарованих осіб? Втім, на думку Роджерса, в кожній людині існує прагнення реалізувати себе, проявити свої можливості, а отже, є й спонукальний стимул до творчості. Інша справа, що соціальні обставини не завжди цьому сприяють. До того ж вияв і реалізація “самоактуалізації” не є простим завданням, не є безболісним процесом. Ця трансформація вимагатиме від людини неабиякого напруження сил, зміни звичних пріоритетів, мобілізації всіх її здібностей, переосмислення і перебудови життєвозначущих цінностей. Отже, саме з цих причин творчість у попередніх суспільствах була прерогативою окремих прошарків населення.

Однак у період становлення і формування інформаційного суспільства складається дещо інша ситуація стосовно вимог соціально-економічної системи до індивіда, ніж це було в індустріальному суспільстві. В цьому новому світі змінюється баланс між працею і грою, між виробництвом і споживанням-виробництвом, між абстрактним і конкретним, між суб'єктивно і об'єктивно визначеним. Деякі дослідники наголошують, що рушійною силою сучасної економіки є люди, чия головна мета полягає у виробленні та використанні інформації. Серед тих, чия праця вимагає створення та використання інформації, називають дизайнерів, дилерів, іміджмейкерів, біотехнологів, генних інженерів та ін. Це люди, чий добробут досягається завдяки ідеям, знанням, талантам та креативності, а не фізичними зусиллями. Відповідно маємо ситуацію, що спонукає працівників до

розкриття своїх здібностей, реалізації ними себе як особистостей. Звичайно, це стосується не всіх членів суспільства, але, оскільки кількість інформаційної роботи в суспільстві зростає, то продукування нового знання перестає бути прерогативою лише вчених-інтелектуалів. Потреба в застосуванні інноваційного підходу виявляється повсюдно. Творчій переробці підлягає все: дизайн, ідеї, образи, ноу-хау, символи, способи сполучення, формування нових цінностей, взірців поведінки тощо. До того ж “комунікаційна” та “інформаційна” революції надають людям могутніх засобів для активізації інтелектуальної діяльності, творчого мислення, інтуїції тощо. Збільшуються можливості для творчого самовираження індивіда, формування його самобутнього “Я”.

На зміну ставленню суспільства до самореалізації спрацьовували кілька чинників. Зокрема, М.Кастельс зазначає, що “інформаційна економіка” включає в себе елементи, які роблять її більш ефективною, ніж попередня. Ці елементи мають забезпечити вищу продуктивність нового суспільства, яка досягається завдяки інноваціям. На розбудову інноваційного середовища повинні працювати люди як зі сфери наукових досліджень, так і зі сфери виробництва, технологій, організаційного менеджменту. Тому проблема формування креативно налаштованих працівників є нагальною для всього суспільства. Уряд має потурбуватися про систему університетів, високу якість освіти, що забезпечуватимуть основне джерело нової економіки – людський таланти. Телекомунікаційні оператори повинні невпинно поліпшувати й здешевлювати доступ до комунікацій. Як зазначає Кастельс, “вільний потік інформації необхідний як для економічного зростання, так і для культурної творчості” [15, XI].

В цілому, оскільки такого типу трудова діяльність має більш індивідуальний характер, то проблема саморозвитку постає як нагальне завдання. Отже, нова економіка, що відзначається зростаючою диверсифікацією і застосуванням інформаційних технологій, потребує розвинутих людських якостей: здатності продукувати нові ідеї, швидко пристосовуватися до зміни обставин, мати розвинуту уяву, інтуїцію, бути комунікабельним тощо.

Отже, з одного боку, майбутня виробнича система потребує все більш індивідуалізованих працівників, а з іншого – людина здобуває могутні технічні засоби для формування складного, неперсичного самообразу особистості, відповідно до своєї власної

унікальності. Відтак проблема самореалізації у контексті, який мала на увазі екзистенціальна психологія, теж не зникає, оскільки мірою того, як втрачається підґрунтя для існування великих ідеологій, загальноновизнаних етичних настанов, дедалі загальнішою стає тема пошуку самоідентичності, автентичності людського існування.

Література

1. *Шинкарук В.І.* Вибр. твори у 3 т. – Т. 3. Ч. 1. – К., 2004.
2. *Аврелій Марк.* Наедине с собой. Размышления // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995.
3. *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра. – К., 1993.
4. *Аббаньяно Н.* Мудрость жизни. – СПб., 1996.
5. *Фромм Е.* Психоаналіз і дзен-буддизм // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №1.
6. *Сартр Ж.-П.* Буття і Ніщо. Нарис феноменологічної онтології. – К., 2001.
7. *Сартр Ж.-П.* Екзистенціалізм – это гуманизм // *Сартр Ж.-П.* Избр. произведения. – М., 1994.
8. *Тейлор Ч.* Етика автентичності. – К., 2002.
9. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М., 1990.
10. *Большов О.Ф.* Философия экзистенциализма. – СПб, 1999.
11. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. – М., 1994.
12. *Роджерс К. Р.* Взгляд на психотерапию. Становление человека. – М., 1994.
13. *Ассаджоли Р.* Психосинтез. – М., К., 1997.
14. *Гідденс Е.* Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К., 2004.
15. *Кастельс М., Хіманен П.* Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель. – К., 2006.

ВОЛЯ (СВОБОДА) ЯК ФЕНОМЕН ЛЮДИНИ: ПРО КОНЦЕПЦІЮ В.І.ШИНКАРУКА

Академік В.І.Шинкарук – оригінальний дослідник практично всіх фундаментальних філософських проблем. Звичайно, найбільше місце в його творчості посідала історія філософії, зокрема німецька класична філософія. Цей його інтерес, напевне, криється не тільки в тому “філософському просторі”, в якому В.І.Шинкарук працював як учений, як викладач, професор, – “просторі марксистської філософії.”

Працювати в якійсь парадигмі, в якійсь школі (філософській, науковій), осмислювати проблеми в концептах відповідної парадигми (школи) – доля кожного філософа і вченого. І робити в цьому плані закиди будь-кому означає, м’яко кажучи, показувати своє невігластво щодо розуміння наукової творчості, особливо філософської. Як влучно зауважив Гегель, філософія – це квінтесенція епохи. І вона визначає контекст, точніше кажучи, концептуальний, навіть термінологічний апарат того чи того дослідника.

“Класичність” німецької філософії давала її дослідникові можливість розкривати горизонти своєї доби, не зашоруючись на її певних (і неминучих) негараздах, і виходити за неї – бачити можливі перспективи, занурюватись в одвічні філософські проблеми навіть тоді, коли йдеться про, здавалося б, надто “сьогоднішні” питання у тому вигляді, як вони тоді ставилися, скажімо “про будівництво соціалізму і комунізму” тощо. Такою одвічною проблемою для філософії і водночас надто жагучою для України, як і всього людського загалу, є проблема волі (свободи).

Будучи одвічною, на європейських теренах вона стала особливо жагучою в останній чверті XIX століття та своїми новими проявами нуртувала все XX сторіччя. Німецька класична філософія, філософія Маркса, філософія Ніцше, усі напрямки екзистенціалізму з різних кутів погляду, в різних аспектах та намірах досліджували волю як свободу, або волю як здатність реалізувати бажання.

Звернення В.І.Шинкарука до аналізу волі в праці, присвяченій соціально-філософському осмисленню науково-технічної революції [1], має не тільки історико-філософське та теоретичне, але й

соціально-прагматичне виправдання, позаяк науково-технічна революція ставила людину в нові умови буття, зокрема, такі, що стосуються збереження нею своєї ідентичності, свободи. Останнє безпосередньо вмережувалося в соціальні та національні колізії тогочасної доби. Вони особливо гострими були в Україні. На такому тлі звернення до проблем волі було, як мовиться, на часі.

Прикметно, що В.І.Шинкарук, вочевидь уперше, звертає увагу на те, що в українській мові слово “воля” має два значення: значення певних енергетичних здатностей людини розв’язувати відповідні питання, а також значення “свободи”. Це є тонке спостереження. У словнику української мови Бориса Грінченка читаємо, що слово “воля” – це: 1) Воля, свобода (степ та воля – козацька доля). 2) Влада, сила (“В своїй хаті своя правда і сила, і воля” – Шевченко); “Не будуть вражі ляхи на Вкраїні волі”. 3) Желаніє, соизволеніє (“Чини ж мою волю” – Шевченко). “А тим часом вороженьки чинять свою волю – кують речі недобрії” (Шевченко). Інтерес викликає те, що Грінченко у своєму словнику зміст слова “свобода” передає словом “воля” і водночас демонструє його виразом: “Чи треба там непогоди, де єсть щастя і свобода” [2].

Ототожнення в українській мові змісту слів “воля” і “свобода” має глибинний контекст: хочеш свободи, то повинен мати волю до свободи. В.І.Шинкарук цілком справедливо зазначає, що людина без сили волі – “то раб примхливої гри своїх бажань, часто суто тваринних потягів” [1, 40].

“Сила волі” є необхідною умовою свободи. При цьому свобода – це не свавілля, а реалізація “сили духу”. Тому стародавні “мудреці висловлювали думку, що справжня людина вільна навіть у кайданах. Революціонери всіх часів йшли на тортури, на смерть, вражаючи всіх силою духу. Вони і в кайданах були не невільними, а лише скутими вільними людьми” [1, 40]. Відтак сила духу є синонімом сили волі і, відповідно, синонімом свободи.

Водночас В.І.Шинкарук ставить і розглядає питання про основи формування лодської Волі, а також Свободи. Історичною основою такого формування він вважає працю, адже людина – діяльна істота. І цю діяльність людина здійснює в сфері матеріального і духовного буття. Однак впродовж “тисячоліть людське життя складалось так, що праця для переважної більшості була не життям, а засобом до життя, останнє ж розглядалось як споживання набутих благ. Не

потреби в праці, а потреби в предметах споживання були визначальним фактором людської життєдіяльності” [1, 44]. Така ситуація становлення і реалізації буття людини пов’язується дослідником із суперечностями, які характерні для суспільства приватної власності на засоби виробництва, особливо капіталістичного суспільства. Читаємо: “За умов капіталізму, де збільшення виробництва товарів виступає як засіб збільшення капіталістичного прибутку, культивування потреб – як розширення ринку збуту, де споживання, володіння, привласнення є одним суспільно визначеним сенсом буття, односторонній споживацький підхід до життя при невпинному зростанні потреб є одним із факторів масового зростання злочинності, наркоманії, алкоголізму, моральної деградації” [1, 44–45].

Подолання всього зазначеного криється не тільки в зміні відповідних суспільних процесів, що це породжують, але і в зміні самої праці – переході до праці як творчості, бо людина “за своєю сутністю є творчою істотою”. Це в свою чергу пов’язане з тим, що “людина робить саму свою життєдіяльність предметом своєї волі і своєї свідомості” [3, 526].

“Воля” і “свобода” невід’ємні від праці передусім тому, що людина живе в двох світах – предметному, біологічному – неорганічному і в світі ідей, свідомих, інтелектуальних, духовних процесів. Власне, проблема волі (свободи) також є проблемою цих обох світів. Характерно, що тілесний “біологічно-неорганічний” світ – світ сьогодення, світ, де реалізується буття кожного окремого індивіда. Ця реалізація відбувається в просторі та часі. Саме простір і, особливо, час виступають тим вододілом, який розрізняє функціонування тілесного і духовного (інтелектуального) людини. Простір – це те поле, де розгортається свобода людини, і тут воля – це саме реальні дії людини, які презентують її свободу чи неволю. Звичайно, можна обрати певний простір буття, скажімо, який складається за умов міграції людини (людей). В історії людства (і окремої людини) простір виступав тією реальністю, яка істотно змінювала людське буття (скажімо, великі географічні відкриття, освоєння космосу та ін.). Водночас людське в людині попри зазначене пов’язане передусім з часовою компонентою, бо саме вона є тим, на тлі чого розгортаються свідомість, психічне, насамкінець – воля і свобода.

У своїй свідомості людина здатна відрізнити себе від своєї життєдіяльності і робити останню предметом своєї волі. Відбувається

“удвоєння людського життя на життя в свідомості, в своєму духовному світі і життя в реальних звершеннях, життя, яким воно виступає в кожний даний момент теперішнього, бо тільки теперішнє – реальний час нашої предметної діяльності, нашої життєдіяльності. Час звершень, час наших справ – теперішній час (підкреслено В.І.Шинкаруком). Минулий час – час уже здійсненого, майбутнє – час передбачуваних і можливих звершень. Звершення, виконання справи – це і є наша життєдіяльність. І все наше життя складається з “справ”, які пливуть в минуле в нещадному спливанні часу. Що ми робимо сьогодні, завтра стане спогадом” [1, 47].

Щойно наведена цитата надто довга. Це зроблено навмисно, щоб звернути увагу на манеру розмірковування, стиль українського філософського дискурсу, в якому відлунується національна лірична особливість сприйняття та вираження світу В.І.Шинкаруком.

Особливість зазначеного розуміння життєдіяльності полягає в тому, що воно розкриває феномен життя як проекцію цілей, проекцію майбутнього. “Оскільки ми – це наше минуле і проекція нашого життя в майбутнє, то в кожную свою сьогоденну справу ми лише “входимо”, щоб “вийти” з неї в іншу справу. Ми буваємо на роботі, в кіно, на концерті. Скрізь буваємо, а не живемо. Живемо усім цим разом, а не кожним зокрема, хоч фактично ми живемо лише в кожному зокрема” [1, 47].

Життя “в свідомості” охоплює все життя як єдине ціле і в свідомості “минуле не залишається “позаду”, а “іде” з нами, “майбутнє не приховане”, воно “убачається”, проектується, переживається. Свідомість – це і є зв’язок часів в актах нашої життєдіяльності” [1, 47].

Звернімо увагу на те, що в характеристиці “життя в свідомості” В.І.Шинкарук вживає поняття “проектування”. За традицією, що йде від Гуссерля, Brentano, Бергсона, свідомість характеризується за допомогою поняття “інтенціональність”, за традицією новоевропейською, в тім колі і марксизму (його різновидів), свідомість характеризується як відображення (активне відображення) тощо. Звичайно, свідомість – багатосемантичне утворення, і названі терміни (відображення, інтенціональність) схоплюють окремі (й істотні) прикмети свідомості. В.І.Шинкарук, розглядаючи волю (і свободу), останні убачає саме в феномені “проектування”. Йдеться про проектування майбутнього. Цим він уточнив ідею інтенціональності свідомості (Бергсон, Гуссерль). Г.Башляр розглядає проектність як

фундаментальну властивість постмодерної науки. На це звернув увагу С.Б.Кримський, приділивши питанню проектування, як важливій прикметі пізнання, належну увагу [4, 595–611].

Звичайно, не треба вважати, що до цього ніхто не висловлював своїх міркувань щодо “проектності” знання. Це мало місце хоча б у так званій німецькій класичній філософії, зокрема в її ідеї творення систем. Загалом становлення термінології навіть у природничих науках – складний і неодноразовий процес. Прикладом може бути становлення термінів “диференціальне” та “інтегральне числення”. Тим більше, коли маємо справу з гуманітарним пізнанням, де метафоричність – поширений спосіб функціонування термінів. Проте доцільно зауважити, що, як у даному випадку, в дослідженні питання свідомості та волі В.І.Шинкарук запроваджує термін “проектування”. Нині цей термін став загальнонауковим.

У проектній особливості свідомості (і волі й свободи) криється таїна творчості. Точніше, “проектність” і є вираженням творчості як характерної прикмети свідомості. Адже творчість – творення майбутнього. Майбутнє – це не просто те, що буде, воно є, воно в нас, ми несемо його в своєму теперішньому як проекцію свого буття в майбутнє, яка здійснюється щомиттєво. “Без цієї проекції, без винесення себе в майбутнє, в уявний і прийдешній хід подій, немає свідомості” [1, 50].

Однаке людина в практичному житті – цьому “тепер” – змушена полишити світ абстрактних чекань і уявних реальностей і користувати світ справжніх реальностей, матеріальних умов своєї життєдіяльності, соціальних обов’язків, обставин, що склалися і т.д. Тут проекція свого буття в майбутнє виступає вже як винесення себе, своїх реальних здібностей і бажаних справ, а з ними й чекань, в можливий хід подій у зв’язку з обставинами особистого і суспільного життя, що склалися на даний час. Проте час – це все ж таки світ можливого. Він може стати світом втрачених можливостей, а може стати і світом здійснених мрій, реалізованих чекань [1, 50]. Звідси висновок про життя як турботу про майбутнє. У зв’язку з цим В.І.Шинкарук проголошує сакраментальне: “Як би знати!” [там само].

Оце “Як би знати!” фундує творчі, креативні засади людської свідомості, бо то справа таїни, з якою людина безпосередньо пов’язана. Водночас це – терени свободи, “політ уяви з сфери сушого в сфери можливого і неможливого” [1, 51]. Однаке, наголошує

В.І.Шинкарук, свобода – не свавілля, вона “має досить чіткі межі” [1, 47]. Ці “межі” – все те, що індивід засвоює в процесі виховання, освіти, а також об’єктивна дійсність, в якій розгортається людська життєдіяльність. Свобода – не тільки відкриття необхідності, але й відкриття можливостей і засобів підпорядкування цієї необхідності життєвим цілям людини [1, 52].

В.І.Шинкарук виступає з критикою традиційних уявлень, ніби талант – то “дар” природи, яким вона наділяє окремих людей [5, 296–297]. Він звертає увагу на те, що, власне, від природи “нездібних” людей немає, і коли в житті їх мало, то в цьому винна не природа, а індивідуальні та соціальні умови їх виховання. Так звана бездарна людина – це або “людина з невиявленими і нерозвиненими в процесі виховання обдаруваннями, або людина, яка освоїла сферу діяльності, не відповідну її нахилам і здібностям” [5, 296–297]. У процесі виховання від немовляти до оволодіння певною сферою діяльності, підкреслює Шинкарук, “не тільки природне перетворюється в суспільне, а й *суспільне* перетворюється в природне, *формує органи людини як органи людських відчуттів, людського мислення, людських здатностей і здібностей*. І те, що не було набуто в період формування цих органів, вже важко, а інколи й просто неможливо набутти” [5, 296–297]. Така позиція є глибоко гуманістичною, на передній край вона ставить значення усієї екології буття людини, соціуму, в якому реалізується її буття.

Основними етапами становлення індивідуальних творчих здібностей В.І.Шинкарук вважає: 1) етап первинної соціалізації, на якому формування творчих здібностей потребує збігу умов виховання даного індивіда (дитини) з умовами розвитку притаманних йому природних задатків, суспільно корисних схильностей і обдарувань; 2) етап освіти, де схильності та обдарування виявляються як здібності, які потрібно розвинути в творчі здатності; 3) етап вибору і освоєння сфери діяльності, яка відповідає індивідуальним нахилам, здібностям і обдаруванням. Тільки сприятливі умови на всіх цих трьох етапах можуть забезпечити розвиток природних нахилів у здібності, а здібностей – в талант [5, 296–297].

У цьому зв’язку мислитель нагадує, що відомий психолог С.Л.Рубінштейн [5, 296–297] критикував психоморфологічні теорії зведення здібностей до природних задатків, бо вони відкидають необхідність турботи про “формування людей, про розвиток у них

здібностей”, а “орієнтують” тільки на відбір “людей, здатних до певної професії”. Це принижує гідність людини, заздалегідь одних звеличує, а інших зводить до непотребу.

Принциповим завданням сучасності є “забезпечення цілеспрямованого соціального регулювання процесів індивідуального виховання, вивчення і наукове розкриття закономірностей формування людських здібностей, обдаровань, а також способів їх індивідуального виховання. Це справа, насамперед, психології і педагогіки, генетики людини та інші” [1, 53]. Водночас необхідно враховувати труднощі виховання, які нині виникають: йдеться про те, що матеріальні та духовні потреби і запити сучасних молодих людей часто перевищують їх здатність самостійно забезпечувати ці потреби і запити. Причини цього криються в науково-технічному прогресі, діяльності засобів масової інформації, існуючої реклами, нерівномірності соціально-культурного розвитку країн, в цивілізаційному розмаїтті та ін.

При цьому конче потрібно брати до уваги, що відставання, а іноді й просто нерозвиненість вольових рис часто є також наслідком недоліків у трудовому вихованні. Сучасна науково-технічна революція, механізуючи і полегшуючи домашню працю, руйнує традиційні форми раннього залучення дітей до праці. А тим часом праця з дитинства є визначальним засобом формування людської волі. Щоб стати творцем, людина за будь-яких соціальних умов має пройти школу праці, володіти майстерністю, освоїти історично вироблені “стандарти” людської діяльності. Формування людської волі неможливе без примусу, бо воля і є здатністю переборювати безпосередні бажання і підпорядковувати свою діяльність розумним цілям [1, 53–54].

Справді, “щоб праця стала для людини потребою і вищою насолодою, необхідно, щоб спочатку вона була для неї “школою дисципліни”, самозмушуваною діяльністю, бо тільки в такій формі вона розвиває вольові якості. Без сили волі будь-які творчі здатності є безсилими потенціями, приреченими на згасання і загибель. Недаремно давня мудрість говорить: себе здолать зумій, щоб стать собою” [1, 54].

В.І.Шинкарук не абсолютизував фізичну працю, а вважав, що поряд з фізичною працею істотну роль відіграє розумова праця, зокрема, навчання, освоєння знань.

Дитячі ігри – також важлива форма соціалізації індивідів, роз-

витку в них здатностей переживати уявне як дійсне, вживатися в образи і способи дій інших людей, засвоювати найкращі загальнолюдські якості – співчуття, справедливість, людяність тощо. Свідомим синтезом ігор та фізичної і почасти розумової праці є фізкультура і спорт – засіб формування фізичної досконалості людини [1, 54].

Диференційованість праці посилюватиметься й далі. Запобігти однобічності може фізична культура та спорт. Але спорт в ринковому суспільстві перетворюється в своєрідний “бізнес”, що спотворює його гуманістичне єство, тимчасом як він має бути мистецтвом.

Життя – постійна суперечність між фізичним та духовним буттям. Актуальною є проблема сприйняття “ставлення” самої людини до цих феноменів. Зокрема, існує звичка духовне життя порівняно з фізичним розглядати як незрівнянно більше і справжнє. Своєрідно це являється на рівні різних вікових періодів людини. Так, в юності сьогодення вважається ще несправжнім нашим життям. Своє справжнє життя ми виносимо в майбутнє. У зрілому віці “зв’язок часів” переміщується в “теперішнє. Ми переживаємо минуле як справжнє життя, але й живемо майбутнім. Старість настає тоді, коли через фізичні немочі, безсилля реалізувати проєкції свого буття в майбутнє, відповідне змістовному минулому, ці проєкції вже не здаються нам справжнім життям. Трагічним є стан, коли “немочі” тіла настають у розквіті духовних потенцій. Людина владна над своїм тілом, і вона повинна формувати і розвивати фізичні сили свого організму відповідно до своїх життєвих проблем, не допускаючи його передчасного старіння і фізичної немочі. Фізкультура і спорт – це кузня людського здоров’я, продовження молодості людини і разом з тим – це величезна сфера мистецтва, мистецтво пластики людського тіла і його фізичних сил [1, 56].

Ідея волі (свободи) концептуально презентується в світогляді людини. Прямо про це Шинкарук не пише, але здійснений ним аналіз проблем людського буття і значення в ньому світогляду справді є концептуальним наповненням змісту волі (свободи). Це тому, що людина в світогляді “теоретично” ставить предметний світ у відношення до себе, до цілей своєї життєдіяльності, сприймає і оцінює його в “людській” значущості. Світогляд водночас є відображенням світу в його відношенні до людини і відображенням людини в її відношенні до “олюдненого” нею світу. Сам світогляд є як практично (об’єктивно, предметно) і теоретично (суб’єктивно

в знаннях, в свідомості) освоєною, “олюдненою” природою. В свою чергу, людина може бути об’єктом світоглядного відображення лише через “опредметнення” своїх властивостей у суспільних формах освоєння, “олюднення” природи. “Отже, стосовно людини світогляд є суспільною формою її самосвідомості, способом самовизначення у світі” [1, 60].

Важливо, що світогляд – це не тільки і не стільки теоретичні положення або концепти, це водночас світ чуттєвості-людини, передусім моральні почуття. “Голос” совісті – це і є “голос” наших моральних почуттів, зокрема почуття обов’язку. Без наявності їх “совість мовчить”. Моральні почуття, зазначає В.І.Шинкарук, – це “могутні сутнісні сили людини. В граничних життєвих ситуаціях – бути собою або “втратити себе”, жити або вмерти (чи вмерти людиною, чи жити негідником) – вони є джерелом справді героїчних вчинків” [1, 60].

Світогляд існує як засвоєні теоретичні положення про сенси буття людини в світі, її покликання, але це – дискурс про світогляд, його символічно-знакова презентація. Реальний світогляд має духовно-практичний характер, тобто характер буття людини в світі відповідно до розуміння нею сенсів існування. І світогляд в цьому значенні – це ті справи, які робить людина, це реалізація її волі (її свободи), а сама людина є окремим індивідом, що увібрив у себе, зробив своїм досвід людей існуючих і тих, що були раніше. Тобто він є відголоссям етнічного, національного і загальнолюдського існування.

Розгорнута позиція В.І.Шинкарука щодо волі як свободи міститься в праці, яку він написав спільно з відомим українським філософом О.І.Яценком [6].

Підсумовуючи, зазначимо, що В.І.Шинкарук не тільки формує низку принципів положень щодо проблеми волі як свободи, але й практично створив засади подальшого дослідження цієї важливої проблеми. Зокрема – питань, що стосуються виховання молоді, реалізації української ментальності як працелюбства та постійного прагнення до свободи, яка можлива тільки як воля. Ці міркування не тільки не втратили актуальності, але й стали за сьогодення ще вагомішими, бо українське суспільство вишколюється демократією, в ринкових шатах. Тут і ризики, тут і відчаї, тут і надія на краще... Та в усіх випадках потрібна воля в двох її значеннях.

Конструктивні роздуми над такою ситуацією можуть бути почерпнуті з розглядуваної концепції В.І.Шинкарука.

Література

1. *Шинкарук В.І.* Науково-технічна революція – переворот у продуктивних силах суспільства // Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції. – К., – 1976.
2. *Грінченко Борис.* Словарь української мови. – Т.4. – К., 1909.
3. *Маркс К., Енгельс Ф.* З ранніх творів. – К., 1973.
4. *Кримський С.* Під сигнатурою Софії. – К., 2008.
5. *Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание. – М., 1967.
6. *Шинкарук В.И., Яценко А.И.* Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. – К., 1984.

ФІЛОСОФІЯ В.І.ШИНКАРУКА: ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Зазвичай серед різних іпостасей, у яких постає Володимир Іларіонович Шинкарук як учений, обов'язково згадують про нього як про історика філософії. Як про людину, котра була однією з перших, хто фахово, на справді європейському науковому рівні дослідив суто методологічні проблеми історії філософії.

Одним із провідних мотивів формування філософії В.І.Шинкарука є змістовний перегляд предмету філософії та способу філософування. Фактично такий перегляд був започаткований вже П.Копніним, який формує нове, відмінне від сталінського догматизму, розуміння предмету філософії. Філософія, за П.Копніним, постає як наука завдяки діалектичному методу, що є логікою осягнення об'єктивної істини і достеменного знання. Але ж вона не є просто наукою (такою є лише остільки, оскільки є діалектикою, логікою, методом), а ще й світоглядом, тобто розглядає світ не лише як суще, а й як належне, як те, що має, повинно бути. При цьому, як зазначає В.І.Шинкарук, у своїх попередніх працях П.Копнін виходив із традиційного отожднення філософії зі світоглядом. Тепер він вдається до розрізнення філософії як науки та філософії як форми суспільної свідомості, пов'язуючи світогляд з останньою. Філософія як форма суспільної свідомості "має начало, споріднене з міфом, у тому розумінні, що вона ніколи не позбувається людського ставлення до об'єктивного світу, його явищ і процесів".

Отже, предметом філософії як форми суспільної свідомості є насамперед людина в її ставленні до світу не лише як до сущого, а й як до належного, того, що має бути відповідно до "цілей людини", її цінностей. Саме цим "діалектико-логічним" і "антропологічним" поворотом в інтерпретації предмету філософії, наголошує Шинкарук, Копнін став одним із засновників того напрямку у філософських дослідженнях в Україні, який дістав назву Київської школи філософії.

Як згадував сам Володимир Іларіонович, його позиція, власне, не була ідентичною позиції П.Копніна. Розбіжності з Копніним полягали в розумінні єдності логіки, діалектики і теорії пізнання: В.І.Шинкарук обстоював розуміння їх тотожності як тотожності відмінностей

і зосередив увагу не на логіці (Гегеля), а на співвідношенні “Феноменології духу” та “Науки логіки”. “Феноменологія духу”, як він сам зазначав, і вивела його безпосередньо на філософські проблеми виховання, освіти, культури, особистості та суспільства, людини як самосуцього буття.

У виступі на симпозіумі з історії філософії в Москві у березні 1967 р. В.І.Шинкарук висунув і обстоював ідею, що “засадове” питання філософії не є таким у творчості кожного окремого філософа навіть за нових часів. Вихідні позиції у розв’язанні “головного питання” визначаються, зрештою, засвоєним у процесі виховання й освіти світоглядом. Безпосередньо всіх філософів, казав він, завжди цікавило питання про ставлення людини до світу й відношення світу до людини: що являє собою світ, в якому ми живемо? Яким є місце людини у цьому світі? Що є сама людина та якою є природа її свідомості? Ці й багато аналогічних питань діставали у філософських вченнях матеріалістичне або ідеалістичне розв’язання залежно від характеру розв’язання головного питання філософії. Проте це розв’язання було лишень вихідним гносеологічним принципом для постановки й розв’язання загальноосвітніх і спеціальних питань кожного філософського вчення.

У доповіді на Міжнародному філософському конгресі у Відні в серпні 1968 р., всупереч традиційним ортодоксальним твердженням, що проблема сенсу людського буття є не філософською, а релігійною, В.І.Шинкарук обстоював ідею, що ця проблема є центральною в марксистському й загалом у будь-якому світогляді.

Досліджуючи філософію В.І.Шинкарука, не можна не визнати, що вона є такою ж багатогранною, як і особистість самого філософа. Нині є вже чимало більш або менш вдалих моделей відтворення основних ідей того, що становить систему “філософування Шинкарука”, кожна з яких розпочинає з тієї чи іншої проблеми, яка інтерпретується як ключ до розуміння цієї філософії. Не претендуючи на пошук таких універсальних “ключів”, звернемося лише до одного з аспектів (чи правильніше було б навіть сказати – вимірів) його філософування, який за його життя дуже часто не хотіли ні бачити, ні сприймати. Я маю на увазі той потужний антропологічний та екзистенціальний мотив, яким пронизані не лише його суто філософські, але й практично всі без винятку історико-філософські праці. Справді, вже в своїх перших розвідках В.І.Шинкарук демон-

струє спроби рівноправного поєднання духовної та природної реальності у феномені людського існування – “екзистенції”, яку включає у складну й розгалужену систему взаємовідношень суспільної практики. Дещо пізніше цей імпульс набуває свого логічного продовження в підтриманому ним проекті П.Копніна, суть якого (проекту) полягала в поступовому зміщенні основного акценту філософування з того, що не залежить від людини і людства, на те, чим оволодіває людина в процесі своєї пізнавальної діяльності. Йдеться про специфічне світоглядне осмислення світу через призму людини, яка сприймається у всій повноті свого існування та своєї екзистенції.

Хоча, як мені видається, ця лінія може бути продовжена в українській філософії дещо далі. Тут не можна не згадати постать Григорія Сковороди, про всю унікальність якої нам нещодавно нагадав у своїй монографії академік Мирослав Володимирович Попович. Згадаймо, що Сковорода інтерпретував людину не стільки як “мислячу істоту”, весь сенс існування якої зводиться до відтворення властивостей класичного гносеологічного суб’єкта, скільки як специфічний рід духовно-сердечного буття, як екзистенцію чи навіть як онтологічного суб’єкта. Тобто від самого початку сквородинівська філософія була екзистенціально орієнтована не на вузько раціоналістичні філософські обрії, а на всю розмаїтість сенсожиттєвих орієнтацій і почуттів, думок і емоцій. Знамениту ідею сродності не слід при цьому розуміти у вузько становому, виключно соціальному сенсі і навіть не в сенсі лютерансько-протестантського покликання, за яким людина виступає якоюсь зброєю Божої волі, призначеною для певного служіння і сильною саме Божою, а не власною волею.

Сродність у Г.Сковороди – це своєрідний механізм гармонізації мікро- і макрокосму, спосіб творчого освоєння особистістю навколишнього світу – творчо-споглядального, а не творчорозладного. Внаслідок цього сквородинівська ідея сродності перетворюється насамперед на пошук своєрідного духовного виміру, в якому розгортається симфонія людського серця, людської екзистенції та світу. Цей духовний вимір, який по суті утворює собою принципово новий простір для філософського пошуку, зумовив собою практично все філософування Г.Сковороди. Разом з тим саме цей філософ закладає основи розуміння того, що морально-

гуманістичні параметри особистості лежать в площині духовного буття, і тому, якщо цілеспрямовано вибудовувати їх ієрархію, потрібно починати саме з духовності. Причому витлумачена в такий спосіб духовність не є антитезою тілесності і не тотожна душевності. Вона набуває свого концентрованого виразу в людській екзистенції, що перетворюється на фактор, завдяки якому освітлюється як людське існування, так і існування навколишнього світу людини. Фактично екзистенція стає тією формуючою силою, яка допомагає особистості організувати себе і влаштуватися у зовнішній світ. Водночас вона є й самою особистістю або її центром, серцевиною (в цьому аспекті не випадкова її асоціація з серцем, так популярна саме в українській філософії). Завдяки цьому людська екзистенція у своєму осмисленому існуванні, в постійному пошуку сенсу життя відкриває зовнішньому буттю можливість визначитися, засвідчити себе як особливий альтернативний світ.

Згодом філософський пошук у цьому напрямі, або ж філософські мандри в щойно окресленому антропологічно-екзистенціальному просторі, на українських теренах було відтворено у ХІХ та ХХ століттях. Певною мірою ця характерна для вітчизняної філософії парадигма дає змогу об'єднати в одному й тому ж філософському обрії такі різні і водночас багато в чому схожі в способі свого філософування постаті, як: Г.Сковорода, О.Новицький, П.Юркевич, П.Копнін, В.Шинкарук, В.Горський, В.Табачковський, С.Кримський, І.Бичко, М.Попович.

Я цілком свідомо вжив поняття “парадигма”, оскільки вважаю його найбільш вдалим у даному випадку. Нагадаю, що термін “парадигма” походить зі старогрецької мови і буквально перекладається як приклад або зразок. Його актуальністю в сучасному науковому дискурсі ми завдячуємо передовсім Т. Куну, який зробив його стрижневим поняттям резонансного твору “Структура наукових революцій”. У нашому контексті парадигма – це передусім знаряддя структурування філософської думки та ключ для досягнення її специфіки, а також властивостей її розвитку. Це – комунікативне середовище. в якому співіснують філософи, сукупність непроблематичних очевидностей, що імпліцитно репрезентовані в різноманітних філософських працях. Водночас це – важлива підвалина для історико-філософських узагальнень, завдяки яким набуває сенсу дискурс про цілісність конкретної філософської традиції, зв'язок та спадкоємність між

творчими зусиллями вітчизняних мислителів минулого та сучасності.

У даному разі немає потреби наводити будь-які додаткові аргументи щодо того, наскільки актуальним є цей екзистенціально-антропологічний вимір філософування в наш час, коли прогрес техногенного розвитку, що постійно прискорюється, та інформаційний вибух супроводжуються відходом на другий план екзистенціально-антропологічної проблематики, коли, сподіваючись на різні науки, людство забуває саме себе, забуває ту основу, на якій воно виникає і розвивається. Водночас сьогодні дедалі більше посилюється традиційна опозиція природи, суспільства, держави, соціального примусу, ідеології, економіки, техніки, яка доповнюється ще й новою опозицією глобалізації. Глобалізація так само, як і будь-яка інша зовнішня сила, готова підкорити собі людину, вичавити з неї душу й замінити її інформацією. Вона у своєму пафосі робить це завжди ззовні, а тому у своєму векторі вона протилежна як свободі, так і силі екзистенції. Не демонізуючи цей процес в цілому, хочу наголосити на тому, що він дає змогу значно краще усвідомити (і в цьому, мабуть, один із його позитивів) всю важливість звернення до джерел та основ усіх без винятку вимірів людського буття.

Для В.І.Шинкарука цією основою завжди виступала людина в усій широті та глибині її екзистенції. У підсумку властивий для цього вітчизняного мислителя тип філософування був визначально орієнтований на пошук такого об'єднання, в якому єдність досягалася б не шляхом уніфікації і пригноблення людини, а шляхом вільного розвитку її екзистенції. Тому філософія Шинкарука – це, крім усього іншого, ще й потужний голос проти властивого сучасності прагнення до схематизму, до застосування стандартизованих шаблонів та масових стереотипів, до нівелювання в соціумі, історії та будь-яких формах комунікації унікального особистісного начала. Причому все те, що справедливо щодо особистості, справедливо й щодо культур та народів. Це дозволяє казати про універсальний потенціал запропонованого В.І.Шинкаруком розуміння філософії, людини і світу.

Наголошуючи зараз на ролі екзистенціально-антропологічних мотивів у філософії В.І.Шинкарука, не можна обійти увагою й проблему свободи, до якої він також неодноразово звертався. Тема діалектичної взаємодії позитивної і негативної свободи потужно звучить в багатьох його працях і вимагає від нас не лише її розу-

міння, але й адекватної філософської реакції, адже людська творчість і свобода в нинішній глобалізаційній світобудові поєднані з такими умовностями і соціальними коннотаціями, що дійсна реалізація творчої екзистенції як сходження на новий онтологічний рівень буття виявляється надто проблематичною.

Значною мірою специфіка перекоustruвання ідеї свободи у філософії В.І.Шинкарука пов'язана з тим, що вона відбувалась у часи, коли відбувався поступовий розпад ідеологічної матриці радянського філософування, в якій місце людини було остаточно, раз і назавжди визначено. Натомість індивід, як його осмислює Шинкарук, отримує нові можливості вибору і самовизначення. Для такого індивіда набуває вирішального значення свобода вступити в нові комунікативні зв'язки, формувати з іншими людьми ті чи інші спільноти і разом з тим у цих відносинах формувати свою індивідуальність, вільно самореалізовуватись. При цьому свобода інтерпретується в працях Шинкарука і як дар, і як обов'язок, як тягар, котрий накладає на людину вільно прийнятий морально-етичний та гуманістичний обов'язок.

Разом з тим у філософії В.І.Шинкарука і особливо в практиці його "живого філософування", яке, мабуть, відчували на собі всі, хто особисто контактував з мислителем, чітко відбилася характерна для українського мислення емоційність, навіть певне переважання емоційно-екзистенціального моменту над раціональним. Фактично це було своєрідним альтернативним способом вирішення проблеми логоцентризму, опозиція якому в сучасних умовах філософування так часто набуває надлишково контроверсійного характеру.

Певною мірою тут було б доцільно провести паралель з іншим не менш відомим вітчизняним філософом – Памфілом Даниловичем Юркевичем, для якого розум мав насамперед значення світла, котрим освічується життя людського духу. Це – та характерна вітчизняна традиція, за якою, попри наголос на винятковій значущості раціонального, духовне життя завжди сприймалось як таке, що виникає раніше, ніж розум, котрий може бути лише вершиною, але ніяк не коренем духовного життя людини. Як зауважував П.Юркевич, закон душевної діяльності не створюється силою розуму, а належить людині як готовий, богом установлений порядок морально-духовного життя людини і людства, і міститься цей закон у серці як найглибшому куточку людського духу. Цей же

екзистенціально-антропологічний вимір проявляється і в філософії В.І.Шинкарука, який намагався всіляко уникати тих пасток, що їх несе разом із собою суто раціональне тлумачення природи людини та її сутності.

Саме в працях В.І.Шинкарука максимально рельєфно виявляється складний і водночас результативний процес пошуку нових форм екзистенційного осягнення людського буття, морально-гуманістичних параметрів особистості, яка стоїть перед обличчям зміненого світу. В цьому сенсі людина як універсум здатна сама перетворити своє буття в універсальну екзистенціально-антропологічну систему цінностей. Щоправда, для цього, як попереджав В.І.Шинкарук, виявляється недостатньою лише зовнішня маніфестація її раціональності. Значно більшу роль відіграє посилення внутрішнього духовного стрижня особистості, який визначає вісь як людської особистості, так і людської культури в цілому. Навколо цієї вісі вибудовуються всі інші соціальні, економічні, політико-правові цінності. Про це неодноразово писав В.І.Шинкарук. Під цим кутом зору можна реконструювати як його філософію, так і відтворити той проект майбутнього філософування, який він залишив для нас і прийдешніх дослідників філософії у своїх текстах.

В цьому, на моє переконання, полягає та унікальна сила, що робить В.І.Шинкарука не просто однією з найбільш значущих постатей в історії вітчизняної філософії (не лише ХХ століття), а й залишає його нашим сучасником, вчителем, співрозмовником та наставником нових поколінь філософів в Україні.

ЦІЛІСНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ЗА УМОВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Сучасне українське суспільство, яке часто називають перед-хідним, вражає дослідників своєю невизначеністю, постмодерністю. Ні правлячі сили, ні виборці не можуть збагнути основні пріоритети суспільного розвитку на рівні осмислених програм. Але на інтуїтивному рівні якась узгодженість між “верхами і низами”, “Заходом і Сходом” досягається і прогнози соціологів щодо результатів виборів підтверджуються. Спроби пояснити ці результати наближенням до європейських стандартів нічого не дають. Адже в Європі партії змагаються за розміри податків і соціальних виплат згідно зі своїми лівими чи правими орієнтаціями, а в Україні під час дострокових виборів до Верховної Ради 2007 р. максимум голосів одержали дві праві партії під лівими гаслами.

Тому доцільно реконструювати глибинні мотиви відповідної соціальної поведінки. Як зазначав В.І.Шинкарук, відчуття причетності людини до суспільного цілого визначається світоглядом, а зміст цього суспільного цілого “найбільш повно і органічно закарбовується в його культури” [5, 11]. І тоді з’ясовується, що світогляд дорослих українських громадян, незважаючи на шалений натиск різних містичних пропозицій, лишається матеріалістичним. В оцінці мотивів діяльності більшості політичних діячів наші громадяни впевнено вбачають економічні інтереси, а не прояви злої волі сатани чи космічного духу.

Світоглядні та ціннісні орієнтири систематизують культуру, заповнюють лакуни в ній універсальними схемами, які сформувались у дуже далекі часи. І це дуже добре видно в сучасній культурі України, в якій зруйновано технологічну підсистему індустріального рівня культури, на символічному полі культури панує американізована масова культура, а люди і далі користуються радянськими формулами в оцінюванні державних діячів, які повинні дбати про “трудящих, новонароджених та пенсіонерів.

Відповідно і політичні діячі змагаються в обіцянках збільшити виплати на новонароджених дітей, не звертаючи увагу на те, що в США такі виплати взагалі відсутні.

Довір'я до держави і керівників, які її очолюють, має не тільки радянське коріння. Є ще глибша мотивація, яку можна назвати "візантійською традицією". Вона полягає у визнанні божественного статусу правителя. Якщо в Англії ще 1609 р. парламент ухвалив рішення про відсутність у короля божественних ознак, то у Росії уявлення про божественність царя зберігалось до 1917 року. Цю нерозривність політичних і ідеологічних функцій було відтворено в радянській конституції, яка мала статтю (шосту) про правлячий статус лише однієї партії (комуністичної). Необхідність партійного очищення керівники усіх рангів сприймали як вдосконалення візантійської традиції. Якщо візантійському імператору лише трон надавав божественності, а його минуле не мало значення, то кримінальне минуле радянських громадян закривало їм дорогу в партію і до влади. Так легітимізувалась влада. І суспільна свідомість це пам'ятає. Кримінальне минуле одного з претендентів на посаду президента під час виборів 2004 року стало для нього головною перешкодою. Разом із тим кримінальні досягнення "газової принцеси", відзначені двома президентами, ніяк не заважають їй набувати месіанського статусу. Від сільських бабусь до академіків лунає надія на сакральну особистість, яка "наведе порядок". У цьому розумінні українська (і російська) суспільна свідомість звільнилась від "тоталітарного минулого" і повернулась до звичайної візантійської традиції.

Ця традиція найбільш виразно виявилася в Центральному макрорегіоні України під час парламентських виборів 2007 року, але й Західний регіон (за винятком Закарпаття) теж віддав перевагу "новій месії". Це свідчить про зростання ролі Центрального регіону в житті країни і зміщення суперечностей з мовно-конфесійної сфери в сферу соціальних функцій держави. Тим самим цивілізаційний розкол України на "Схід – Захід", про який писав С.Хантінгтон і який посилили політики в часи "помаранчевої революції", поділивши Україну на "нашу" і "ненашу", відходить на другий план. Важливим постає протиставлення "Україна – Європа".

Це протиставлення вже 17 років хвилює українських політиків і заробітчанин, але предметом професійного соціологічного дослідження воно стало лише в 2005 році, після того, як Україна ввійшла до складу учасників "Європейського соціального дослідження" (European Social Survey – ESS). Було проведено дослідження 10

глибинних мотиваційних типів цінностей, яке виявило значну відмінність змісту цінностей українського (і російського) населення “від аналогічних цінностей населення європейських країн” [1, 228]. До таких цінностей належать “влада” (домінування над людьми і над ресурсами), “гедонізм” (власне задоволення), “стимуляція” (насичене гострими відчуттями життя), “самостійність” (незалежність у прийнятті рішень, творчість), “універсалізм” (захист благополуччя всіх людей, толерантність), “доброзичливість” (позитивне ставлення до людей, з якими часто спілкуєшся), “традиція” (повага до традиційної культури), “конформність” (ухилення від конфліктів), “безпека” (орієнтація на гармонію і стабільність у суспільстві, особистому житті і в стосунках з людьми).

Під час дослідження Україну традиційно поділили на 4 макрорегіони: Центральний, Західний, Східний і Південний, а під час аналізу результатів опитування об’єднали їх у категорії: “збереження” цінності – “безпека”, “конформність” і “традиція”; “відкритість змінам” цінності – “самостійність”, “гедонізм” і “стимуляція”. Це дало змогу дійти висновку, що “середній українець” відрізняється від “середнього європейця” схильністю до “збереження”, високим поцінуванням влади (і багатства, зокрема), та низьким оцінюванням “відкритості змінам” і “доброзичливості”.

Ще цікавіші відмінності ціннісних орієнтацій виявилось під час порівняння регіонів. Так, з’ясувалося, що Центр найвище цінує “доброзичливість”, а Захід не цінує “універсалізм”. Загальний висновок полягає в тому, що найбільші відмінності “існують не між Заходом і Сходом, а між Заходом і Центром України. Жителі Західної України, на відміну від жителів Центру, більше цінують “традицію”, “досягнення”, “гедонізм” і “стимуляцію”, тимчасом як для них менш важливими є “безпека”, “доброзичливість” і “універсалізм” [1, 267]. З’ясувалося, що “розбіжності в цінностях жителів Східних і Західних регіонів зовсім невеликі...і, таким чином, Схід до Заходу ціннісно ближчий, ніж Південь і, тим більше, ніж Центр України” [1, 267].

Щоб виявити витoki цих розбіжностей та їх тенденцій соціологічними засобами, потрібно буде здійснити значні додаткові дослідження. Але засобами філософії та культурології вже тепер можна сформулювати деякі припущення щодо перспектив української культури в умовах глобалізації. Якщо абстрагуватись від економічних та геополітичних вимірів глобалізації, концентруючи увагу

лише на інформаційному аспекті, то можливо помітити певну закономірність. Вона полягає в узгодженні “єдиного” і “різноманітного”. Вперше це було сформульовано у вигляді “проблеми Парменіда”, яка проходить через усю європейську історію філософії в онтологічному чи гносеологічному вимірах (проблема універсалій, пантеїзм, емпіризм та раціоналізм, сутність та явище есенція та екзистенція). К.Ясперс писав про “вісь світової історії”, а К.Маркс – про “вільний розвиток кожного як умову вільного розвитку всіх”.

Культурологічний вимір загальнолюдської закономірності узгодження “єдиного” і “різноманітного” постає як протиставлення “культурного” “некультурному” серед створеного людьми. Кожна культура є системою артефактів, форм поведінки та уявлень, які забезпечують спілкування людей та спільне освоєння ними природи. В межах цієї системи відбувається боротьба між традиціями і новаціями, “нашим” і “ненашим”. Лише ті утворення, які зрозумілі людям і набрали нормативного статусу (стали програмою поведінки), входять до складу “культури”. Решта відкидається. На рівні первісних культур та ранніх землеробських цивілізацій відкидалися не тільки “чужі” витвори, а й самі носії цих артефактів. На них не поширювалась заборона “не вбий”. Самоназва “тільки ми – справжні люди” типова в первісних культурах. А оцінювання інших як “варварів” (антична традиція) чи “німців” (українська традиція) теж типове у землеробських цивілізаціях.

Лише у грека Македонського, якого виховував Аристотель, причетний до формування “вісі світової історії”, могла з’явитись потреба синтезу Заходу і Сходу. Еллінізм, який здійснив цей синтез, був надзвичайно цікавим культурним експериментом. Настільки цікавим і вражаючим, що терміном “еллінізм” сучасні дослідники процесу глобалізації намагаються примирити прихильників і супротивників глобалізаційних процесів. Якщо чилійський історик Клаудіо Веліз порівнює поширення американського варіанту англійської мови з поширенням “койне” (варіанту грецької) і пропонує термін “елліністична стадія англо-американської цивілізації”, то група дослідників, яка вивчала протягом трьох років процес глобалізації у десяти країнах Сходу і Заходу, насичує цей термін аналізом конкретних глобалізаційних процесів. Розглядаються, зокрема, міжнародна культура провідних ділових і політичних кіл світу (“давоська культура”), клубна культура інтелектуалів,

культура масова, яка охоплює собою рок-музику і комерційні заклади всіх видів, і, нарешті, “масові рухи того чи іншого типу” [2, 15]. Загальний висновок дослідників П.Бергера і С.Хантінгтона, концепція яких була покладена в основу колективного дослідження, полягає в тому, що всі перелічені сфери беруть участь у формуванні глобальної культури і “сприяють незалежності індивіда від традиції і спільноти” [там само].

Цей висновок, на мою думку, засвідчує тенденцію до нав’язування всьому світу західної, зокрема американізованої, культури, а не про еллінізм, який був синтезом Заходу і Сходу.

Як відомо, в часи еллінізму греки зберегли і поширили свою мову, наукові, архітектурні та інші естетичні досягнення. Але водночас запозичили політичні та філософські конструкції Сходу. Полісна демократія виявилась нежиттєздатною в умовах імперії, а східні політичні і релігійні уявлення – цілком адекватними. Уже Олександр Македонський, визнаний частиною жерців сином бога Аммона, запровадив для себе божественні почесті “проскюнесіс” (падати ниць перед правителем). Його полководець Птолемей запровадив у Єгипті культ бога Сарапіса із Малої Азії, ототожнивши його з єгипетським богом Апісом. А греки в цей час могли ототожнювати Сарапіса з Зевсом, Геліосом чи Асклепієм. З метою об’єднання суспільства узвичаюються і релігійні культу правителів. Так, Арсиноя, сестра і одночасно дружина Птолемея Філадельфа, була після смерті оголошена своїм братом одним із божеств Єгипту. Їй було присвячено храм поблизу Олександрії. Незабаром виник культ “божественних брата і сестри”, тобто правлячого тоді Птолемея II Філадельфа і покійної Арсиної. Тут не було нічого незвичного для єгиптян, адже Ізіда і Озіріс теж були сестрою і братом, а фараона вважали сином бога.

Грецька філософія теж радикально змінилася. Замість класичної філософії, яка прагнула бути послідовною і доказовою, з’являються школи стоїків, епікурейців і скептиків, байдужих до онтологічних проблем, до доказу істини. Стоїки запозичують у кініків уявлення про самодостатність добродійності як найвищого блага. “Апатія” стоїків та “атараксія” епікурейців, які передбачали обмеження своїх потреб, несуть на собі явні східні риси, зокрема буддизму. Цікаво, що така філософія відповідала не тільки соціальній розгубленості греків, які опинились у великому світі, в якому не діє

полісна демократія, але й рівню тогочасної науки. Так, у медицині під впливом скептиків склалась емпірична школа, прихильники якої вважали, що причини хвороби непізнавані і достатньо обмежитись спостереженнями за симптомами і випробуванням на практиці різноманітних ліків.

У галузі риторики та історіографії сформувався стиль, який дістав назву “азіанізм” (за походженням багатьох ораторів із Азії). Цьому стилю була властива надлишкова пафосність, декламація із завиванням, як іронічно писав про це Цицерон. А в історіографії намагались ошелешити читача, викликати в нього співпереживання або гнів. Важливою вважали не достовірність подій, а розважальність, що нагадує потреби сучасної масової культури. В період еллінізму було створено багато складних іграшок. Ця увага до ігрового виміру буття відповідала духу еллінізму і була співмірна з сучасними ігровими технологіями, які наповнили не тільки масову культуру, а й професійну (ділові ігри, конкурси).

Еллінізм реалізував закономірність узгодження “єдиного” і “різноманітного” з допомогою еkleктизму (грец. *eklektikos* – вибираючий) і синкретизму (грец. *synkretismos* – поєднання). Сам термін “еклектизм” для позначення типу філософствування запровадив Потамон з Олександрії в II столітті. Він дає право країн на основі будь-яких філософських систем будувати власну, яка буде синкретичною. Ось такий постмодерн II століття!?

Друга зустріч Сходу і Заходу відбулася на території Римської імперії. Містичне християнське вчення Сходу зіткнулося з прагматичною римською культурою. Як писав Ніцше, хитрі євреї перевернули шкалу цінностей, оголосивши силу слабкістю, а слабкість силою. І римляни розгубились. Їхні нащадки в Західній Європі протягом 600 років з допомогою інквізиції знищували “різноманіття” на користь “єдиного” правильного вчення. Лише в період Відродження було здійснено віртуальне повернення до античності і запропоновано узгодження “єдиного” і “різноманітного” з допомогою пантеїзму. Власне, ідея пантеїзму у М.Кузанського з’явилась під час дипломатичних контактів з Константинополем. Мабуть, мислителя вразив візантійський досвід поєднання античності з християнством, світської влади – з релігійною і спонукав на проект поєднання католицизму з православ’ям на фоні турецької загрози. Справді, Візантія на той час досягла

небаченого поєднання політичної та ідеологічної складових влади. Символом цього поєднання став трон візантійського імператора, який складався з двох стільців (червоний – для імператора, а золотий – для Ісуса). Візантійський досвід вразив і Київську Русь, яка запозичила звідти християнство, і Московську Русь, яка Москву оголосила “третім Римом”.

Отже, з певною долею умовності, цю другу зустріч Сходу і Заходу можна іменувати “другим еллінізмом”. Якщо “перший еллінізм” започаткував історію людства практичним зближенням раніше автономних землеробських цивілізацій, то “другий еллінізм” спричинив створення двох варіантів індустріальної цивілізації: моністичної східної та плюралістичної західної. Радянський союз реалізував східну модель, якої нині додержується Китай.

Сучасну ситуацію можна називати “постіндустріальною цивілізацією”, “інформаційним суспільством”, “глобалізацією” чи “третім еллінізмом”. Усі назви фіксують збільшення питомої ваги інформаційних процесів, які виходять за межі окремих спільнот і досвіду окремих цивілізацій. Ніхто ще не жив в умовах інформаційного суспільства і не знає, як його регулювати засобами національних держав та права. Навіть пристрасні прихильники глобалізації, яких вона збагачує, стурбовані тим, що “здатність капіталу піти деінде підриває здатність держави здійснювати контроль над економікою” [3, 18]. А нейтральні аналітики і футурологи намагаються збагнути сумісність інформації з приватною власністю, на якій тримається західна цивілізація. Поняття інтелектуальної власності все частіше піддається сумніву, оскільки поширюється на невідчутні, нематеріальні явища, якими можуть одночасно користуватись мільйони людей, не вичерпуючи їх. Оскільки без зростання інформаційної складової стає неможливою будь-яка діяльність, то лише “один цей факт накидає зашморг на шию капіталізму” [4, 366]. Адже капіталістична економіка побудована на законі попиту і пропозиції, який регулює обмежені ресурси. А інформація є необмеженим ресурсом. Звичайно, можливі такі спритні бізнесмени, які можуть вимагати зареєструвати їх право на нуль чи алфавіт. Але це вже буде повним безглуздом.

Тому вважати західну модель цивілізації єдино правильною буде некоректно і з інформаційного (культурологічного), і з філософського погляду, який передбачає “єдність різноманітного”.

Українська культура в умовах глобалізації ще може реалізувати своє різноманіття, історичне та регіональне.

Література

1. *Магун В., Руднев М.* Жизненные ценности населения: сравнение Украины с другими европейскими странами // Украинское общество в европейском пространстве . – К., 2007.
2. Многоликая глобализация. – М., 2003.
3. *Сорос Дж.* Про глобалізацію. – К., 2002.
4. *Тоффлер Э.* Революционное богатство. – М., 2008.
5. *Шинкарук В.И., Иванов В.П.* Введение // Научное мировоззрение и социалистическая культура. – К., 1988.

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ І АНТИПЕРСОНАЛІСТСЬКІ ТЕНДЕНЦІЇ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ [1].

Спробуємо показати певну спорідненість розвитку пізнього радянського марксизму, представленого, зокрема, в працях Володимира Шинкарука, і сучасного філософського постмодернізму. І справа полягає не лише в тому, що пізньому радянському марксизму, як і сучасному постмодернізмові, був притаманний певний плюралістичний характер. Ті повороти світової філософської думки, які відбувалися наприкінці ХХ століття, певною мірою були властиві і найкращим працям пізнього радянського марксизму.

Зміна епохи Модерну реаліями постмодерну супроводжується низкою поворотів у філософії. Власне, суть цього повороту – одна, але залежно від ракурсу дослідження в поле зору потрапляють різні його аспекти. На зміну гносеології як доміанти модерного філософського дослідження приходять онтологія. Ця переорієнтація зумовлена тим, що у фокусі дослідження стає людина, її буття у світі. Зрозуміло, що для розкриття всього багатства світу людини аналізу лише гносеологічного суб'єкт-об'єктного відношення не досить. Тому цей поворот до онтології її буття у світі називають ще антропологічним поворотом у філософії. Якщо врахувати, що для одного з фундаторів онтологічного повороту у філософії – М.Гайдеггера домівкою буття людини є мова, то його концепцію, поряд з концепцією пізнього Л.Вітгенштейна, можна вважати первісною версією лінгвістичного повороту у філософії. А оскільки постмодерне дослідження мови акцентується не на синтаксисі або семантиці, а, насамперед, на прагматиці, де мова не відокремлена від її носія – людини, то може йтися і про прагматичний поворот у сучасній філософії.

Отже, від гносеології до онтології – це магістральний шлях розвитку філософії від Модерну до постмодерну.

Ця теза зовсім не означає, що гносеологія вичерпала можливості свого розвитку і має зійти з історичної арени, як вважають деякі сучасні мислителі.

У руслі цієї традиції – концепція “натуралізованої епістемо-

логії” У.Куайна, за якою гносеологія розчинилась у таких спеціальних дисциплінах, як нейрофізіологія, теорія інформатики і семіотика. З цим солідаризується відомий психолог Ж.Піаже, який вважає, що його генетична психологія дає відповіді на всі осмислені проблеми традиційної теорії пізнання. Британські соціологи науки Б.Барнс і Д.Блур переконані, що “справжньою теорією пізнання” є саме когнітивна соціологія, яка більш успішно вирішує завдання традиційної гносеології і, отже, має витіснити останню. На думку відомого англійського вченого і філософа науки М.Поляні, будь-яка рефлексія над пізнанням, над його неявними передумовами й засновками приречена на провал, оскільки експлікація цих неявних передумов неможлива, а тому неможлива й епістемологія як метатеорія пізнавального процесу. Цю тезу поділяє і фундатор “анархічної теорії пізнання” П.Фейєрабенд, який вважає, що кожна значна наукова теорія повинна напрацювати власну теорію пізнання, що якоїсь “нейтральної епістемології” не існує, а тому теорія пізнання як особлива царина теоретичного дослідження є нонсенс.

Більше того, нині все частіше говорять про епістемологічний, або когнітивний, поворот у філософії

Можна наголосити й на тому, що полеміка між представниками модерного і постмодерного філософського дискурсу, яка становить осереддя філософських дискусій кінця ХХ – початку ХХІ ст., зазнала досить суттєвої еволюції. Умовно можна виокремити три етапи взаємовідносин між філософією модерну та постмодерну. Перший характеризувався різкою критикою філософами-постмодерністами (Ж.Дерріда, Ж.-Ф.Ліотар, Р.Рорті та ін.) засад філософії модерну за логораціофалотелеоцентризм, коли піддавались іронії та сумніву гранднаративи й метанарації модерної філософії. На противагу цьому, другий етап стосунків між філософією модерну та постмодерну пов’язаний зі зворотною критикою тими сучасними філософами, які поділяють цінності модерну (К.-О.Апель, Ю.Габермас та ін.), філософів-постмодерністів -- за надмірний релятивізм та плюралізм. Третій етап стосунків між зазначеними філософськими традиціями характеризується пошуком компромісів, готовністю до діалогу, коли модерн і постмодерн вже не здаються такими чужими і ворожими один одному, а виникають певні “гібридні дискурси” (Ю.Габермас), “перехідний розум” (В.Вельш), котрі поєднують модерні й постмодерні

принципи й настанови.

Варто відзначити й ту обставину, що якщо йдеться про антропологічний поворот у сучасній філософії, то водночас потрібно мати на увазі й існування досить потужного зворотного, а саме – антиперсоналістського тренду. За переконанням багатьох постмодерних мислителів, розгляд філософських проблем крізь призму людини багато в чому зумовив сучасні автодеструктивні процеси у філософії. Хибність і підступність персоналістської позиції полягає в тому, що гіпертрофія антропологічної теми, завищений інтерес до людини є джерелом теоретичних збочень. Нині, на думку постструктуралістів, стає все більш зрозумілим, що сама людина не заслуговує на особливу довіру і пошанування, адже в ній укорінені вади і дефекти її власної природи.

Отже, завдання філософії полягає в тому, щоб досягнути буття, вільне від людини. Гуманістична проблематика у таких концепціях зникає разом з людиною, тематика наукових і філософських досліджень “деперсоніфікується”. Людину або зовсім виносять за дужки філософського аналізу, або тлумачать як щось похідне, залежне від співіснування автономних деструктивних практик.

У найбільш радикальних постструктуралістських версіях стверджується про “смерть суб’єкта”, під якою розуміється залежність суб’єкта від соціальних умов його існування і тієї ідеології, яка в тій чи іншій формі відображає ці умови.

Така антиперсоналістська тенденція найбільш послідовно проводиться в сучасній французькій філософії. Вона досить суттєво вирізняється як у франкомовній традиції (порівняй: теорію “смерті людини” Ж. Лакана і прагнення К. Леві-Строса до реалізації “автентичної особи у автентичному суспільстві”), так і в англomовній традиції (наприклад, у функціоналізмі Парсонса і “динамічному структуралізмі” Голдмена). Незмінним інваріантом згаданих концепцій є гасло: “Людина помирає – лишаються структури”. Власне людини як такої, на думку постструктуралістів, взагалі ніколи й не існувало, оскільки вона була і є продуктом різноманітних ідеологій і практик.

Найбільш значний внесок у розвиток ідеї “смерті людини” зробив М.Фуко. На його думку, “людина зникне, як обличчя, намальоване на піску”. Парадоксальним чином заперечуючи людину, саме її у всій неповторності, унікальності, самості, Фуко

ставить знання у центр генеалогічного дослідження історично мінливих структур влади.

Проте, мабуть, недоцільно і некоректно витлумачувати ідею “смерті людини” як осереддя образу людини епохи постмодерну. Радше ця ідея є певною інтелектуальною провокацією, епатажем модернового уявлення “одномірної людини” і логічним містком для осягнення розмаїття і багатства дійсного світу людини. Власне, і сам Фуко завжди усвідомлював теоретичні межі цієї ідеї, адже інакше зникає і сама проблема людини.

І якщо пізній Ж.Дерріда закликає нас повернутися до проблеми “фрагментарної особистості”, то відомий теоретик постмодерну П.Козловський взагалі вважає цілісність людини автентичним виявом постмодерного світосприйняття. На його думку, саме людина є моделлю для пізнання світу. Тому постмодерна філософія за свою суттю є антропоморфною і її головним завданням є вивчення людського досвіду в різних царинах людського буття.

Можна стверджувати, мабуть, і про певну еволюцію образу людини в епоху Постмодерну. Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, то в пізніших, більш поміркованих і виважених версіях есхатологічні мотиви “смерті людини”, “кінця історії”, “смерті автора” та ін. звучать приглушено і поступово стають анахронізмом.

Ось як описує подібну еволюцію один із найбільш провокативних мислителів постмодерну Ж. Дерріда: есхатологічні теми “кінця історії”, “кінця марксизму”, “кінця філософії”, “кінця людини”, “останньої людини” і таке ін. були нашим насущним хлібом у 1950-ті роки, 40 років тому. Ми, звичайно, смакували цим апокаліптичним хлібом і звично проймалися “апокаліптичним тоном у філософії”.

Який був смак того хліба? Якою була його консистенція? З одного боку, це – прочитання та аналіз тих філософів, кого можна назвати класиками кінця. Вони формували канон сучасного апокаліпсису: кінець Історії, кінець Людини, кінець Філософії (Гегель, Маркс, Ніцше, Гайдеггер). З іншого боку, це – осмислення жаху тоталітарного терору в колишніх постсоціалістичних країнах. Віднині для тих, з ким я поділяв цей подвійний та унікальний досвід (водночас – філософський та політичний) медіа-парад сучасних дискурсів про кінець історії та останню людину,

найчастіше видається нудним анахронізмом. Щось із цієї нудоти ще й нині проступає на тілі сучасної культури. Що ж до тих, хто й нині віддається цьому з молодечим запалом, то вони нагадують зівак, що сподіваються сісти на останній потяг після його відходу. Їм здається, що вони ще запізнаються на кінець історії.

Як можна запізнитися на кінець історії? Це – питання актуальності. Воно досить серйозне, бо примушує ще раз замислитися, як ми це робимо з часів Гегеля, над тим, що відбувається і заслуговує імені “подія” після історії, та ще раз запитати: “Чи не є кінець історії просто кінцем певного концепту історії?”.

Наведений нами фрагмент з пізньої праці Дерріда “Привиди Маркса” допомагає не лише збагнути еволюцію розуміння есхатологічних тем у філософії постмодерну, але й зрозуміти саму їх суть. Мова йде не про реальну “смерть людини” чи “кінець історії”, хоча людство досягло нині такої стадії розвитку, на якій можливе й фізичне знищення людини і людської історії. Французький мислитель наголошує на тому, що, за словами Шекспіра, “the time is out of joint”, приходить кінець певному розумінню філософії, науки, історії, людини й натомість мають прийти нові образи, нові концепти, нові бачення людини і її світу.

Певний внесок в осмислення нового образу людини, в рамках, щоправда, марксистської філософії, зробив В.Шинкарук, філософська спадщина якого дивним чином віддзеркалює мейнстрим сучасної філософії, а саме – поворот від гносеології з її акцентом на суб’єкт-об’єктних відношеннях до антропології, до онтології світу буття людини.

Література

1. Стаття підготовлена до друку у рамках українсько-російського науково-дослідного проекту “Образи знання в класичній і сучасній філософії”, що здійснюється за результатами спільного конкурсу НАН України та РГНФ – 2008.

КОНЦЕПЦІЯ “ЄДИНОЇ НАУКИ”: ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Наука, за визначенням В.І.Шинкарука, “історично виникла із пізнавального (теоретичного) відношення людини до світу, коли вона виділилася у відносно самостійну сферу людської діяльності. Це визначає сутність науки як одного із способів людської діяльності, метою якого є пізнання суцього (і належного) як необхідного продукування логічно та експериментально доказового знання” [1, 320]. Суцце взагалі і як предмет наукового дослідження, попри його різноманітність, є цілісним утворенням. А наука до сьогодні має велику кількість конкретних напрямів (дисциплін), які поділяють єдине суцце на безліч невзаємопов’язаних фрагментів. Тому принципово важливою є координація зусиль учених, інтеграція наукових напрямів, за якими вони, вчені, спеціалізуються.

Споконвічна мрія людства про єдину, цілісну науку має глибоке історичне коріння. В історії філософії та історії науки є багато прецедентів і цікавих спроб постановки означеної проблеми та її усвідомлення, які можна документувати від “Природничої історії” Плінія Старшого та праць Гіппократя. Тенденція поєднання природничої та гуманітарної складових наукового пізнання була дещо призупинена картезіанством і почала відроджуватись уже в пізніх формах неопозитивізму (постпозитивізму), які уособлювали А.Н.Уайтхед, Т.Кун, К.Поппер, П.Фейєрабенд та ін.

Як було вже зазначено, намагання поєднати зусилля спеціалізованих наук (дисциплін) мають глибоку історичну традицію. Багатьом теоретикам наука уявлялася як єдине органічне ціле, яке можна реалізувати за допомогою певного методологічного принципу. Р.Декарт, Г.Галілей, Г.Лейбніц сподівалися на математику, як універсальний інтегруючий засіб. Принципи еволюційної теорії та геології успішно поєднував Ч.Лайель. Ф.Фур’є вважав за можливе побудувати “соціальну науку” на принципах “всесвітнього тяжіння”. Хоча єдність матеріального світу завжди була майже аксіомою, шлях до формування єдиної науки був важким, суперечливим і донині незавершеним.

Що ж до новітніх тенденцій розвитку наукового та філософського знання, то чільне місце в світоглядно-методологічних

трансформаціях наукового пізнання сьогодні посідає усвідомлення нагальної потреби в поєднанні природознавчої та гуманітарної культури сучасної людини, головним чином шляхом розвитку трансдисциплінарних досліджень. Можна сказати, що стратегічним завданням методології сучасного наукового пізнання є осмислення людини та її природного оточення як цілісного феномена, з урахуванням його матеріальних та духовних складових. Як зазначав В.І.Шинкарук, "формою суспільної свідомості наука виступає у систематичній єдності усіх її галузей та елементів знання" [2, 19].

Необхідним методологічним підґрунтям такого осмислення є розвиток міждисциплінарних зв'язків та інтеграція природничо-наукового знання з соціогуманітарним. Причому мається на увазі саме інтеграція, а не їх злиття. Як свідчать історія науки та сучасні розробки з філософії та методології науки, між цими головними блоками наукового пізнання завжди будуть принципові відмінності. Проте, як ми сподіваємося показати далі, є можливою (і вона вже створюється) єдність дослідницьких методів.

Інтеграція зусиль природознавства та соціогуманітарних дисциплін (особливо в контексті осмислення феномена людини), що традиційно так чи інакше здійснювалася в медицині та педагогіці, набрала суттєвого поштовху в таких сучасних напрямках наукового аналізу, як біофілософія, філософія людини, соціобіологія, екологія, філософія техніки. Принципове протиставлення знання про природу (номотетичного) знання про суспільство (ідеографічному), обґрунтоване в працях О.Конта, В.Віндельбанда та Г.Ріккєрта, нині успішно долається. Стає очевидним, що попри всі їх відмінності вони органічно доповнюють одне одного в процесі цілісного освоєння дійсності. Таке взаємодоповнення на перших порах відбувалося шляхом запозичення гуманітарними дисциплінами методології точного природознавства, яке традиційно було зразком і уособленням науковості взагалі. Проте "картезіанська програма" обґрунтування дослідницького процесу не могла достатньо враховувати специфіку гуманітарії. Тому конкретні гуманітарні дисципліни, заглиблюючись у предмет свого дослідження (мову, психіку, культуру та ін), користувалися методологією "точних наук" як єдиним взірцем наукового дослідження, досягаючи, звичайно, певних успіхів, але відходили від реального "людського світу".

О.Некlessа вважає, що суспільним наукам завдає шкоди

тяжіння до статусу природничих дисциплін. Вони забули власні гносеологічні корені, що сягають аристотелівського кола політики та моралі, а також уявлення про органічно властиві людям свободу та “категоричний імператив”. Водночас їхні можливості помітно зросли б, якби вони використовували досягнення “чистого розуму” – інформатики, теорії систем, кібернетики, синергетики, еволюційної теорії і теорії катастроф, теорії динамічного хаосу, генетики, семіотики, лінгвістики. Позаяк “історична фізика” є невіддільною від “історичної метафізики” [3, 60]. Соціальні науки постали нині перед історичним вибором, який стимулює створення методологічних підвалин гуманітарного знання. Сфера гуманітарного виявилась значно складнішою, ніж сфера “натуральної філософії”. Закони внутрішньої природи людини і закони “зоряного неба” належать до різних всесвітів. Кризовий стан суспільних наук – “ще одне свідчення того, що криза сучасної цивілізації має системний характер, охоплює не лише політичні, економічні, правові, культурні інституції, але й саме світовідчуття людини, її погляди на мету й сенс буття” [3, 59].

Отже, для сучасного наукового пізнання надзвичайно актуальним є створення ефективної методології соціогуманітарного знання, здатної входити в творчий контакт з традиційними і новітніми методами природознавства. Це – непросте завдання. На думку В.Межуєва, методологи, котрі працюють в галузі природничих наук, відчують себе менш впевнено у галузі суспільних наук. Це, як він вважає, – різні рівні методології науки, а не дві паралельні лінії, це – два поверхи єдиної науки. До суспільних наук ми піднімаємось на “верхній поверх”, котрий відрізняється від першого не лише пізнішим часом свого з’явлення, але й більш складною, а в перспективі й більш розвиненою, теоретичною формою знання. Це відповідає співвідношенню природного і суспільного буття в реальному світі. “Зрівнялівка” цих поверхів дає негативний ефект. Методи, що працюють на “нижньому поверсі”, є непридатними для “верхнього”. Разом з тим “соціальне пізнання стає однобоким і абстрактним, якщо абстрагується від природних умов як передумов людської діяльності” [4, 340].

Сьогодні ми спостерігаємо черговий сплеск активізації ідеї “єдиної науки”, про що мріяли видатні дослідники від Плінія Старшого до К.Маркса. “У майбутньому природознавство включить

у себе науку про людину такою ж мірою, якою наука про людину включить у себе природознавство: це буде одна наука" [5, 596]. Прикметним є те, що К.Маркс вважав не математику, а історію тим фактором, що інтегрує науку. Він "історизує" природознавство і намагається створити моністичну картину, спираючись на принцип різноманітності історичних форм розвитку в суспільстві та природі. При цьому, обстоюючи концепцію "природно-історичної необхідності", не зводить ні історію до природознавства, ні природознавство до історії.

Марксизм, мабуть, був одним із небагатьох філософських напрямів, що претендував на перетворення розрізаних уявлень про людину та закономірності розвитку суспільства в єдину науку. Зокрема, винятково велику увагу було приділено упорядкуванню трьох його "складових частин" – діалектико-матеріалістичної філософії, пролетарської політекономії та наукового комунізму (теж трансформованого "з утопії в науку"). Причому ці претензії були небезпідставними. Марксизм активізував дискусію щодо статусу наук про суспільство, яка відбувалася між його прихильниками та опонентами. З певними застереженнями можна вважати, що сучасний стан соціогуманітарного профілю багато в чому завдячує цій дискусії.

Проте з набуттям статусу наукового протиставлення його природничим наукам (що досить чітко аргументовано в концепції "двох культур" Ч.Сноу) триває. Науки про суспільство, не здатні оволодіти універсальною науковою мовою – мовою фізики, з позицій канонізованих класичних уявлень, лишилися певною мірою науками "другого сорту". Вони ще лише шукають свого Галілея (К.Поппер).

Поряд з тим представники соціогуманітарних наук не погоджуються з таким статусом другорядності. Арнольд Дж.Тойнбі, виступаючи проти експансії природничонаукових підходів та природознавчої термінології в історичні дослідження, запитував: "Чому ми повинні вважати, що науковий метод, створений для аналізу неживої природи, може бути перенесений в історичне мислення, яке передбачає дослідження людей та діяльності? Коли професор історії називає свій семінар "лабораторією", то чи не відгороджується він таким чином від власного природного середовища?" [6, 16–17].

Сьогодні методологи та філософи науки аргументують положення

про те, що ідеографічність може бути властивою й точним наукам, а номотетичність – соціальним (К.Поппер, В.Лекторський, В.Стьопін та ін.). Зокрема, головне заперечення історичизму К.Поппером спиралося на тезу, що за допомогою раціоналістичних (наукових) методів неможливо передбачити хід історії. Тому некоректним є термін “історична необхідність”. Причому заперечення наперед передбачуваного історичного процесу в нього не експлікувалося з традиційного класичного протиставлення мінливого соціального та незмінного фізичного світів. Поппер показує, що індукція, головний інструмент емпіричного природознавства, не здатна приводити до універсальної істини. Тому наукові відкриття в точному природознавстві є такими ж непередбачуваними, як і в суспільствознавстві. Виходячи з цього, він піддавав критиці уявлення про завершену точність наукових доведень. “Думають, що гуманітарні науки радикально відрізняються від природничих у розумінні. Ми можемо розуміти людей, а не природу, інтуїтивне ототожнення себе з іншими людьми. Але інтуїтивне розуміння навіть наших друзів далеко не досконале. Не можна заперечувати й розуміння як мету природничих наук” [7, 179–180].

Логіка й математика розробляють лише засоби наукового опису світу, але не надають нам об’єктивної інформації про нього. Значущість теоретичних положень природознавства полягає не в їх абсолютній достовірності, а в постійній можливості й необхідності їх фальсифікації. На цих засадах, на думку Поппера, можна формувати певну єдність природознавчих та соціогуманітарних наук. Тоді, замість покладання на “об’єктивні закони історичного розвитку”, слід створювати суспільні проекти шляхом удосконалення методу проб і помилок, методу часткових змін і протистоянь. Об’єднання методів природознавства та суспільствознавства має полягати в узагальненні, елементах гіпотетико-дедуктивних конструкцій та постійному процесі селекції ідей внаслідок фальсифікації усталених положень [8, 155].

Загалом творча еволюція К.Поппера є чудовою ілюстрацією настійливих пошуків засобів та принципів осмислення теоретичного й практичного “світу людини” як соціоприродної системи. Категорично не сприймаючи механістичний детермінізм та метафізичну “іманентність”, будучи фізиком за освітою і стилем мислення, вчений цікавився біологією та соціальними науками,

хоча був переконаний у тому, що навіть такі феномени, як людська культура і людський дух, можуть і повинні вивчатися методами природознавства [9, 100–101].

В.Лекторський, аналізуючи особливості співвідношення природознавства та соціогуманітарії, посилається на такі прецеденти, як запровадження понять "соціальна статика" та "соціальна динаміка" О.Контом, застосування образів та ідей механіки, а також продуктивне використання соціологом Е.Дюркгеймом метафор із біології. Передбачення природних явищ є нелегким завданням, але такі передбачення можливі і в гуманітарії. Лекторський заперечує принципovu відмінність між науками про природу й науками про людину й аргументує необхідність їх інтеграції, позаяк під час вивчення складних самоорганізуючих систем природні закономірності проявляють себе як історичні, що постійно змінюються [10, 44–45].

Це лишає надію на об'єднання (інтеграцію) здобутків наук гуманітарного та природничого комплексів. Нині, особливо в екологічному контексті, стає очевидним хибність абсолютного розведення природи та соціуму. Класична диференціація наук, яка розділила цілісний світ на окремі автономні сегменти, безперечно, відіграла позитивну роль у розвитку наукового пізнання, але має долатися в сучасній науці. Ще В.Вернадський наголошував, що ми вже спеціалізуємось не за дисциплінами, а за проблемами. Проте й сьогодні антрополог визначає людину в протиставленні тварині; культуру – в протиставленні природі; царство людей – синтез порядку протиставляється водночас і природному безпорядку, і механізмам сліпого інстинкту; людське суспільство набуває своє визначення в протиставленні стадним тваринним утворенням. Все це, на думку Е.Морена, є "безплідним протиставленням уродженого і набутого" [11, 83].

Драматизм стосунків "створеного" та "народженого" достатньою мірою постає в процесі аналізу проблем філософії техніки. Традиційно техніка вважається чимось автономним, стороннім та зовнішнім щодо соціуму. Вона сприймається як матеріальний практичний засіб, знаряддя виробництва. Пізніше з'ясувалося, що техніка теж є феноменом, який неможливо аналізувати без усвідомлення його соціоприродної організації. Більше того, "техніка є суто людським феноменом і відтак є предметом не тільки природничих наук, а й наук про дух. Окрім того, вона становить особливу онтологічну проблему, адже її прикметною рисою є конституювання

нової царини буття – артефакту, який не можна зводити ані до чогось суто природного, ані до чогось суто фізичного” [12, 95].

Як слушно зазначає А.Глозман, техніка є можливою тому, що в ній реалізуються закони природи, але те, що може бути віднайдене в ній та природі, такою ж мірою є властивим і для інших штучних і природних утворень. Розглядати техніку як логічне продовження природи, як пряму реалізацію її законів буде некоректним. В ній є однозначно присутнім компонент соціального і духовного. Техніка конструюється не за аналогією з природою, а лише з урахуванням властивостей природних матеріалів, котрим у цьому процесі надаються “неприродні” якості. Нарешті, до створення природи людина не має жодного стосунку, а з появою і подальшим розвитком техніки вона пов’язана безпосередньо [13, 27–28].

Отже, проблема техніки підноситься на рівень філософської рефлексії. Відтак поступово формується новий напрям – “філософія техніки” (М.Бердяєв, П.Енгельмейер, М.Гайдеггер, Л.Мемфорд, А.Тоффлер, В.Гьосле та ін.). Філософія має справу з людською долею, а доля людини все більше залежить від техніки. Головними аспектами цього напрямку є методологічний, еволюційний (історичний) та аксіологічний. Криза “техногенної цивілізації” надзвичайно актуалізувала такі її проблеми, як побічні наслідки розвитку техніки, взаємозв’язок штучного й природного, техніки і етики, гуманізація техніки та ін. Зокрема, побічні наслідки розвитку техніки, за В.Гьосле, мають аспекти: екологічний – “напруження між технікою та принципом органічного” – та соціально-економічний. “Оскільки сучасна техніка орієнтується на масове споживання, вона змінює поведінку чималої кількості населення” [12, 114].

Одним із виявів прагнення до інтеграції наукових знань є актуалізація проблеми гуманізації наукового пізнання, насамперед природознавчого. Зазначимо, що гуманізація природничих наук стимулюється розвитком уявлень про живе і таким методологічними засобами, як коеволюція (принцип розвитку) та діалогічність (принцип наукового пізнання). Стратегічний контекст науки про живе включає в себе питання про життя і свідомість, про межу між живим і неживим, людиною та твариною. Усі вони мають принципове значення для гуманітарної культури. Коеволюція – термін для позначення механізму взаємопов’язаних змін фрагментів цілісної системи, що розвивається. Термін має полісемантичний

характер: вживається не лише в біології, а й має статус загальнонаукового поняття. Основні напрями його застосування: а) в біології, в процесі осмислення механізму ускладнення організації та взаємозалежної еволюції живих систем на макро- та молекулярно-генетичному рівнях; б) як позначення процесу взаємозалежного розвитку людини та біосфери (М.В.Тимофеев-Ресовський); в) як уособлення синтезу й організації знання в філософії та методології науки; г) як механізм цілісної генно-культурної еволюції у теоретичних побудовах сучасної соціобіології. Принцип коеволюції набув великого поширення в процесі дослідження системи "природа – людина – суспільство" та глобально-еволюційної проблематики. Коеволюційна стратегія задає нові перспективи для організації знання, особливо в аспекті усвідомлення взаємозалежності світу природи та світу людини, їх діалогу.

Проблема діалогу в науковому пізнанні та соціальному бутті є традиційною в гуманітарії та філософії (Сократ, Ксенофонт, Платон, Цицерон, Августин, Г.Сковорода, М.Бубер, М.Бахтін, Е.Левінас та ін.). Можна сказати, що вся гуманітарія є принципово діалогічною. Тому проблема гуманізації та гуманітаризації у сучасній науці потребує певного переосмислення значущості діалогу як засобу наукового аналізу. Зокрема, ґрунтовний аналіз феномена діалогічності зроблено у монографії Л.Озадовської "Парадигма діалогічності в сучасному мисленні" (2007). Людина живе у соціальному оточенні в режимі спілкування (комунікації), значення якого у сфері науки (діалог серед членів наукового співтовариства та діалог з природою) важко переоцінити. М.Бубер досліджує проблему діалогу в трьох вимірах: діалог між людиною і Богом, людиною та людиною і між людиною й світом. Спілкування з чимось іншим, знайомство з ним, орієнтація з оточенням є необхідною передумовою існування людини. Діалогічність, навіть у міжособистнісному спілкуванні, є надзвичайно складним явищем. "Діалогізм – це зіткнення радикально різних логік мислення, обмін інформацією не тільки між реальними учасниками діалогу, але й внутрішній діалог у формі взаємодії різних поглядів, що розвиваються одним і тим самим суб'єктом" [16, 27].

Кризовий стан суспільства, культури та природи стимулює науковців та філософів досліджувати феномен життя. Наука про життя (передусім біологія та екологія) в наш час посилює свій вплив на формування цілісних уявлень про соціум та культуру.

А.Швейцер і В.Вернадський започаткували тенденцію ставити живе в центр світобудови. Властивість життя підноситися до чогось більшого, ніж воно є у фізіологічному аспекті, спонукає до висновку, що його не можна розглядати як пересічну субсистему соціуму, поряд з економікою або формами державного правління. Крім того, як гадає німецький дослідник Г.Фоллмер, біологічна еволюція не закінчується там, де починається культурна еволюція. Тобто в процесі розвитку людини біологічні та культурні чинники продовжують взаємодіяти.

Отже, життя постає як наскрізний вимір усіх без винятку природних та соціальних утворень. Фундаментальний концепт "механізм" витісняється новим концептом "організм", уособленням живої еволюціонуючої системи, яка охоплює і людину, і соціум, і природні явища, і Всесвіт. Філософські проблеми біології нині є дотичними до теорії розвитку світу та теорії його пізнання. Як доречно зазначає О.Мамзін, філософські проблеми біології у сучасному науковому пізнанні "ставляться і вирішуються в загальному контексті *теорії розвитку світу* і *теорії його пізнання*. Це трапляється тоді, коли дослідник не просто розглядає ту чи іншу, хай навіть найзагальнішу проблему, а прагне з'ясувати її місце в загальній системі світобудови, виявити її місце у загальній картині світу, яка створюється всім ходом людського пізнання" [15, 92].

Сьогодні надзвичайно актуалізується проблема спорідненості знання про сутність життя і знання про суспільство. Про гуманізацію природничих наук писали такі відомі представники "точного" наукового знання, як А.Ейнштейн, А.Пуанкаре, В.Вернадський, Н.Бор, В.Гейзенберг та ін. Своєрідним містком між природознавством та соціогуманітарією традиційно вважається біологія (наука про живе). Вона стала ближчою до матеріальних потреб суспільства, зробилася органічною складовою складної системи суспільної ідеології. У класичній науці феномен життя сприймався лише як "форма існування білкових тіл" (Ф.Енгельс), або як незбагненна "життєва сила" (Г.Дріш). Як слушно зауважує П.Тищенко, він "опиняється на перехресті двох однаковою мірою однобічних тенденцій – антропологізму та фізікалізму в сучасному науковому пізнанні, виступаючи опосередкованою ланкою між культурою, з одного боку, та неживою природою – з іншого, пов'язуючи їх в єдине ціле, але й, одночасно, роз'єднуючи та протиставляючи їх" [16, 143].

Саме ця обставина й зумовлює принципову відмінність у методологічних підходах до аналізу проблем природознавства та гуманітарних наук.

Тому ми спостерігаємо посилення ролі біології у вирішенні глобальних проблем сучасності. Її методологічний апарат охоплює методи рафіновано раціональні й такі натурфілософські конструкції, як віталізм, телеологія, фінальні причини та ін. У біологічному дослідженні йдеться про життя, яке теж є соціоприродним феноменом. Ігнорування соціального чи природного тут означатиме втрату предмета дослідження або, в кращому разі, його усічене, фрагментарне бачення.

Отже, біологія, безперечно, відіграє надзвичайно важливу роль у складному й суперечливому процесі гуманізації сучасного природознавства. Вона досліджує не лише власне природні органічні процеси, а й людину як представника органічного світу, а також штучні, створені людиною біогеоценози і навіть штучні гени і клітини. Такі глобальні проблеми, як реальна загроза екологічної катастрофи, очевидна неспроможність технократично налаштованих стратегем подальшого розвитку людського суспільства та ін., безпосередньо стосуються біологічного профілю. Крім того, блискучі й водночас приголомшливі успіхи наук медико-біологічного комплексу, що багато в чому спираються на методологію технократизму, роблять біологію сферою драматичного протистояння ідеологій класичного раціоналізму та гуманітарії. Означене протистояння намагається вирішити сформована порівняно недавно біологічна етика, яка є водночас академічною дисципліною та соціальною інституцією і потребує міждисциплінарного підходу до своїх проблем. Людство так швидко рухається вперед, що й не встигає осмислювати результати такого прогресу, особливо ті, котрі можуть бути надзвичайно небезпечними.

Маніпуляції з вибором статі, успіхи генної інженерії та трансплантології тощо є надзвичайно вражаючими. Але, як часто буває, благі цілі часто-густо обертаються неочікуваними й небажаними наслідками. Тому величезні можливості біотехнологій у діагностиці, лікуванні, фармакології, селекціюванні й виробництві потрібних органічних матеріалів не повинні відволікати увагу від можливого негативу в їх реалізації. Суспільство не може диктувати людям мати чи не мати потомство, воно мусить поважати релігійні та

інші погляди, навіть якщо через них народжуються дефективні діти. Не можна покладати на гени всю відповідальність за спосіб життєдіяльності людини. Очевидно, що втручення в “свята святих” живого, можливість непродуманих генетичних маніпуляцій, прагнення “поліпшити” природу не лише пересічних представників флори й фауни, а й людини, можуть спричинити наслідки, не менш пагубні, ніж ті, що плануються стратегами ракетно-ядерної війни. Тим більше, що людина у своєму історичному розвитку майже завжди приймала рішення за умов неповної інформації і досить часто, в процесі реалізації своїх проєктів, стикалася з негативними явищами, що супроводжують досягнення її прагнень.

Біологічна етика повною мірою репрезентує етику науки загалом, має яскраво виражений міждисциплінарний характер, зокрема в ній активно відбувається синтез природознавчих, етичних, соціальних та юридичних задач. Її проблеми настільки актуалізувалися, що сьогодні вона лишає “в тіні” етику екологічну, котра має глибокі історичні коріння і в системній формі була представлена у працях А.Швейцера і О.Леопольда.

Екологічна етика кваліфікується як учення про належне у відносинах людини з природою, в якому людина сприймається як суб’єкт, котрий визнає моральний статус природи, високо поціновує її внутрішні та матеріальні цінності, поважає її права та обмежує свої права щодо неї [17, 7].

Розвиток екологічної етики пов’язаний із низкою питань, які розв’язуються надзвичайно суперечливо: екологічна етика повинна включати в себе турботу про індивідуальний добробут тварин чи мусить бути спрямованою лише на турботу про екосистему в цілому? Вона повинна піклуватися лише про “природне” середовище, яке не створене людьми, чи, навпаки, – про середовище, яке створене людиною та маніпулюється нею? (Е.Лайт). Зокрема, Конвенція про права людини у сфері біомедицини вимагає пріоритету для інтересів і блага окремої людини перед інтересами суспільства та науки.

Споріднена з екологічною етикою біологічна етика є продуктом вже нашого часу. Доречно звернути увагу на некоректність абсолютного розведення цих етик. Як би ми не засуджували стратегію “суспільства споживання”, вона продовжує реалізуватися в сучасному світі. Усі держави (розвинуті й ті, що розвиваються) сповідують цю стратегію. А оскільки це справді так, то можна з великою

впевненістю припустити, що екологічна криза прогресуватиме й далі. Поряд з цим небезпечні тенденції “антропологічної кризи”, крім власне соціально-духовних явищ (загальноновизнана криза системи цінностей, наприклад), містять у собі й небезпеку порушення генома людини, а отже і її природи, внаслідок впливу “освоєного” людиною природного середовища і сучасних проектів її “вдосконалення” засобами генної інженерії. По суті це – єдиний процес. У екологічній етиці і етиці біологічної – єдине проблемне поле, загальні завдання і чітко виражений гуманістичний контекст. У ньому однаково важливими є погляди як А.Швейцера, так і В.Р.Поттера.

Усвідомлення підвищення статусу біологічного пізнання в системі сучасної науки, безперечний теоретичний і практичний вплив цього статусу на формування новітньої наукової картини світу стимулює з’явлення таких міждисциплінарних феноменів, як біофілософія. Термін набрав поширення після виходу публікації Р.Саттлера “Біофілософія. Аналітична і холістська перспективи” [18], предметом дослідження в якій були гносеологічні аспекти і особливості пізнання живого в поєднанні холістичної та аналітичної традицій із активним залученням можливостей інтуїції.

Використовуючи численні теоретичні узагальнення біології, філософія біології виходить на складні соціокультурні проблеми сучасності. В.Борзенков характеризує цей науковий напрям як суто філософський, в якому природничі науки відіграють лише допоміжну роль. Загальною характеристикою його є поєднання “генетико-органічної та соціокультурної еволюції” [19, 199–200].

Очевидною є, якщо не тотожність, то спорідненість біофілософії із соціобіологією (“теорією геннокультурної коеволюції”) – Е.Уїлсон, Ч.Ламсен, М.Р’юз та ін. Якщо біофілософія орієнтується на цілісне осмислення феномена життя в усіх його проявах, то інший, теж споріднений, напрям – еволюційна епістемологія (К.Лоренц, Г.Фолмер, К.Поппер) – є зворотним рухом: від холістичного (цілісного) бачення сфери життя до тлумачення природи наукового пізнання як продукту еволюційного пристосування. К.Лоренц був у захопленні від апріорних форм споглядання та мислення І.Канта і інтерпретував їх як спадок від предків, що історично накопичувався в процесі адаптивної еволюції людини як біологічного виду.

Наскрізною у філософській антропології є така інтегруюча проблема, як співвідношення соціального та біологічного в

людині; вона має яскраво виражений міждисциплінарний характер. Досить яскравою ілюстрацією тенденції поєднання цих феноменів є соціобіологія – напрям наукового дослідження, який, спираючись на інтеграцію даних генетики, еволюційної теорії, екології та етології з гуманітарним знанням, обстоює повну детермінованість соціальної поведінки біологічними законами. Її представники (Е.Уїлсон, Д.Береш, Д.Фрідмен, М.Р'юз та ін.) роблять спробу дослідити біологічні засади усіх форм соціальної поведінки, осмислити в руслі єдиної концепції проблеми природи людини та шляхи подальшого розвитку культури, етики, свободи волі, створити синтетичну науку, такий “новий синтез”, який мав би охопити усі виявлення людської життєдіяльності.

Одним із головних положень соціобіології є те, що “гени та культура тримають один одного на прив'язі”. А оскільки існує генно-культурна трансмісія, відбувається синтез генних та культурних чинників, то науки соціогуманітарного корпусу тлумачаться як завершальні розділи біології. Соціальне знання має починатися з біології. Попри всю дискусійність розробок, здійснених у цій галузі, несприйняття крайнощів “генетичного детермінізму”, інтерес до її ідей з боку широких верств наукової спільноти та широкої громадськості постійно зростає. Передусім це дістає пояснення в тому, що в цій галузі здійснюються цікава спроба синтетичного осмислення феномена людини, дослідження генези та розвитку соціальних форм поведінки (аргументація положення, що поведінкові структури є такою ж мірою продуктами еволюційного процесу, як і морфологічними), переконливе обґрунтування необхідності збереження життя на Землі в усьому розмаїтті його форм та виявів, пошук ефективних шляхів збереження людського роду за умов сучасної екологічної кризи. Соціобіологія є одним із напрямів сучасного наукового дослідження, в яких так чи інакше відбувається реалізація загальнонаукової потреби в інтеграції біології з системою гуманітарного знання, де розвиток розглядається як соціоприродна єдність.

М.Бердяєв свого часу зауважував, що людина є не лише природною істотою, а й надприродною. Вона, хоч і існує “у світі цьому”, але “не від світу цього”. До сфери життя, яку ми часто густо звужуємо до суто біологічного, належать такі феномени, як “суспільне життя”, “літературне життя”, “життя тексту”, “життя

ландшафту", "органічність архітектури". І це не метафори, а вияви життя в різних іпостасях: біологічні – в рослинних і тваринних організмах; психофізіологічні – у вищих тварин та людини; вітологічні – життя не лише біологічне, але й соціальних інститутів, навіть зірок і мінералів, а також духовне життя [20, 5].

Цей підхід як "біогерменевтичний" обстоюють представники Санкт-Петербурзької школи О.Румянцев, М.Туровський, К.Тухмачов, В.Каганський та ін. Попри всю широту їхніх інтерпретацій феномену життя, слід погодитися з тим, що фундаментальне співвідношення біологічного і соціального в нашій філософській традиції розглядається занадто спрощено. Біологічне ототожнюється з тваринним, а соціальне – з людиною. Етологи (представники науки про поведінку тварин) досить переконливо аргументують положення про соціальність тварин. Водночас ведуть мову про біологію людини як пересічної органічної системи. Для того, щоб розібратися в цих суперечностях, представники згаданої школи рекомендують змінити методологічні підвалини аналізу співвідношення біологічного та соціального. В основу новітніх підходів до означеної проблеми пропонують покласти аналіз біологічної еволюції як такої цілісної форми розвитку планети Земля, що характеризується взаємоупорядкуванням. Такий підхід, на думку дослідників, дасть змогу аналізувати живе як таке, яке не лише не протиставляється неживому, але й є його похідною (рос. – "производным"). Тобто пропонується своєрідне повернення до схеми В.Вернадського – обміну речовин та обміну енергією, до біогенної міграції атомів у біосфері. Це має стосуватися історії і культурології. Сучасний стан цієї проблематики, як у природознавстві, так і в суспільствознавстві, потребує усвідомленого визначення людини в єдності її життєдіяльності без протиставлення біологічного соціальному, без конфронтації душі і тіла – інакше кажучи, визначення людини як певної цілісності [20, 700–701].

Досить активно в цьому напрямі працюють "глибинні екологи" (Арне Наес, Джон Сід, Джоанна Мейсі, Пет Флемінг та ін.). На їхню думку, казенна (реформістська) екологія пробує лікувати лише деякі симптоми кризи природного середовища. А глибинна екологія має своїм предметом фундаментальні цінності сучасної цивілізації, є джерелом передової думки. Вона визнає, що лише революційна трансформація нашої свідомості зможе допомогти нам

зберегти на нашій планеті системи життєзабезпечення [21, 12].

Стає очевидним, що у формуванні нової системи цінностей нашого сучасника, яка б допомогла “почути в глибині власних сердець голос землі, що страждає”, щоб нас не “пригнітило відчуття безвиході” (Джон Сід), потрібно звертатися до таких соціоприродних напрямів, як біологія та психологія. Виразною є тенденція шукати витоки людської духовності у тваринному світі. Зокрема, за А.Маслоу, людині притаманна вроджена (біологічна) схильність розглядати певний спосіб дій як справедливий, а інший – як несправедливий. Актуалізується тенденція виведення біологічних засад добра і зла. В аспекті екології великі сподівання покладаються на інстинкт самозбереження (сучасні школи соціобіології, еволюційної епістемології, холізму та ін.).

Доволі релевантним щодо розглянутої концепції є відомий проект “гіпотеза Геї”, запропонований американським дослідником Джеймсом Лавлоком. У своїй книзі “Гея – новий погляд на життя на Землі” він аргументує положення, що планету Земля слід розглядати як єдину живу систему, не поділяючи на органічну та неорганічну матерії. Людство мусить відмовитися від ролі “менеджера Землі” й усвідомити, що людина на рівних правах з іншими істотами є часткою гармонійного земного цілого. Земля є самоорганізуючою системою, яка управляє всім різноманітним процесом життя. І тому, якщо людина, спираючись на можливості науково-технічного прогресу, й далі буде перебудовувати природне оточення, то обов’язково зазнає поразки, оскільки виявиться втягнутою в боротьбу сама із собою.

Концепція Дж.Лавлока нагадує концепцію біосфери В.Вернадського. Проте між ними є принципові розбіжності. Якщо, за В.Вернадським, біосфера являє собою сферу живого на планеті, то проект Геї має на увазі планету Земля в цілому. Якщо розвиток біосфери, за першим, спричиняє виникнення ноосфери (сфери розуму) – найвищої стадії управління людиною і суспільством (“силою наукової думки”), усім подальшим розвитком життя, то Лавлок категорично заперечує антропо- і соціоцентризм і стоїть на позиціях екоцентризму. Проблема ноосфери ним навіть не обговорюється. Сучасна індустріальна цивілізація, з її початками ноосфери, розцінюється ним як патогенний фактор. Щоб вижити, людство мусить кардинально змінити своє ставлення до живої планети –

Геї, саморозвиток якої є гарантією благополучного існування будь-якого суб'єкта життя на Землі. Хоча концепція Дж.Лавлока є, на перший погляд, надто екзотичною, вона сприяє розвитку системного підходу до вивчення Землі, в контексті якого наша планета розглядається як єдине ціле, а не як сукупність фрагментів [22, 166–177].

Як би ми не ставилися до наведених у статті спроб усвідомити сутність і потребу в "єдиній науці" для вирішення локальних і глобальних проблем сучасності, – попри романтизм, екзотичність та неприйнятність деяких із них для класичної наукової рефлексії, – вони достатньо переконливо засвідчують актуальність цих проблем. Загалом ідея "єдиної науки", як і теорія "єдиного поля" в сучасній фізиці, не має сприйматися буквально. Тобто вона лишається своєрідним "ейдосом" сучасної філософії науки, який, крім усього іншого, безпосередньо стосується реальності: підсумовує сукупний гносеологічний досвід та орієнтує на пошук нових шляхів вирішення проблеми інтеграції знань, здобутих людством.

Література

1. *Шинкарук В.І.* Вибрані твори: у 3 т. – К., 2005. – Т. 3.
2. *Єдинство научного знання.* – М., 1998.
3. *Некlessа А.І.* Трансмутація історії // *Вопр. філософії.* – 2001. – № 3.
4. *Межуєв В.М.* Наука как объект культурологического анализа // *Научные революции в динамике культуры.* – Минск, 1987.
5. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений.* – М., 1956.
6. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. – М., 1991.
7. *Поппер К.Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. – М., УРСС, 2002.
8. *Поппер К.Р.* Злиденність історизму. – К., 1994.
9. *Норман Г.Э.* Карл Поппер о ключевых проблемах науки XX века // *Вопр. філософії.* – 2003. – № 3.
10. *Лекторский В.А.* Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? // *Вопр. філософії.* – 2004. – № 3.
11. *Морен Э.* Утраченная парадигма: природа человека. – К., 1995.
12. *Гьосле В.* Практична філософія в сучасному світі. – К., 2003.
13. *Глоzman А.Б.* Природа взаимосвязи природы и техники в философии техники // *Вестник Московского Университета. Серия 7. Философия.* – 2006. – № 2.
14. *Озодовська Л.В.* Парадигма діалогічності в сучасному мисленні. – К., 2007.

15. *Мамзин А.С.* Биология и современная культура // Биология и культура. – М., 2004.
16. *Тищенко П.Д.* Природа – жизнь – культура. К проблеме единства форм познания // Пути интеграции биологического и социогуманитарного знания. – М., 1984.
17. *Борейко В. Е.* Прорыв в экологическую этику. – К., 2003. – Серия: Охрана дикой природы. Вып. 36.
18. *Sattler R.* Biophilosophy: Analytic and holistic perspectives. – Berlin, New York, 1986.
19. Биология и культура. – М., 2004.
20. Логос живого и герменевтика телесности. – М., 2005.
21. *Сид Дж., Мэйси Дж., Флеминг П., Наэсс А.* Думая как гора. На пути к Совету Всех Существ. – М., 1994.
22. *Хруцкий К.С.* Человек и биосфера – проблемы эволюционного развития // Вопр. философии. – 2007. – № 10.

ІНДИВІДНЕ НАЧАЛО В СОЦІАЛЬНІЙ СИСТЕМІ

Проблема співвідношення індивідного і суспільного завжди була значущою для філософії, в якій вона мала двозначне трактування і вирішувалась з позицій первинності суспільності, цілісності, тотальності або індивідуальності, одиничності, симулярності.

Від античності до сьогодення ця проблема не має однозначного вирішення. У філософській літературі трапляються протилежні позиції. Прихильниками першої були Платон, Дюркгейм, Маркс, другої – Зіммель, Дільтей, Поппер.

Очевидно, що взаємодію суспільного і індивідуального слід розглядати як взаємодоповнюючі начала. У природі нерідко мають місце явища і процеси з двоякою сутністю. Їх взаємозв'язок здійснюється за формулою теоретичного диполя, коли об'єкт має два рівнозначних, а можливо, і взаємовиключних начала.

Здебільшого посилаються на те, що, з одного боку, суспільне формує індивідуальне, а з другого – індивідуальне, своєю чергою, створює суспільне, виникає замкнуте коло двозначності за звичайним принципом невирішеності – “Що первинне – яйце чи курка?”. Але в кінцевому підсумку вихід за межі цієї замкнутості – в з'ясуванні походження людини.

Людина є первинною щодо суспільства, оскільки є продуктом космічної еволюції і, хоч виникла на природних засадах і реалізується в соціум, є таким носієм духовності – наслідком розвитку Космосу, який володіє здатністю до саморозвитку і самоосягання.

Ця особливість людського існування має пояснення в релігійних доктринах, що робить доступним розуміння персоніфікації надприродних сил в особі Бога в індивіді. Але, мабуть, цей процес ще потребує глибокого філософського осмислення, завдяки чому буде можливим з'ясування справжньої суті первинності людського начала щодо суспільного (“града земного”).

Людина не може існувати самочинно, поза спільнотами, організованими в суспільство, в якому їх взаємозалежність стає обоюдною. Ідеї атомізму не можуть бути домінуючими, як зазначав Ч.Тейлор, але первнем суспільного завжди є індивід.

Політичні зрушення, наукові відкриття, мистецькі досягнення

завжди є результатом індивідної дії. Усі суспільні зміни завжди започатковані особистістю.

Чи відбулась би Французька революція без персоналій її вождів, чи мав би місце Жовтневий переворот у Росії без особи Леніна? Чи можливими б були перемоги російських військ без Суворова і Кутузова, чи не набули б свого персонального обличчя сталінський терор і гітлерівські злодіяння?

А наукові відкриття Ньютона, Коперника, Лобачевського, Ландау, Вернадського та інших учених, здебільше названі їхніми іменами. Чи можливо не взяти до уваги індивідуальне забарвлення музики Бетховена, Моцарта, Вагнера, Чайковського, Сибеліуса? Чи не є виразними відмінності поезії Рільке, Маяковського, Єсеніна, Шевченка?

Прихильники універсалізму стверджують, що творчий вираз кожної особистості покликаний до життя суспільними потребами, але, навіть якщо прийняти це до уваги, кожен із них є продуктом творчості індивідної неповторності. І саме особистість є витокотворчості, бо “все велике, створене людством, завжди виникає з індивідуальності”, як зазначав Гете [1, 74–75].

Людина живе і діє на двох рівнях суспільної організації. Її індивідні прояви здійснюються в життєвому світі. В первинних групах, як-то – родина та інші утворення, вона комунікує з іншими як “Я”, тобто в усій повноті своїх якостей.

Її значущість виявляється через особисту індивідність: через психологічні відмінності, особливості характеру, моральні риси. Інший для неї також вагомий своїми індивідуальними проявами.

Взаємодія індивідів на цьому рівні відбувається “обличчям-до-обличчя”, “очі в очі”, “плече-до-плеча”, іншими словами, “Я” існує в усій повноті свого особистого буття, а не частково, як на інших рівнях соціальної організації, на яких її індивідуальний прояв має партикулярну соціальну форму. Тут людина діє не як індивід у цілому, а як окремий представник нації, носій певних релігійних уподобань, виконавець службової ролі, як виборець тощо. І хоч в цій іпостасі його індивідуальні риси також значущі, вони реалізуються не в безпосередніх індивідних контактах у первинній групі, а як опосередковані спільнотою, що має певне функціональне призначення.

На рівні соціальної системи людських відносин постають гроші і влада, де індивідне начало існує у знятому вигляді. Індивід відчужується від своїх індивідних якостей і виступає як суб’єкт

ринкових та владних стосунків.

Безперечно, його особисті риси можуть позначатись на його функціональних проявах, він може бути більш успішним підприємцем або, навпаки, більш виразно виявляти свої здібності в політичній сфері, як виборець, обирати, за кого віддати свій голос і тощо, але про його самість у цілому, власне, про його особисте "Я" не йдеться, бо значущим є лише його здатність до функціонування і лише в її межах.

Система є таким рівнем узагальнення індивідного, на якому воно, індивідне, відчужується і набуває значення лише як сукупність особистих рис підприємця, можновладця, громадянина та ін., які нівелюються в узагальненому суспільному, системному, тобто позначаються на його функціонуванні лише в сукупності, загалом.

Особливо це виявляється в державній організації суспільства, на основі суспільного договору та інших видів інтеграції (примусу, насильства та ін.), де інтереси, права, моральні норми існують у відчуженій щодо кожного індивіда формі.

Часом система з метою самозбереження є зацікавленою в деперсоналізації суспільства, вдається до засобів омасовлення. Індивідуальність як така, з її запитами, інтересами, правами, оголошується метою функціонування державного устрою, а фактично ніякою мірою не є такою, бо, по-перше, ніяке системне утворення не здатне слугувати його окремій складові, а по-друге, індивідне начало в його найповнішій іпостасі прагне виходити за межі вже досягнутого і тим загрожує стабільності системи.

Отже, в цьому взаємозв'язку особистого і суспільного перше поступається вимогам другого, а друге підпорядковує собі перше.

І якими б не були міркування щодо неможливості існування індивідів без системи, а системи – без індивідів, вони підпорядковані вище зазначеним засадам.

Однак індивід є не лише часткою системи. Суспільство формує його, дає можливість йому існувати, але ніколи особисте не вичерпується лише суспільним наповненням. "Якщо б виділити з усього комплексу поведінки людей ті моменти, які виникають під впливом суспільства, то залишок, мабуть, був би не меншим за обсягом і значенням, ніж відраховане", – писав Б.Данем [2, 13].

Як первинне начало, індивідне не зводиться до суспільного, однак їх взаємини не такі однозначні.

Все залежить від можливостей, які створює суспільство для

самоздійснення індивіда. Тому слід розрізняти типи соціального зв'язку, які існують між індивідами. Йдеться про типологізацію в суспільстві саме під цим кутом зору. Адже індивід як самодіюча особистість дорівнює нулю. Це, зокрема, зазначав Дюркгейм.

У первісному суспільстві кожен його член був "гострим зором", "швидкохідним" або "твердою рукою" та ін., тобто уособлював ті властивості, якими він збагачував спільноту, до якої належав.

У часи античності особистість становила відбиток соціальних запитів і потреб.

Середньовічне суспільство не зводило індивіда до класової або станової ролі, яку він виконував, будучи землевласником або землеробом, феодалом або кріпаком, лицарем, воїном та ін. Тоді людину сприймали як відображення образу і подоби Бога, як підвладну Його волі.

Доба Відродження і Просвітництва пробудила в людині прагнення до самовираження.

Але справжня реалізація саме особистих якостей, необхідних для розвитку суспільства, як вважає, зокрема, Л.Баткін, сталася лише за становлення капіталістичного ладу, що розпочалося за Нового часу. Саме в ці часи з'являється індивід, здатний до самоздійснення.

Протягом віків відбувається процес становлення особистісного способу буття. Як зазначав К.Войтило, "критерієм поліпшення устроїв не може слугувати лише критерій економічний, політичний чи суспільний. Ним може бути лише персоналістичний" [3, 25].

Особистість є іманентною якістю людини і на різних шаблях історії має відповідні форми втілення. Неповторність особистості і її незвідність до суспільних відносин тією або іншою мірою мали місце в усі часи. У процесі історії реалізується зростання ролі і значущості індивідного начала.

Мірою того, як індивід спирається на нагромаджений історичний досвід людства, культурний ґрунт, на якому він формується, стає глибшим, варіативність його чинень залежить від всезростаючих соціальних зв'язків. Індивідне начало значно збагачується, а здатність до самоздійснення набирає все більших масштабів.

Сучасне суспільство перебуває на такому етапі свого розвитку, який дає право називати його індивідуалізованим. Специфіку такого суспільства докладно описали З.Бауман і Н.Еліас.

За умов глобальної індивідуалізації суспільства індивідна воля,

наміри, уподобання суттєво позначаються на суспільному функціонуванні. Стають можливими прояви “розгнужданого потурання”, за висловом Д.Гільдербранта. Це суттєво ускладнює узгодження різноманітних векторів людської поведінки.

Більш рельєфно індивідний чинник виявляється в політиці. Як ми зазначали, на рівні владних стосунків діють системні закони. Політичний діяч підпорядкований владним вимогам і ієрархічним залежностям.

У політичних структурах діє так званий “ефект біоро” (Бурдье), коли особа нівелюється до функціонального виконавця панівної волі. Ця проблема дістала своє ґрунтовне висвітлення на сторінках філософської літератури. Але менш дослідженим є питання про вплив особистого чинника, зокрема в процесах державотворення, діяльності політичних партій. Вочевидь, він діяв на всіх історичних етапах. Не можна скинути з рахунку роль Мірабо, Бісмарка, Черчилля, Століпіна, Распутіна, нарешті Гітлера, Сталіна в історії певних країн, а то й всього людства.

Але особливо посилюється роль особистості в умовах демократизації суспільства. Демократія – особлива форма суспільної організації. Вона дає можливість приймати відповідальні рішення на користь більшості.

При цьому ущемлюється меншість, а тим більше особа, права якої лише формально закріплені режимом демократії. Але за певних обставин політична постать може діяти самочинно, всупереч волі більшості.

Сама по собі демократія не дає ніяких соціальних гарантій, а лише забезпечує визначений її формою баланс між владою і свободою особистості, який нерідко порушується. Особливо в суспільстві, яке щойно звільнилось від утисків тоталітаризму і зберегло звичаї, набуті в умовах примусів і насильства. Політичний елітаризм, що панує в суспільстві, по суті забезпечує преференції владній верхівці, яка за формою претендує на вираження інтересів більшості, а насправді являє собою олігархічне кланове утворення, що процвітає завдяки жорсткій експлуатації народу. “Якщо демократія, – писав Ф.Хайек, – вирішує свої питання з допомогою влади, не обмеженої твердо встановленими правилами, вона неминуче перероджується в деспотію”.

Псевдodemократична організація суспільства по суті дискредитує цю форму і загострює властиві їй недоліки, а натомість

робить можливим самочинність не обмеженої в діях особистості.

В умовах такої деформованої демократії вплив більшості на чинення представників кланів, бюрократичної верхівки зводиться нанівець, що виключає їх підконтрольність. Набирає сили ефект “розгнужданої самості”, і хоч політичний діяч залишається певною мірою підконтрольним певним структурам, але його індивідний чинник значно посилюється, набираючи гіпертрофованої форми.

Самочинність президента і недолугість його оточення, надмірна наполегливість прем'єра, незгідливість його соратників, неможливість подолання амбітності деяких політичних лідерів, неналежна поведінка на межі самодурства (як у випадку діяльності київського мера) та інші суб'єктивні фактори суттєво впливають на перебіг політичних подій.

Елементарна грамотність, культурна вихованість, моральна порядність, знехтувані окремими політичними діячами, надають історичному процесу викривленого спрямування щодо прогресивного поступу людства.

Часом особистий вчинок, зумовлений власними цілями і уподобаннями, відчутно позначається на подальшому розвитку подій (досить згадати особистий вибір чинення Морозом, Богатирьовою, Герман та ін.).

Отже, індивідне начало і на найвищих рівнях системної організації суспільства здатне деформувати її функціонування.

До речі, негативні наслідки особистих учинків рядових членів суспільства можуть також набувати загальносоціальних масштабів. Особливо, коли йдеться про терористичні акти або недбале поводження зі складними технічними засобами.

Індивідуалізоване суспільство потребує принципово нової форми системної організації, якою може бути громадянське суспільство. Лише в його просторі можлива гармонізація індивідного і суспільного, особистого і системного.

За всіх історичних умов людина реалізує себе в суспільних угрупованнях, де діє зв'язок “Я – Ти”. “Людина “оживає” і розквітає як особова істота тільки в інтерсуб'єктивному вимірі, перебуваючи у постійному спілкуванні з іншими особами” [5, 239].

Індивід відносить себе до групи і реалізується в ній в межах життєвого світу. Індивідуальне “Я” зберігає свою самототожність, хоча колективна приналежність частково обмежує самість.

На рівні асоціативних угруповань, побудованих на засадах узгодженості інтересів, міра їх згуртованості і успішності функціонування залежить від принципів, докладно з'ясованих комунікативною філософією Апеля, Габермаса та інших мислителів, основні ідеї якої розкрито в працях вітчизняних філософів А.Єрмоленка, Л.Ситніченко. У комунікативних індивідних зв'язках спільнот можлива їх інтеграція з урахуванням інтересів усіх комунікантів. Досі їх підпорядкування соціуму в цілому здійснювалось засобами державної інтеграції, не здатної забезпечити повноцінне самоздійснення особи, яка в державі існує у відчуженій формі, а відчуження, на думку К.Войтили, – те, що позбавляє людину можливості “самосповнення” [3, 257].

Різноманітні угруповання людей, що виникають на основі спільності інтересів, становитимуть фундаментальну основу громадянського суспільства, не створеного державою, яка, не бажаючи втрачати беззастережний контроль над своїми підлеглими, може жорстоко протидіяти їм.

Особливістю комунікативних спільнот, що діють на засадах гармонізації суспільного і особистого, є узгодженість взаємних інтересів. Така інтерсуб'єктивність дає можливість обмежувати свавілля окремішності і водночас не зазіхає на гідність людини, не обмежує можливостей її самоздійснення.

У громадянському суспільстві спільноти, що його утворюють, є продуктом індивідуалізованої дії. Відтак уможлиблюється існування самості. Набирають сили принципово інші механізми соціальної інтеграції, яка стає продуктом власного вибору індивідів і водночас вимагає узгодженості його дій з іншими.

Якщо на рівні системи, зокрема її політичної сфери, відчуженої від життєвого світу, можливі індивідні “вибрики” – дії, лише особисто вмотивовані, то в громадянському суспільстві вони підлягають взаємоузгодженості на комунікативних засадах. Такі міркування відкривають шлях до перебудови суспільства, що дасть змогу розв'язати антагоністичні суперечності окремішності і тотальності.

Література

1. *Свасьян К. Гете.* – М., 1989.
2. *Данзл Б. Герои и ерепки. Политическая история западной мысли.* – М., 1967.
3. *Войтило К. Участь чи відчуження?//Досвід людської особи.* – Львів, 2000.
4. *Хайек Ф. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма.* – М., 1992.
5. *Кросбі Дж. Самість і трансцендентність//Досвід людської особи.* – Л., 2000.

УКРАЇНСЬКІ СВЯТОСТІ. САКРАЛЬНІ СИГНАТУРИ МИСТЕЦТВА

Навіть у складних умовах доміанти компартійної ідеї вищості марксизму-ленінізму й інтернаціоналізму В.І.Шинкарук мав сміливість написати: “Велика роль належить суспільно-історичним знанням у формуванні національних почуттів і національної свідомості” [1, 328]. Звичайно, мова йшла про “діалектичну єдність” національного й інтернаціонального, але самий факт звертання до проблематики національної ідеї засвідчує не тільки “мужність у користуванні власним розумом”, але й причетність до національного кола філософії, антиципацію майбутнього українознавства.

Сучасна українська філософія спирається як на традиції класичного філософування, так і на здобутки Київської світоглядно-антропологічної школи, закладеної В.І.Шинкаруком. Проблематика аналізу світогляду, взаємовідношення людини й світу розвивається, зокрема, у дослідженні природи ментальності, ментальних особливостей українського народу [2]. Серед визначальних універсалій та архетипів української ментальності виокремлюється і глибока релігійність – її соціально-психологічна і духовна складова. Спираючись на концепцію історичної релігійності М.Максимовича, дослідники екстраполюють розуміння релігійності як “чистої сутності духовного” на історію українського народу, в якій воно виступає як рушійна сила й основа пояснення історії етносу. “Так само, як для особи сутнісною є потаємна внутрішня “лодина серця”, так для соціуму сутність його визначає духовність, внутрішня ідея – в даному разі ідея християнська, “чисте християнство”” [2, 327].

Беручи до уваги універсальне значення релігійності в “культурній душі” українства, її поширення на всі горизонти національного світовідношення, вважаємо за можливе твердити про *метарелігійність* української ментальності. Маємо на увазі духовно освячене, сакральне ставлення українців до всього в світі, що становить “дім Буття”, “життєвий світ” нації. Зароджуючись у міфологічній свідомості, через синтез язичництва і християнства, українська метарелігійність сприймає світ як свято, перетворюючи світовідношення фактично у “святівідношення” [докл. див.: 3]. Український

“світ” навіть етимологічно пов’язується зі “світлом”, “святот”, “святістю”, тому набирає сакральних вимірів і стає об’єктом шанування в усіх своїх вітально-екзистенційних вимірах: Природа, Край, Хутір, Хата, Хліб, Земля. Ці архетипи уособлюються і часто пов’язуються із символічними образами Жінки, Матері, Дому, Саду (“дивосаду”). Звичайно, найвищими в українській ментальності є християнські цінності, що проростають, за словами Г.С.Сковороди, із біблійних “зерен”, які сам мислитель називає “святинями”. Відтак *український Sacrum* – це духовно-освячені цінності віри й життя, метарелігійні святості українського буття.

Знову ж таки, вихід на дослідження сенсожиттєвих духовних святинь – Віри, Надії та Любові – належить В.І.Шинкаруку, який впровадив ці традиційні релігійні поняття в сучасний філософський обіг в Україні, в структуру вітчизняного філософсько-світоглядного знання. На сьогодні, головним чином стараннями С.Б.Кримського, здійснено “сигнатурний поворот” в аналізі святостей національної культури й етноментальності [4]. Сигнатурами позначають знаково-сміслові системи, які утворюють духовний простір культури й часто мають символічний або персоніфікований характер. Завдяки сигнатурам виявляються семантичне поле й світоглядні змісти вищих національних святостей, їх присутності не лише в метафізиці національної культури, а й в її топономії та “фізіогномії”.

Метарелігійність українства втілюється в його соціальній історії та духовній культурі, зокрема в мистецтві. Інкультурація вищих духовних цінностей відбувається через сакралізоване бачення власного історичного процесу (“міф України”), символики художньо-образних систем (“візантійський стиль”, єдиний національно-довершений стиль – українське бароко, сецесіон, сучасне необароко тощо). Як і символічний світ Біблії, мистецький *sacrum* має ієрархічний характер, і найвищі його щаблі посідають релігійні святині, що організують ціннісно-смісловий простір художнього образу в знаково-символічних комплексах сакральних сигнатур. Приклади систематизації такого роду символики українського бароко можна побачити у відомій монографії Д.Чижевського “Філософія Г.С.Сковороди” [5].

Сковородинівський символічний світ Біблії відповідно має “видиму” і “невидиму” природу, а самий *Sacrum* виявляється як на життєво-емпіричному, так і трансцендентному рівні, що відповідає

бароковому уявленню про антиномії буття, а також і некласичній концепції діалектики сакрального (“дюркгеймівська школа”). Зіставлення нами “позитивного” і “негативного” *sacrum* у відтак виступає як необарокова деконструкція біблійної аксіології. Українські святості конститууються з протиставлення їх гріховності, з анти-тетики добра і зла, прекрасного і потворного; поділяють буття на істинне і неістинне, праведне і неправедне, святе і грішне, освячене і прокляте.

У Г.С.Сковороди, як і в українській ментальності загалом, ієрархія сакральних цінностей (“святостей”) являє собою високу піраміду, з Божественної вершини якої еманують “святині”, що конституують людське щастя – “вечное веселие боголюбивых сердец” [6, 28].

Увесь “Сад” просякнутий ідеєю алілуїї господа Бога як універсальної абсолютної цінності, як найвищого Блага, Слова і Духу.

“Ты един всем жизнь и радость,
Ты един всем рай и сладость” [6, 28].

На цьому найвищому сакральному рівні мова часто йде про “глаголь Божий”, тобто Слово животворне, яке стає водночас і “мечем духовним”. Сам святий Дух характеризується і як “безодня”, і як “живий глаголь”.

Вищий, “деісусний” ряд православних святинь становлять провідні сакральні сигнатури українського мистецтва, які безпосередньо втілюються, передусім, у церковній архітектурі. Українські храми являють собою “застиглу музику” сигнатур: св. Трійці, Софії, Богородиці, Спаса, архистратига Михайла, святителя Миколая, святих Петра і Павла, інших апостолів, святителів і святих, в т.ч. і місцевих (напр., чернігівських святих Михайла і Федора). Сакральні сигнатури мають не тільки загальнорелігійний характер, а й набувають культурологічного змісту, образно-символічно виявляючи менталітетні принципи, духовну метафізику культурних регіонів. З цього погляду вже досліджено сигнатури Софії, Спаса, Богородиці [див.: 3, 4, 7], на черзі – й інші, пов’язані з духовною історією й топографією української культури.

За Г.С.Сковородою, сакральна мета і мудра міра зумовлюють святість людського життя, роблять його духовною цінністю, “святим життям”. Звичайно, це – “путь уский” у бурхливому морі “горя життя”, але водночас це – “Камінь” мети і міри, бо любов, мудрість і доброта перетворюють життя у святість. І “лучше один день свят

от безбожного года” [6, 9]. Природним середовищем для святого життя є в Україні село, “блаженная натура”, де досягається гармонія людини зі світом, так само і з собою.

Розкриваючи ієрархію цінностей на рівні “внутрішньої людини”, Г.С.Сковорода описує “зерцало чистое доброт”, в якому відображуються вищі духовні цінності, що становлять “чистоту серця і душі”. Саме серед кордоцентричних і духовно-екзистенціальних цінностей утворюються святості життя, які уособлюються в ідеалах та образах українського мистецтва. У свою чергу, вони естетично впливають на ментальність і духовну культуру людини. Як зазначав В.І.Шинкарук, “предмети духовних почуттів є сенсожиттєвими предметами” [8, 21].

Ламаючи догматичні стереотипи уявлень про структуру світогляду, сучасний український філософ звертається до його часових і ціннісних вимірів, запроваджує сакральні параметри внутрішнього наповнення. “Віра, надія, мрія, духовні чуття (а позитивним виявом усіх їх є любов у найширшому значенні цього слова) – це вкрай важливі категорії духовного життя людини і суспільства, і, відтак, духовної культури” [8, 23].

Отже, не лише найвищі Божественні, біблійні “святині”, а й сенсожиттєві, світоглядні цінності людського буття можуть становити сакральні змісти українських святостей. Віра, Надія, Любов, Матір, батьківська хата, “Дім-Поле-Храм” сприймаються як хронотопи й екзистенціали людського життя, з яких постають архетипи й національно визначені образи українського мистецтва. Сакральні сигнатури потрібні, щоб “людина не тільки усвідомлювала, але й *переживала* свій діяльнісний стан” [1, 326] буття-у-світі.

Останнім часом в українському мистецтві, культурології та естетиці посилюється інтерес до аналізу традиційних духовних компонентів етнонаціонального художнього мислення, їх трансформації у сучасних мистецьких стилістиках. Відбуваються художні імпрези, спрямовані на відтворення українських святостей, сакральних сигнатур в образно-символічних рядах мови модерного мистецтва, яке пробуджує “те, що не вмирає” [9].

Література

1. Человек и мир человека / Отв.ред. В.Шинкарук. – К., 1977.
2. Проблеми теорії ментальності / Відп.ред. М.В.Попович. – К., 2006.

3. *Личковах В.* Український загит: світовідношення як свято відношення // *Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадянського самовизначення.* – Чернігів, 2006.
4. *Кримський С.* Під сигнатурою Софії // *Філосо. і соціол. думка.* – 1995. – №5–6.
5. *Чижевський Д.* Філософія Г.С.Сковороди. – Х., 2004.
6. *Сковорода Г.* Сад божественных песней: Вірші, байки, діалоги, притчи. – К., 1988. (Друга цифра в посиланнях позначає порядковий номер пісні).
7. *Личковах В.* Сигнатура Богородиці в духовній культурі як “покрова” національної єдності України // *Філософія етнокультури та наукові стратегії збереження національної єдності України.* – Чернігів, 2007.
8. *Шинкарук В.И.* Категориальная структура научного мировоззрения // *Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики.* – К., 1981.
9. *Личковах В.* Проект фестивалю сучасного мистецтва “Територія душі” // *Територія душі: Каталог.* – Чернігів, 2007.

ЕСТЕТИЧНА КАТЕГОРИЗАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСВІДУ: МОЖЛИВІСТЬ І СЕНС

Про естетику наукового пізнання написано чимало. Тим часом не викликає сумнівів, що філософія як така споріднена з естетичним началом принаймні не менш глибоко і тісно, ніж “об’єктивна” наука. Однак з’ясування естетичного потенціалу і сенсу філософської творчості зіштовхується зі специфічними ускладненнями; інтригу, яка зав’язується при цьому, загострює відчуття якоїсь спокуси, а можливо, й потаємної обіцянки, що дається взнаки в непозбутній тенденції до взаємозближення філософії та мистецтва, філософсько-мисленнєвого й естетичного досвіду, – тенденції, яка привертала до себе й увагу В.І.Шинкарука [1, 9–29; 670–674].

Розпочинаючи дослідження цієї делікатної галузі, ми, передусім, щоб уникнути у наших розшуках небажаної поверховості, маємо врахувати два кардинальні аргументи *проти* естетизації філософії, що впливають із розуміння останньої а) як певної раціональної послідовності думки і б) як дискурсу, що виходить за межі будь-яких конкретних форм свого втілення.

Щодо першого її тлумачення варто мати на увазі, що жодна філософія, котра, як сказав би Гегель, відповідає власному поняттю, не сприймає підміни властивого їй раціонального начала, раціональної аргументації суто емоційною переконливістю, хоч би якою “естетичною” видавалася остання. Навіть відверто ірраціоналістичне філософування, тією мірою, якою воно взагалі здійснюється в межах філософії, в процесі обґрунтування свого ірраціоналізму має спиратися на розум; цілковито позараціональних засобів утвердження думки в арсеналі філософії просто немає, вони несумісні з її сутнісною визначеністю.

Що ж до другого – неможливо ігнорувати ту обставину, що власне естетичне сприйняття, естетичне оцінювання як таке в кожному конкретному своєму вияві неминуче “окінцевлюють”, завершують свій предмет, постають для нього своєрідною “антиципацією смерті” (М. Бахтін). Тим часом філософія так само неминуче виводить думку за межі будь-якого її одиничного втілення, передбачає атмосферу відкритого обговорення, яке не визнає ніяких

остаточних обмежень.

Чи є ці аргументи здоланими?

Щодо першого наведеного аргументу зазначу, що власне філософська раціональність, на відміну від конкретно-наукової, саме завдяки своїй рефлексивності, підвищеній методологічній вибагливості завжди так чи інакше виявляє здатність до виходу в певний вимір трансценденції, перебуває в стані невпинного сутнісного зсуву. Більше, можливо, ніж будь-де, лишаючись самим собою, розум тут водночас немовби дистанціюється від власного формалізованого застосування, немовби відсуває свої методично відпрацьовані, “технічні” прийоми, пристосовані до стандартних вимог суперсистеми *Mathesis universalis*. У кожному такому випадку раціональне начало, по суті, наново конститує, “збирає” себе в певному трансцендентному просторі як граничне ущільнення, впорядкування, доведення до аподиктизму відповідного типу очевидності – очевидності гносеологічної, духовно-релігійної, моральної (т. зв. етична раціональність), а також естетичної.

Питання полягає в тому, якою мірою останній згаданий спосіб конституювання раціональності, що апелює до естетичного типу очевидностей, є властивим філософії як такій. Легко переконатися, що на передній план він виходить далеко не завжди; точніше кажучи, не завжди задіюється філософською самосвідомістю. В цьому розумінні існують філософії, більшою або меншою мірою відкриті для їх власне естетичного осягнення, більшою або меншою мірою “наладнані” на нього: Шеллінг, з цього погляду, безперечно, “прозоріший”, аніж Фіхте або Кант. І все ж таки свій, більш або менш виразний, естетичний аспект має будь-яка справжня філософська система: предметнюючи себе у вищезгаданому процесі самотрансцендування, раціональне начало неминує постає як своєрідний предмет споглядання (“ідея – те, що видно в речі” [2, 150]). Філософ мислить, споглядаючи ідеї.

Що ж до другого аргументу, то він, по суті, відображує іманентну суперечливість статусу твору філософії як феномена культури. Цей аргумент був би нездоланим, якби усталений дискретний стан, що вможливило естетичну оцінку, міг бути досягнутий філософією лише у вигляді зовнішнього продукту, якоїсь омертвілості, вилученої з обігу творчої думки. Однак філософія, подібно, зокрема, до мистецтва, дістає переважне втілення не в об’єктивованих,

зупинених ізсереди себе предметах (хай навіть предметах “ідеальних”), а у *творах*, що органічно поєднують презумпцію естетичного оцінювання з наявністю власного внутрішнього життя.

Талановитий київський естетик А.С. Канарський, роки спілкування з яким автор цієї статті згадує з незмінною вдячністю, колись навчав нас, своїх гуртківців, розуміти “твір мистецтва” – *произведение* – саме як *выведення*, породження, відтворення стану мистецтва, тобто як живий творчий процес, лише закріплений у наявній предметній формі. Згодом у В.С. Біблера ми могли читати про твір культури як унікальну точку зростання, “буття вперше”, “*перше віднайдення світу*” [3, 408–409; 404]. Під цим кутом зору твір постає не мертвою річчю – результатом (*resulto* – “відстрибую”), а справжнім вихідним пунктом, у якому перебуває і, можна сказати, щоразу народжується наново певний устрій переживань, певний тип осмислення і перетворення буття. Відповідно до цього, будь-який гідний свого наймення художній твір не просто підлягає зовнішній естетичній оцінці; його ідентичність, його внутрішня активність пов’язані з особливим способом естетичної рефлексії, що його він утверджує й випромінює довкола себе. Шекспірівську п’єсу про Гамлета ми не просто оцінюємо іззовні як таку собі трагічну “річ”; Гамлет сам учить нас цілком певному трагічному поглядові на світ. Змогли побачити світ і життя таким чином чи то в межах самої п’єси, чи то вже за її межами – це й означає відкрити названий твір Шекспіра для його естетичного сприйняття. Подібно до цього і справжній філософський твір не тільки здатен постати предметом довільного естетичного оцінювання іззовні, а й культивує, “виношує” в самому собі своєрідний спосіб естетичної рефлексії. Завдяки останній він аж ніяк не окінцевлюється, а, не втрачаючи власної ідентичності, немовби “виплескує” себе назовні, поширює свій сенс і енергію на навколишній світ.

Отже, самé конституювання раціональності як типово філософський процес, не зраджуючи власну суть, породжує певну передумову *естетичної дистанції* – передумову, яка може бути розвинутою, а може й лишитися в зародковому стані. Разом з тим у окресленому “твірному” аспекті культурного буття філософії її естетичне самоусвідомлення немовби виносить її конкретну своєрідність (тобто своєрідність даної філософської ідеї або концепції) назовні, встановлює як факт зовнішнього споглядання,

проектує вдалеч – на універсум можливих людських сенсів. З цих спостережень для нас вимальовується певна основоположна інтуїція, що дається взнаки ще у Платона, Плотіна і Шеллінга, інтуїція, відповідно до якої філософію вирізняє дивовижна здатність *осягати всезагальне і абсолютне як особливе*, творити духовну картину космосу, в якому, згідно з Плотіном, кожен окремий “бог, будучи одним, є усіма богами” [4, 231]. Іншими словами – в якому кожна ідея (тобто, за Шеллінгом, той самий бог, якщо його розглядати “самого по собі” [5, 90]), охоплюючи і репрезентуючи собою весь універсум з усіма співприсутніми в ньому іншими ідеями, постає разом з тим як своєрідна “прекрасна статуя” [4, 229] у шерезі таких самих розумових статуй, що з них будь-яка у свій власний спосіб є так само всеосязною і абсолютною. “Логіка” в широкому розумінні слова, не втрачаючи своєї всезагальності, водночас виявляється, таким чином, предметом естетичного споглядання[6] – якщо й справді не “богом”, то принаймні універсальним художнім образом.

Ми вже згадували про “спокусу” й “потаємну обіцянку”, приховані, як можна припустити, в досліджуваній можливості зближення філософії й мистецтва. Ці спокуса й обіцянка пов’язані, передусім, саме з дивовижним-феноменом особливого втілення, гіпостазування того, що за своєю природою є всезагальним, абсолютним, безмежним. Маючи стосунки з такою “розумовою статуєю” Ідеї, естетично споглядаючи її, ми у такий спосіб виявляємося немовби чуттєво причетними до Всезагального, немовби продовжуємо його історію собою, насичуючи й звиряючи будь-яку, здавалось би, дрібницю свого емпіричного буття певною “абсолютною” значущістю, – стан, треба гадати, добре знайомий усім тим, хто екзистенційно відчуває себе відданим філософії – сказати б, живе в її присутності. (Зауважу до цього, що студентам-філософам, а згодом молодим фахівцям моєї генерації особливу сприйнятливість до такого філософсько-екзистенційного самоусвідомлення прищеплювали, передусім, саме В.І.Шинкарук та його учні – М.О.Булатов, уже згаданий А.С.Канарський та ін. Йдеться, звичайно, не про суб’єктивну само-впевненість, радше – про чітко спрямовану вимогливість до себе – і разом з тим про незбориме відчуття знаменності, ба навіть урочистості, перебування на краєчку Всезагального як такого.)

Втім, вже йшлося про те, що естетичний потенціал, зосереджений в окресленому “архетипі” філософії як царини універсалій, наданих

для розумового споглядання, повною мірою реалізується далеко не завжди, а коли реалізується, то в різний спосіб. Так, можемо вести мову про “прекрасне” як домінуючу естетичну категорію стосовно філософії Платона, про трагічні первні філософії Паскаля, К’єркегора, Ніцше, Унамуно, про піднесену етику Канта, якщо бажаєте – про “піднижені” вчення вульгарного матеріалізму або фрейдизму. Значення таких естетичних кодів (здатних у кожному конкретному випадку набувати подальшої специфікації) можна вбачати в тому, що, “знімаючи” в собі теоретичне всезагальне як результат філософсько-когнітивного досвіду, вони, всупереч своїй позірній необов’язковості, претендують усе ж на якийсь аподиктизм, на роль своєрідного смислового “ключа” до тієї або іншої епохи. Сказати, наприклад, що в філософії Ніцше тема людини доби Модерну повертається до свого трагічного фіналу, – означає сказати в духовному розумінні більше, ніж просто констатуючи трагічний характер якогось художнього твору з конкретним героєм, хоч би яким визначним і прикметним був цей герой сам по собі.

Часто-густо носієм такого “акцентуованого” смислу, що виникає в точці “складання сил” раціонального філософського дискурсу і естетичного споглядання, виявляється сам літературний стиль філософського твору. Немовби “інфіковане” втіленою ним концептуальною всезагальністю, утягнуте в процес її саморозвитку, слово Платона або Паскаля, Ніцше або Сартра набуває значення фактичного свідчення про трансцендентне, про конкретику втілення, утвердження або поразки останнього – значення, в якому мета-метафізична поза межовість і впертість тут-і-тепер-буття зливаються воедино. Проза філософа постає чимось на кшталт дихання (або передсмертного схлипу) його універсуму – у значно безпосереднішому, хоча й парадоксальнішому, розумінні, ніж це можна було б сказати про прозу власне художню.

Більш розбірливим для раціонального осмислення свідченням про “земні мандри небесного ідеалу” (себто “розумової статуї” Всезагального, що стала предметом здійснюваного тут і тепер естетичного споглядання) є, однак, сама історія людської особистості, яка сприйняла цей ідеал і закладену в ньому систему осмислення світу як істину власного життя. Екзистенційне експериментування такого гатунку (яке здобуває відповіді на питання, що означає будувати життя “за Кантом”, “за Гегелем”, “за Штірнером”, “за

Ніцше”, “за Гайдеггером” тощо і, головне, куди веде і чим обертається для самого запитувача кожен такий варіант розбудови життя) являє собою незамінний фактичний коментар до будь-якої філософської концепції, її “прикладну онтологію”, котра, втім, може бути вираженою тільки у вигляді художньої оповіді і ніяк інакше. Давно помічено, що саме таке екзистенційне експериментування і розповідь про життєвий шлях героя – “ідеолога” (людини, що живе Ідеєю), в якій воно втілюється, істотною мірою зумовили філософську значущість класичної російської художньої літератури ХІХ ст. – відомі образи Раскольникова, Свидригайлова, Кирилова, Івана Карамазова, Базарова та ін. є в цьому розумінні вельми показовими. Такі “переливи” філософської рефлексії у царину красною мистецтва аж ніяк не є чимось випадковим; на мій погляд, їх почасти пояснює і та простежена нами обставина, відповідно до якої естетичне сприйняття, естетичне споглядання “розумової статуї”, що її нам являє та або інша філософія, певною мірою *випереджає* екзистенційні й моральні висновки, котрі ми з цієї філософії в змозі видобути. Треба всерйоз захопитися Гегелем, щоб спробувати виструнчити за настановами його вчення своє єдине життя.

Таким чином, історія філософської думки, схоплена в своєму естетичному аспекті, являє собою досить розмаїте видовище різних модифікацій прекрасного, трагічного, піднесеного тощо. Покишаю судженню читача питання про те, чи існують у світовій філософії вчення, естетичний ефект яких потребував би описування з застосуванням категорій потворного або бридкого. Показово, однак, що на тлі очевидного засилля іронічної, “підниженої” або й просто-таки низької, нищої думки в сучасній і “постсучасній” філософії надзвичайно важко – якщо можливо взагалі – відшукати концепції, котрі б насправді навіювали б думку про прекрасне, за всієї необхідної тверезості, чесності й вірності істині випромінювали б у сьогоднішній фрагментований світ дух гармонії і краси.

Способів пояснити такий стан справ існує більше ніж достатньо. Якщо прибрати геть з очей поверхові, дарма що неминучі, посилення на “дух часу” і “ситуацію постмодерну” (перше, до речі, суперечить другому), все одно, треба гадати, залишається чинним факт величезної *недовіри до буття*, недовіри, яка не могла не увінчати собою цикл розвитку діяльнісно-практичної за своїм основним спрямуванням філософії ХVІІ–ХХ ст., особливо на тлі

катастроф і жажіть останнього сторіччя і нинішнього загострення усього комплексу проблем виживання людини. Тим часом естетика прекрасного має своєю передумовою *довіру* до його буттєвої основи.

Переситившись онтологією в її трагічних і піднесених версіях, сучасне філософування, як можна спостерігати, незрідка виявляє прагнення відійти від ангажованості буттям узагалі – туди, де безолірні постмодерністські мікрології обрамовують собою мото-рошний шрам поза-буттєвої Іншості. Найбільш глибокі й шляхетні спроби рухатися в цьому напрямі (як-от філософія Е. Левінаса з притаманним їй принциповим розмежуванням онтології і етики) рано чи пізно стикаються, однак, з необхідністю “повернення” до буття у певному *альтернативному його поданні*, вільному від патетики сили і влади, властивої онтології Модерну. Водночас, хоча б у суто конструктивному плані, заявляє про себе і концептуальна потреба реабілітації самої категорії Прекрасного, її переосмислення відповідно до умов буттєвого виявлення Іншого, умов, принципово зовнішніх щодо людського *Ego* та його іманентного “наполягання на бутті” (*conatus essendi*). Досить очевидним є те, що без згаданої реабілітації не можуть бути належним чином з’ясовані ані сама феноменологічна структура “епіфанії” (явлення) Іншого, ані можливості індивідуально осмисленого звернення до Абсолюту, яке б не ґрунтувалося на імперативах гомогенізації і тоталізації суцього. В цих, як і в деяких інших проблемних галузях, фактична відсутність у сучасному філософсько-естетичному дискурсі теми Прекрасного обертається відчутними втратами.

Якраз на тлі такої відсутності пам’ятне висловлювання Достоєвського “Краса врятує світ” нині може бути сприйняте з оновленою гостротою. Засвідчене всією історією естетичної думки поєднання у феномені Краси *гармонії* (структурної впорядкованості), *здатності викликати любов і енергію творчості* дає змогу саме в цьому феномені, що його так уперто уникає сучасна естетика, вбачати певний символ “переображеної”, просвітленої буттєвості – буттєвості не як тяжкості, сили і прагнення повелівати, а як жертовного дарунку любові.

Ясна річ, завжди зберігаються підстави для розмов про “архаїчний” характер таких понять, як *дарунок, жертва, любов*, їхню позірну невідповідність досвідіві сьогодення. Однак здатність іти проти течії інтелектуальної моди являє собою одну з неодмінних

рис філософії, яка в наші дні всерйоз бажала б бути су-часною. Як казав К'єркегор, "якщо кожна людина не бере істотної участі в Абсолюті, значить, все втрачено" [7, 207]; а від Шеллінга ми знаємо, що саме "краса є реально споглядуване абсолютне" [5, 97]. Тією мірою, якою, як можна сподіватися, "втрачено" насправді ще не "все" і людина зберігає властиве їй прагнення базувати своє життя на абсолютних, непромінальних смислах і цінностях, не є вичерпаною й надія на повернення в культуру, а отже, і у філософію, ідеї Прекрасного, що осяває універсум людського буття світлом гармонії, любові і творчості.

Література

1. Див., напр.: *Шинкарук В.И.* Духовная культура – человек – искусство // Искусство в мире духовной культуры. – К., 1985.; *Шинкарук В., Йолон П.* Філософія // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
2. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М., 1969.
3. *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры : Два философских введения в двадцать первый век. – М., 1990.
4. *Плотин.* Эннеады V 8. Об умопостигаемой красоте // История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли. – Т.1. Античность. Средние века. Возрождение. – М., 1962.
5. *Шеллинг Ф.В.* Философия искусства. – М., 1966.
6. См.: *Чайка Т.А.* О возможности науки об эстетическом как логики // Проблемы философии и социологии. – М., 1969.
7. *Кьеркегор С.* Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ВИМОГА РОЗУМУ ТА ВЗАЄМНОГО САМООБМЕЖЕННЯ

Світ, у якому ми живемо, – це світ дисенсусу, а постмодерністський соціум – це суспільство “роз’єднаних” і “відокремлених”, зазначають дослідники. Рівновага – лише момент в його житті. Несумісність має місце і в людських стосунках, і в людському існуванні. Конфлікт по суті засвідчує себе як екзистенційний вимір буття, як архетип існування людини й суспільства. Взагалі конфлікт, як явище, що роз’єднує і розщеплює буття, завжди вважали небезпечним, таким, що розбалансовує упорядкованість суспільства, світу загалом. Він потенційно руйнівний і потребує вироблення соціальних механізмів його стримування, стимулювання та ін. Однак у сучасному світі існують докази того, що й самі конфлікти можуть породжувати цінні зв’язки, які зміцнюють сучасні демократичні суспільства [1, 206], надають їм відповідної сили, єдності, згуртованості. “Соціальний конфлікт, – пише А.Гірсман, – це опора демократичного суспільства”, його невіддільна частка нарівні з плюралізмом. А в інтерпретації М.Фуко “пригнічення” конфлікту є пригніченням свободи, тому що привілей брати участь у конфлікті – випадок свободи. Тому конфлікт – це не наскрізь негативне явище, не лише зло чи “хвороба”, яку неодмінно треба долати. За такого підходу втрачається можливість конструктивного використання конфлікту, який постає саме як екзистенційний, отже, як нездоланий, “такий, що навіки”, як алгоритм існування. Він, як і деструкція взагалі, може слугувати водночас і справі розщеплення, роз’єднання буття, і справі структурування реальності, справі життя. Це та “невеличка”, але важлива частинка організації всіх живих істот і суспільств, що зберігає й утримує систему функціонування і саме життя.

Однак, як і чим у такому світі, в якому існує “напруга”, досягається краще і більше порозуміння? Як взагалі можна спілкуватися в такому бутті? Який має бути спосіб дій, поведінки, здатний утримати сторони від прихованого чи актуального насилля? Яка має бути стратегія і тактика в сьогоденному суспільстві, яке, з одного боку, є “конфліктним”, а з іншого, за висловом Річарда Рорті, є

“суспільством, що дискутує”? Саме спосіб існування конфлікту, як контрольованого прояву насилля чи, в кращому разі, намірів насильницького втручання, зауважує Є. Бистрицький, і визначає необхідність сучасного визнання ситуації толерантності [2, 132]. Однією з важливих ознак толерантності, на сьогоднішній день, є, передусім, “можливість домовлятися”. А “домовляння – це заміщення реального силового зіткнення мовно-комунікаційними (політико-дипломатичними, легальними) та інформаційно-просвітницькими діями”, тощо [2, 132].

Ми всі, безперечно, є учасниками “публічної дискусії”, ми вступаємо в діалог, спілкуємося, ми – розмовні істоти – такою є фундаментальна форма суспільного існування, яке, однак, не завжди розв’язуючи свої проблеми в конфліктах або боротьбі, доходить вмотивованої згоди.

Поль Рікер, аналізуючи мову, звертає увагу на вельми важливі для нашого аналізу поняття, а саме – на поєднання консенсусу з конфліктом. Ці поняття не тільки не протиставляються одне одному, а міцно взаємопов’язані і взаємодоповнюють одне одне. В суспільстві, яке дедалі ускладнюється, конфлікти не зменшуються кількісно і не пом’якшуються якісно, навпаки, множаться й поглиблюються. Але головне полягає в тому, “що вони проявляються тут публічно і що існують правила для їх залагодження”. Саме в цьому плані конфлікт пов’язується з консенсусом, оскільки консенсус робить можливими переговори. Бо, як можна вести переговори щодо конфліктів, не домовившись спочатку про правила спільної гри? “З цієї ситуації випливає фундаментальне обмеження для політичної мови, – зазначає П. Рікер, – яке утворює рамки, що я назву їх задля лаконічності громадським обговоренням. Політична мова найбільш ефективно функціонує в західних демократіях як мова, що обслуговує суперечливі претензії і сприяє виробленню спільного рішення. Отже, це мова водночас конфліктна і консенсусна” [3, 165].

Плюралістичне суспільство потребує домовленостей і толерантності. Але толерантність і домовленості в добу демократії та посткомунізму, зазначає Євген Бистрицький, радикально змінюються. Сподівання на поширене розуміння толерантності “як пошуку спільної змістовної основи” можливого спілкування нині руйнується. Її взагалі не можна мислити як “єдність тих, хто спілкується”. Мисляча спільнота є ідейно-конфліктною. І демократія взагалі –

зовсім не “безконфліктний режим”, а “режим”. в якому конфлікти мають відкритий характер і залагоджуються шляхом переговорів. Зовсім усунути конфлікти – між класами, між поколіннями, між протилежними статями, між культурними вподобаннями, між моральними поглядами та між релігійними переконаннями – це химерна ідея. У цьому плані сподівання, які свого часу висунув Фукуяма, – на “кінець історії”, тобто кінцевої точки ідеологічної еволюції і на цьому тлі “універсалізації західної ліберальної демократії як остаточної форми людського правління”, – сподівання на появу безконфліктного світу виявилися марними. На думку філософа, за таких умов деякі конфлікти ще можуть відбуватися в країнах третього світу, але глобальний конфлікт після краху останньої в світі імперії дійшов свого завершення, і не тільки в Європі. Однак насправді крах останньої в світі імперії не став точкою відліку для появи нового, єдиного, безконфліктного світу, а, навпаки, породив безліч нових, великих і малих конфліктів на теренах пострадянського простору і не тільки.

Не виправдали себе і сподівання на комунікативну філософію як пошук спільної ціннісної основи єдності. Пошук такої єдності в ситуації конфлікту “неминуче обертається на реальність конфлікту онтологічного буття”, – зазначає Є.Бистрицький. Осердям “комунікативної” раціональності є “невимушена”, “об’єднувальна сила аргументованого мовлення”, що має породжувати консенсус. Учасники дискурсу долають свої суб’єктивні погляди на користь “раціонально-мотивованої злагоди”. Злагода повинна досягатися “силою кращих аргументів”, за висловом Габермаса, саме тому “аргументоване мовлення” в процесі раціонального дискурсу – “єдина можлива альтернатива відкритому і прихованому насильству”.

Але комунікативна раціональність вимагає ідеальних умов і виконання певних стандартів. Повсякденне життя і “повсякденна практика” ніколи не досягають стандартів “комунікативної раціональності”, оскільки життя, за висловом М. Фуко, “блукає” по більш широкій і “дикій території”, яка сповнена конфліктами. Будь-яке суспільство має виробляти процедури подолання і тих конфліктів, які не можуть бути вирішені “силою аргументованого мовлення”, навіть якщо всі учасники цих конфліктів є прихильниками “принципу раціональної аргументації”. Суспільне, публічне життя відбувається не в “ідеальних умовах”, що виключають застосування сили,

а в “безлічі демократичних просторів, де можуть знайти своє вираження вперті відмінності в силі, матеріальному становищі, а отже, в інтересах” [4, 279].

Консенсус, який здійснюється засобами “аргументованого мовлення” і який потребує нейтралізації групових інтересів та досягнення компромісів, недосяжний. Злагоди ніколи не можна домогтися шляхом цілковитої нейтралізації приватних, групових уподобань, інтересів, нахилів тощо. Мислити інакше, каже М.Фуко, – значить “повторювати хибну думку”. Потрібне інше розуміння поняття політичної культури, яке було б більш диференційованим, терпимим до відмінностей і конфліктів і більш сумісним з плюралізацією інтересів (М.Фуко). Ми живемо в стані “холодної війни”, “дисенсусу” культур, цивілізацій тощо, але підтримуємо рівновагу. Що нам допомагає в цьому? І що є компенсацією дисенсусу в світі, в якому компроміс недосяжний? Вочевидь, потрібна така форма співіснування в ситуації конфлікту, “яка б нікого не зачіпала за живе”! Можливо, такою формою на сьогоднішній день є толерантність? Адже толерантність, яка поцінює різноманітність, неідентичність, різність – індивідуальну, суспільну, культурну, є тим “серединним”, як казав свого часу Аристотель, “що є кращим і має перевагу над тим, що по обидва боки від нього розміщується” (“Евдемова етика”). Саме в “середині” є певна вершина та істина і саме “стриманість” є певною мірою ця середина, а “стриманий” є “середнім” між жорстоким і покірливим.

Сучасна людина і сучасний світ як ніколи потребують цієї “серединності”, “стриманості” у ставленні до Іншого, до відмінностей і “неоднаковостей”, які існують у світі взагалі. Виховання цієї чесноти та утвердження етосу толерантності (принаймні на рівні людських стосунків) стає нагальною потребою сучасного, досить плюралізованого і пронизаного суперечностями світу. Бути толерантним, бути терпимим, бути стриманим – це чемність на сьогодні. Прихильник толерантності виходить із переконання, що моральна амбівалентність є принципово нездоланною основою буття людини. Він не вириває себе з того зла, в якому живе, і не відлучається від того добра, в ім'я якого живе. Йдеться не про ліквідацію насильства, конфлікту тощо. Конфлікт, як і зло взагалі, має надто глибоке коріння в історичному і психологічному досвіді, в самій онтології людини. Йдеться про якісну зміну вектора свідомих зусиль людини –

індивідуальних, колективних, соціально-організованих. Ці зусилля спрямовані на те, щоб вирватися із “зачарованого” кола незлагоди, ненависті, нетерпимості тощо. Щоб попереднє зло не стало абсолютною перепорою для майбутнього співробітництва.

Нині, зазначає Є.Бистрицький, “виникає стан співіснування поза спільною істиною, поза єдиною загальнокультурною, а отже, й суспільно-політичною основою” [2, 139]. Толерантність на сьогодні стає універсалиєю зовсім не тому, що вона є єдиною, спільною культурною цінністю. Швидше вона є свідченням того, “що не існує того єдиного спільного екзистенційного фундаменту, окрім від’ємного “ні”, “ми не такі”. І “метод толерантності” має попереджати “про ситуацію конфлікту”, про “ситуацію напружених відмінностей” і про “непотрібність добрих намірів єднання”. В цьому плані можна сказати, що толерантність – це не вирішення конфлікту, а життя в конфлікті. Вона – ознака “непримирених людей”, бо, як каже Є.Бистрицький, “це – несумісність назавжди”.

Тому сьогодні йдеться не про звичайну інтелектуальну цікавість до Іншого, а про готовність кожного, хто живе поруч, вживатись з цим Іншим, вживатись з чужою власністю, з чужими поглядами, чужою культурою, а отже, – з іншими світами, з іншими способами життя, іншими цивілізаціями тощо. Плюралізований світ вимагає толерантності, яка визнає та підтримує право на інше буття, підтримує волю до самоствердження цього буття. Але разом з тим, як пише Гьоффе, толерантність “припускає існування того, що частогусто губиться, а саме – “власного образу”, що ґрунтується, з одного боку, на усвідомленні значущості та цінності цього образу, а з другого – на усвідомленні “сили власного Я” (і це – чи не найголовніше). Деяким групам, які живуть поруч, бракує такої толерантності, бо їх учасники “не мають достатньої сили власного Я” [5, 87].

Йдеться про те, що формування терпимості сьогодні полягає не в аспекті вміння знаходити чи виборювати вигідні конвенції власне для себе, не в аспекті виховання жалю, милості, добросердя, чуйності до Іншого тощо, а в “аспекті формування волі, здатності до самообмеження й автономії”. Хоча вимога самообмеження була й лишається добрим побажанням, все ж активна толерантність прагне спиратися саме на щось схоже на ту “внутрішню свободу” людини, яка припускає певне обмеження. Бо свобода – це не всюдозволеність, вольність і свавілля – це, передусім, відповідальність.

Моя свобода закінчується там, де починається свобода іншого.

Деякі аспекти такого розуміння толерантності досить чітко висловлював свого часу апостол Павло, але його було загублено в середні віки, однак згодом шляхом великих зусиль відновлено. Вже в Новий час апологети толерантності, яка стосувалась, насамперед, об'єкта віри, релігії, були переконані, що обов'язок терпимості має ґрунтуватися не на окремих матеріальних підвалинах нашої думки про чужу віру, а на тій загальній і формальній основі, що ми самі, як зазначає В.Соловйов, “безумовно вимагаємо визнання нашої [віри] іншими”. Йшлося про “свободу зовнішніх проявів, про свободу сповідання і проповідання своєї віри. І оскільки ми самі не обмежуємося внутрішньою свободою думати що завгодно в глибині своєї душі, а прагнемо також говорити і діяти відповідно до того, що визнаємо істинним, то таку ж свободу, а не будь-яку іншу, ми повинні визнавати і для інших” [6, 150].

Йшлося про те, що розбіжності в релігійних поглядах не повинні руйнувати людську спільноту. І нікого не слід примушувати відмовлятися від своєї віри, від своєї думки або змінювати її на протилежну, бо це є “насильство над совістю людини”. Лише “світло та доказ”, каже Локк, можуть сприяти зміні поглядів. Не відмінності у поглядах, яких не можна уникнути, а відмова від терпимості щодо тих, хто дотримується іншої думки, “породила всі чвари та війни, які були в християнському світі й своїм приводом мали релігію” [7, 179]. Вольтер у своєму “Трактаті про толерантність” наголошує: “Я не згоден з тим, що ви кажете, але віддам своє життя, захищаючи право висловлювати власну думку”.

Тому “темперамент терпимості” – це зовсім не покірливість в християнському сенсі, як висловився одного разу Кастеліон, бо покірливість, зазначає В. Соловйов, яка відповідає духові терпимості, як покірне прийняття відмінностей заради дотримання спокою та миру, відповідає “духові поблажливості”. А насправді “темперамент терпимості” – це “довіра до чужого розуму” і відкритість дискусій. “Свою віру захищаєш не тим, що відправляєш іншого на вогнище, а лише тим, що у вогонь за неї ідеш сам. Свою правомірність стверджуєш не тим, що запитуєш у іншого про прийняті для себе докази, а тим, що сам ідеш у вогонь суперечки, готовий виправдати свою істину перед будь-якими запереченнями здорового глузду, якими Господь наділив людину” [8, 97].

Своєрідність терпимості, що народилася за Нового часу, полягала в тому, що вона “зуміла приборкати соціально руйнівний фанатизм ідей, які конфліктували між собою. При цьому вона не тільки не зліквідувала і навіть не пом’якшила їх принципової конфліктності, а просто перетворила останню на форму вільної, правопорядкованої, раціонально-критичної дискусії” [6, 150]. Акцент ставився тут переважно на “переконанні шляхом розумних доказів”, на “відкритості дискусій”, на “плідності спору”. І цей “новоявлений скептицизм”, чи не був він першим прологом комунікативної теорії раціональності? – каже В. Соловйов. “Хай кожен думає, як хоче, і говорить, що думає, – це так! Але якщо він претендує на те, щоб його переконання не залишилися у вузькому колі наперед відомих однодумців, а здобули загальне визнання, йому слід відстояти їх в інтелектуальному змаганні, що ґрунтується на довірі до кожного людського розуму. І, що найістотніше, прихильник заново народженої, строгої толерантності висуває цю вимогу насамперед до самого себе” [6, 150].

Тому “найдивовижнішим і найскладнішим витвором белінізму” була вимога починати з самого себе! Вимагалось, щоб кожен, хто переслідує іновірця, “подумки поставив себе на місце гнаного”, питаючи себе: “Чи можна з іншим робити те, чого ти сам не став би терпіти?” Це правило, цю установку, яка мала сенс “формальної інтелектуальної процедури”, пропонували суб’єктові віри, спроможному до самообмеження. Чи не є ця установка надзвичайно актуальною і плідною нині? Адже взаємній нетерпимості в сучасному світі можуть бути протиставлені тільки взаємне самообмеження, взаємна повага, нормативні, морально-етичні принципи і обов’язок терпимості.

Нормативною умовою коректної участі всіх громадян в суспільстві суперництва, умовою “справедливого” існування в світі дисенсусу культур, цивілізацій тощо, де кожен прагне перемоги, перевершити іншого у чомусь, намагається не поступитися чесно-тама, заслугами, морально-етичними, політичними, релігійними цінностями тощо, висувається умова “взаємної толерантності”, “взаємної терпимості”, а отже, “взаємної поваги” і “взаємного самообмеження”.

Ще Гегель наголошував, “що діяти справедливо – означає діяти в душі терпимості”, і висував вимогу вважати інших “рівними самому

собі". У цьому розумінні нетерпимість кваліфікується як найвищий ступінь несправедливості в діях і поведінці. Толерантність виступає як чеснота, як добродієвість справедливості, коли її потрактовують як "повагу" або як "взаємну повагу", пише сучасний німецький філософ Райнен Форст у роботі "Толерантність, справедливість і розум". Ситуація взаємної толерантності і взаємної терпимості – це ситуація "взаємної поваги". Вона докорінно відрізняється від тієї, коли толерантність потрактовується як "ситуація мирного співіснування", "паралельного існування" за умов дисенсусу культур, світу тощо. Толерантність, що розглядається як "співіснування", безперечно, визначає за краще мирне співіснування та погоджується на форму взаємного компромісу. Але така толерантність, що базується на прагматичному інтересі, продиктована прагматичною необхідністю і не має нормативного характеру, є наслідком перемир'я після інтенсивних, безуспішних конфліктів, виснажливої боротьби тощо. Її можна розглядати як щось подібне до примирення, що триває недовго, доки одна зі сторін не перепочине і потім з новими силами не розпочне боротьбу за досягнення поставлених цілей.

Ситуація толерантності не взаємна і тоді, коли потрактовується як "ситуація дозволу" або "допуску", а саме: коли одна зі сторін, яка є більшістю, надає "дозвіл" меншості жити відповідно до її – меншості – поглядів, цінностей доти (і це є вирішальною умовою), доки меншість не поставить під сумнів точку зору авторитету, більшості тощо. За таких умов сторона, яка займає домінуючу політичну позицію, яка є більшістю, має владу й авторитет, "дозволяє" і "допускає" деякі відхилення іншої сторони, яка є меншістю. Це, на думку Г.Форста, інструментальні й прагматичні обґрунтування толерантності, які призводять до невзаємних, потенційно репресивних форм толерантності, де ситуація толерантності "невзаємна", "ситуативна" і "вкрай нестабільна". Така толерантність сприймається як страждання, а там, де допускається страждання, допускається і насильство. Така толерантність не створює стабільного соціального стану, в якому можуть розвиватися взаємна довіра і повага, адже за такого стану речей суспільна влада, владні відносини можуть змінюватися на користь однієї чи іншої групи, а це фактично відміння суттєву основу для толерантності. Більш сильний, "модифікований" варіант толерантності – це, на думку автора, розгляд її як обопільного ставлення, а отже, "взаємної поваги", що базується

на морально-етичних розмислах.

І справді, концепт “взаємної поваги”, який ґрунтується на визнанні гідності кожної людини, – чи не є він на сьогодні ознакою “справедливості” і “справедливого існування” в сучасному плюралізованому світі і світі дисенсусу? Адже він вимагає, щоб у цьому світі Іншого поважали як “Когось”, хто має право на свою думку, на свій спосіб життя; як “Когось”, чие існування виправдовувалося б і допускалося без того, щоб цей “Хтось” абсолютно поділяв чи цілком схвалював думки тощо іншої сторони. Достатньо взаємної поваги і взаєморозуміння та усвідомлення цієї межі, вихід за яку – це певною мірою вихід у світ неповаги, непорозуміння і конфліктів. Згадана межа і є межею толерантності. Нетерпимість існує там, де вона порушується. Можна сказати, громадяни толерантні, якщо вони готові критично оцінювати свої власні погляди, переглядати й переоцінювати свій спосіб життя, не абсолютизувати власні цінності і стандарти і не намагаються примушувати Інших виконувати узаконені норми своєї групи.

Отже, дотримання цієї межі є похідною практичного розуму. Для реалізації толерантності конче потрібні хотіння, бажання і воля людини, групи тощо. В такому разі толерантність постає як вимога розуму та обов’язок терпимості, що базується на загальній і формальній основі, діє як загальне правило, категоричний імператив. Жити в плюралізованому світі, в якому переважають не вертикальні, а горизонтальні вартості й наративи, означає “жити самому і дати жити іншому”. Імперативи толерантності: “Будь у злагоді навіть з незлагодою!”, “Живи сам і дай жити іншому!”, “Не роби з іншим того, чого ти сам не став би терпіти!”. Тож, толерантність – це, насамперед, “етичне самообмеження концептуальної непримиренності”. Чи саме не це є найкращим визначенням толерантності та “її істинна генеза” на сьогодні? Визначений в такий спосіб концепт толерантності найбільшою мірою відповідає ліберальній перспективі, версії ціннісного плюралізму та “відкритого суспільства”, в якому “кожен має допускати кожного”, а отже – відповідає особливому типу спілкування як на макро-, так і на мікрорівні, що уможлиблює для “Я” і “Ти” як інакшостей спільне життя в ситуації конфлікту.

Література

1. *Hirshman A.O.* Social Conflicts as Pillars of Democratic Market. – 1997.
2. *Бистрицький Є.К.* Конфлікт культур і філософія толерантності //

- Політична думка. – 1996. – № 3–4.
3. *Ricoeur Paul. Lectures I. Autor du Politique.* – Senil, – 1990.
 4. *Ухтомский А.А.* Избр. труды. – Л., 1978.
 5. *Гьофе О.* Справедливість і субсидарність. – К., 2004.
 6. *Соловійов В.* Толерантність як новоєвропейська універсалія // Політична думка. – 1996. – № 3–4.
 7. *Локк Д.* Письмо о веротерпимости // Локк Д. Избр. филос. произведения: В 2-х т. – М., 1960. – Т. 2.
 8. *Castellions S.* De l'art de douter et de croire, d'iguorer et de savoir. – Jeniva, Paris, 1953.

ВИТОКИ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО ТРАКТУВАННЯ ОБ'ЄКТІВ НАУКИ У ФІЛОСОФІЇ ГЕГЕЛЯ

Кожна по-справжньому значуща соціальна і теоретико-пізнавальна проблема, на яку звертає увагу філософія і над якою вона розмірковує, зумовлена часом. Постійні історичні зміни в житті людства, теоретичному і духовно-практичному освоєнні світу не тільки сприяють подальшому удосконаленню суспільства і людини як природної і соціальної істоти, але й породжують нові виклики, що криють у собі потенційні загрози. Як слушно зазначав К.Маркс, кожна розв'язана проблема висуває перед людством десятки нових, що потребують філософського осмислення. З цією метою філософія виробляє і застосовує відповідний методологічний інструментарій, який ґрунтується на найвищих здобутках сьогодення та акумулює історичний досвід практичної діяльності, художнього освоєння й наукового пізнання реального світу. При цьому вона не просто сприймає готові результати пізнання та факти формоутворень культури, а й досліджує шляхи виникнення їх, виявляє приховані смисли та тенденції розвитку, усвідомлює суперечності і потреби пізнання та практики, сприяючи формуванню продуктивних загальнометодологічних стандартів мислення і дії. Будучи уможливленням відображенням і раціональною реконструкцією теоретичного та духовно-практичного освоєння світу і спираючись на історичний інтелектуальний досвід, філософія створює загальне культурно-смислове поле, яке відіграє, так би мовити, уможливлену роль, і формує адекватний йому концептуальний лад мислення. Цим пояснюється та досить відома обставина, що сучасні методи й підходи до розв'язання актуальних проблем глибоко закорінені в історію і мають свої витoki в інтелектуальній спадщині минулих епох.

Класична німецька філософія в особі її найкращих представників – Імануїла Канта й Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля відіграла і продовжує відігравати в цьому розумінні видатну роль. Осмислюючи реалії, здобутки науки і духовні цінності свого часу, вони в системі філософських категорій репрезентували епоху, схоплену думкою. Незважаючи на свою догматичність, змальована в їхніх філософських системах картина світу та пізнання відзначається

кумулятивною природою, тобто є підсумком розвитку попередніх епох і водночас містить у собі зародок майбутнього, проявляє незворотну тенденцію до історичних зрушень. Створена ними розгалужена система філософського знання та методологічних узагальнень, яка спрямовує енергію думки на пошуки адекватних форм їх осмислення, дала могутній поштовх дальшому розвитку людської думки і в багатьох аспектах стала відправним пунктом розгортання сучасних форм філософської рефлексії.

Саме в руслі парадигми кумулятивності провадив багаторічні різнопланові дослідження філософської системи Гегеля та з'ясовував її вплив на подальший філософський процес видатний український учений Володимир Шинкарук. У своїх наукових працях він реконструював умоглядні роздуми цього мислителя не тільки і не стільки під кутом зору цінності "його системи світорозуміння", яка вибудовувалась на ґрунті свого часу і, природно, цілком вкладалася в його межі. В.Шинкарук простежував логіку розгортання філософської думки Гегеля, завдяки якій філософ "проривався через вузький горизонт" усталеного світу і принципи якої "можуть містити у собі зав'язок ширших поглядів, що реалізуються згодом" [1, 164]. Завдяки такому методологічному підходові В.Шинкаруку вдалося в спекулятивних розумуваннях Гегеля побачити і окреслити ідеї, спираючись на які можна було дати відповідь на актуальні питання, що постали і активно обговорювалися в другій половині минулого століття.

Щоб підтвердити такий висновок, достатньо звернути увагу на розробку теорії діалектики як складної філософської системи категорій і принципів, що поєднують онтологічний, гносеологічний та логічний зміст. У розвиток ідеї нової логіки, варіант якої репрезентований в гегелівських категоріальних побудовах і яка знову стала привертати увагу дослідників у зв'язку з так званою проблемою машинного мислення, В.Шинкарук обґрунтував необхідність розрізнення процесів мислення як процесу міркування, наслідком якого є здійснене за формальними законами і принципами "логічне виведення певного судження про предмет із інших суджень про нього, прийнятих засновками" за формальними законами та принципами, і процесу мислення як роздумування, розмірковування, що ставить за мету "різнобічне осягнення предмету в певним чином організованому ланцюжку розумування" [2, 13–14] і певному смисловому універсумі,

здійснення категоріального синтезу знання та з'ясування його об'єктивного змісту. В цьому контексті напрошується закономірний і цілком правомірний висновок про існування науки логіки як теорії доказу і науки логіки як теорії смислотворення. В.Шинкарук був одним із перших дослідників, який визнав історичною заслугою Гегеля розкриття ним теоретико-пізнавальних аспектів розуміння об'єктів науки [1, 199] і гідно оцінив гегелівську ідею про істотну роль суб'єктивності, свідомості та мислення у творенні в процесі пізнавальної діяльності онтологічних форм, які в русі від чуттєвого до раціонального рівнів пізнання набирають все яскравіших феноменологічних рис. Найбільш виразно феноменологічні характеристики природи об'єкта виступають на шаблі теоретичної свідомості, де вони збігаються з розвинутими згодом логічними визначеннями [2, 69–76].

Потреба у феноменологічному підході до розуміння онтологічного статусу об'єктів науки стала особливо відчутною у зв'язку з посиленням дієвості суб'єктивного фактору, відколи відбувся закономірний перехід від класичної до некласичної науки. Сфера наукових досліджень охопила нові види реальності з незвичними властивостями – фізичний мікросвіт і мегасвіт, світ геному й генної інженерії, нанотехнологій і ментальних явищ тощо. Наука повсюдно почала оперувати ідеалізованими, ідеальними, абстрактними, віртуальними типами об'єктів, які принципово не можуть бути сконструйованими і даними дослідникові в сфері чуттєвої достовірності. Їх явлення стає результатом істотної взаємодії з пізнавальними здатностями суб'єкта і рівнем їх технічного оснащення, з властивостями концептуального ладу та операціональних спроможностей мислення, формоутвореннями свідомості. Став надзвичайно відчутним вплив спостерігача на об'єктивний стан речей, що істотно змінює об'єкт дослідження порівняно зі станом, який він має в контексті свого природного існування. За цих умов об'єкт дослідження виступає вже не тільки репрезентантом аподиктичної реальності, але й формою її суб'єктивної препарації. У наукову практику було введено нетрадиційні способи членування реальності та її даності в процесі дослідження, набули повсюдного застосування різні способи ідеалізації та побудови абстрактних конструкцій, стало нормою введення об'єктів в предметне поле наукових теорій логічним шляхом, що породило складну проблему фізичної реальності в філософії науки і проблему існування в логіці.

Гегелівська феноменологічна ідея в своїй раціональній частині здатна пролити світло на деякі аспекти сучасної онтологічної проблематики та відкрити нові можливості до адекватнішого розуміння механізмів конституювання і логіко-методологічних норм функціонування об'єктів у сфері науки та наукового мислення, формування ієрархії їх систем. Гегель розглядає ці процеси як феноменологію духу, творення і подолання онтологічних форм у пізнавальному русі від чуттєвої достовірності до абсолютного знання.

Розвиваючи феноменологічне розуміння природи об'єктів наукового пізнання, Гегель спирався на давню історико-філософську традицію, в межах якої було сформульовано низку засадничих положень і вироблено певні категоріальні схеми їх застосування в методології науки. Початкові ідеї феноменологічного характеру та їх концептуальний вираз можна знайти вже в античній філософії. Так, давньогрецький філософ, засновник античної софістики Протагор сформулював основний онтологічний принцип софістики, що має виразне феноменологічне забарвлення. Відповідно до цього принципу, саме людина виступає мірилом усіх речей, дійсне існування і сутність яких зумовлюється тим, як і в який спосіб вони даються людині або являються їй. У філософських настановах Сократа на чільне місце висувається образ “шукаючого мислення”, завдання якого – торувати шлях до істини у спосіб інтелектуального діалогу, та обстоюється думка про пізнання зовнішнього світу через пізнання самого себе. Тим самим замість космоцентристського утверджується антропоцентристське уявлення про будову всесвіту. Відштовхуючись від сократівських настанов, Платон будує онтологію світу, яка займає визначальне місце в усій його філософській системі, на основі вчення про впорядковану систему ейдосів, які зумовлюють достовірність буття речей. Божественний розумтворець (деміург), модифікуючи матеріальний субстрат, створює світ чуттєвих речей відповідно до їх образів-ейдосів. Через феномен “природжених ідей” стверджується принцип пізнавальної активності суб'єкта.

У філософії Нового часу у зв'язку з бурхливим розвитком природознавства феноменологічні виміри процесу пізнання набирають значно конкретнішого вигляду. Вже Томас Гоббс, враховуючи досвід розвитку науки того часу, обстоював тезу про здатність суб'єкта формувати об'єкти пізнання, істотно трансформуючи

предмети зовнішнього світу. Навіть Джон Локк, хоч і спростовував уявлення про існування "природжених ідей", все ж не наважувався надати всім властивостям абсолютної уречевленості. Як відомо, він, зокрема, поділив всі якості предметів на первинні і вторинні, останні з яких конститууються за визначальної участі чуттєвих здатностей людини.

Суб'єктивний фактор є домінуючим і в гносеологічній концепції Рене Декарта. В основу своїх філософських роздумів щодо природи пізнання і достеменності існування реального світу як джерела його об'єктів Декарт покладає принцип універсального сумніву, згідно з яким визнавати в категорії суцього дозволяється лише те, що за будь-яких обставин не знаходить підстав для заперечення. На його думку, такою абсолютною самодостатністю володіє лише мислячий суб'єкт. Знамените "cogito, ergo sum" стає відправним пунктом для пошуку надійних шляхів, що приводять до конституювання і утвердження об'єктивної реальності. За цих умов достовірність існування світу матеріальних речей впливає з достеменності існування мислячого суб'єкта. Тому цей світ постає перед суб'єктом пізнання не безпосередньо, а опосередковано. Він задається через пізнавальні здатності суб'єкта – самосвідомість, розум і мислення. На цьому шляху Декарт сподівався побудувати міцний методологічний і онтологічний фундамент розвитку та функціонування позитивних наук.

Розгорнуту і цілісну гносеологічну концепцію феноменологічного розуміння онтології науки, як і онтології взагалі, побудував Іммануїл Кант. Вона спирається на тогочасний пізнавальний досвід математики, природознавства, передусім фізики, та метафізики. Свою філософію пізнання І.Кант не називав феноменологією, хоча такою вона була за своїм призначенням, постановкою і способами розв'язання гносеологічних проблем. В основу своєї концепції він поклав обґрунтоване ним принципове положення про виняткову функцію самосвідомості, чуттєвого споглядання і раціонального мислення, розсудку і розуму в творенні онтологічних форм та в їх явленні. На рівні логічного і філософського узагальнення І.Кант концептуалізував практику наукового пізнання та конкретно-методологічну свідомість, котра стихійно культивувалася природодослідниками. Йому вдалося безпосередньо пов'язати формування онтології пізнання з творчою діяльністю розуму і дійти висновку

про неможливість скласти жодного, який би заслуговував довіри, уявлення про сутність будь-якої онтологічної форми або об'єкта, не звертаючись до пізнавальних здатностей суб'єкта.

Кантівське трактування природи об'єкта відзначається також тим, що воно не обмежується поняттям уречевленої субстанційності. Об'єктом пізнання І.Кант вважає все, що усвідомлюється. Ними можуть бути предмети природи, що співвідносяться з уявленнями суб'єкта, а також всілякі уявлення про предмет, оскільки вони водночас самі виступають "предметами свідомості". Таке розуміння дало змогу І.Канту відійти від традиційного стереотипу ототожнення об'єкта лише з матеріальними сутностями, поглибити зміст і поширити його поняття на ментальні й ідеальні сутності. Онтологічний статус об'єкта пізнання вже перестає бути виключно ознакою його уречевленості, а визначається в структурі пізнавального відношення своєю контрапозицією щодо суб'єкта, його мислення і свідомості. На той час це була смілива думка, яка неоднозначно сприймалася і мала чимало своїх критиків. Проте в подальшому розвитку науки вона дістала цілковите виправдання.

Якщо, як ми зазначали, Кант прямо не називав свою теорію пізнання феноменологічною, а такою вона була за своїм змістом і спрямуванням, то Гегель свідомо і з переконанням розглядав процеси формотворення людського знання від його позірних виявів до абсолютного знання та одночасного конституювання його онтологічних відповідників як феноменологію духу. При цьому саму феноменологію духу Гегель розглядав у двох аспектах: як дійсний рух людського пізнання від чуттєвої достовірності до достеменної істини і як науку про цей процес, "про знання у його виявах" [3, 548]. В основу своєї гносеологічної моделі Гегель поклав ідею тотожності мислення і буття, згідно з якою вся різноманітність предметного світу є не чим іншим, як розгортанням самої свідомості, а пізнання цього світу являє собою процес відшукування свідомістю самої себе в предметному світі. Ідея, що "буття – це мислення", а мислення – це буття, стала визначальним фактором усього процесу формотворення знання та його предметного світу, провідним принципом науки Феноменології духу.

Другою визначальною підвалиною гегелівської феноменології є уявлення про творчу активність духу і визнання того, що "дух ніколи не перебуває у спокої". Він постійно перебуває у стані "поступового

руху”, спонукальні мотиви якого мають іманентний характер, тобто містяться природно в середині духу. У своїй визначеності поступальний рух дістає вираз у самодіяльності або доцільній діяльності духу, в процесі якої дух реалізує себе. Він конструює себе у вигляді різноманітних форм предметного світу і, поборюючи предметність, трансформує його в новий ідеальний світ, що “має завершену реальність”. Діяльність духу здійснюється через акти усвідомлення і самоусвідомлення. Дух усвідомлює і реалізує себе то як суб'єкт, то як об'єкт пізнання, то як їх взаємне проникнення і абсолютну єдність. Ідея неспокійного духу має не тільки теоретико-пізнавальний, але й моральний зміст.

Фактично Гегель прийняв ідею Канта про подвоєння предметного світу, що має місце в процесі пізнання, однак надав цій ідеї принципово іншого забарвлення. Предметний світ Канта поділявся на дві частини за субстанціональною ознакою, що виражало ступінь їх уречевлення, і, отже, мав дуалістичний характер. А гегелівський предметний світ в субстанціональному розумінні є однорідним, будучи інобуттям духу. Отже, він має моністичний характер і його внутрішнє розрізнення відбувається лише за порядком даності його для свідомості. Тому Гегель уявив собі предметний світ таким, що складається з двох якісно різних частин: одна з них визначається як світ сутностей, інша – як світ явищ, феноменів. На відміну від кантівських світів у Гегеля ні той, ні той світи не мають самодостатності. Їх існування зумовлюється лише відношенням до свідомості, коли сутність становить собою явище, котре виступає для свідомості з'явленням сутності.

Свідомість покладає себе суб'єктом, спрямовує свою пізнавальну діяльність на ці світи, трансформуючи їх у єдиний предметний світ як світ об'єктів пізнання і започатковує формотворення знання. Первісне знання гранично абстрактне, але воно збагачує, а отже, змінює свідомість, котра в свою чергу змінює реальний предмет і розширює онтологічні горизонти. Такий підхід дав Гегелю змогу побудувати динамічну модель пізнавального процесу, сутністю котрого є взаємодія суб'єкта і об'єкта. Характерною рисою цієї взаємодії є те, що обидва її компоненти постійно якісно змінюються, розвиваються, набуваючи все нового змісту і форми. Джерело цих перетворень зосереджено в суб'єктові. Провідна роль неодмінно належить свідомості, духові, якому притаманна онтологічна

самодостатність. Об'єкт – пасивний, “свідомість втягнена в його становлення” завдяки своєму рухові [3, 102]. В цих положеннях чітко проглядається феноменологічна позиція Гегеля в трактуванні природи знання та його онтології.

В розрізі зазначених засновків у гегелівській гносеологічній моделі онтологія знання, або предметне поле науки, має вигляд сукупності різноманітних об'єктів, котрі у всезагальному контексті самодіяльності духу характеризуються одними і тими самими властивостями, що дає право вважати цю сукупність єдиною онтологічною формою (тобто просто об'єктом, або об'єктом взагалі), яка репрезентує діалектику сутності і явища. Суб'єкт теж в кінцевому підсумку виступає єдиною інтерсуб'єктивною формою, оскільки “чиста одинична діяльність” індивіда “здійснюється завдяки загальному підтримувальному середовищу, могуті всього народу”. Те, що робить індивід, – це “загальне практичне вміння і звичай усіх” [3, 247]. Тому кожний індивідуальний суб'єкт є просто суб'єктом, або суб'єктом узагалі. На цьому ґрунті Гегель намагається піднести до загальнофілософського рівня і водночас спростити розв'язання всієї гносеологічної та онтологічної проблематики, редукувавши її до з'ясування діалектики суб'єкта і об'єкта взагалі. При цьому слід зазначити, що між суб'єктом і об'єктом не існує субстанційних відмінностей, бо вони є різними формами однієї і тієї самої субстанції. Відмінність між ними пролягає по лінії функціональності. Вони різняться між собою за функцією, яку виконують в конкретному акті пізнання або на конкретному його етапі. Суб'єкт та об'єкт перебувають у стані опозиції один до одного, і їхні характеристики набувають визначеності у взаємному протистоянні. Перший – дещо, протилежне другому, а другий – дещо, протилежне першому. Загальні властивості об'єкта певним чином варіюються на різних етапах пізнавальної діяльності.

На рівні чуттєвої достовірності в своїй опозиційності до свідомості об'єкт відзначається чуттєвістю, загальністю і абстрактністю. В своїй сукупності об'єкти утворюють чуттєвий предметний світ, котрий по суті є світом явищ, за яким ще не проглядається світ сутностей. На цьому етапі об'єкт – це явище, яке сприймається свідомістю і за яким стоїть сутність, хоч вона ще не пізнана. Предмет чуттєвого світу не становить об'єктивної реальності, а є лише її позірністю. Коли свідомість проникає у внутрішність явищ чуттєвого

світу і пізнає їх сутність, то з'ясовує, що ця сутність є сама свідомістю і саме вона конститується в об'єкт пізнання, але вже в іншій онтологічній формі – не в статусі явища, а в статусі сутності: об'єкт із явища чуттєво-об'єктивного світу трансформується в сутність позачуттєвого, суб'єктивного світу. Важливим підсумком цього процесу є те, що в ньому об'єкт втрачає свої визначення чуттєвості і в новій онтологічній формі стає надчуттєвим утворенням, зберігаючи всі інші попередні характеристики і забезпечуючи цим неперервність сходження до об'єктивної реальності. У цій функції сукупність об'єктів становить надчуттєвий предметний світ, якому притаманні свої особливі характеристики. На протилежність чуттєвому, який був чужим для мислення, надчуттєвий предметний світ стає своїм, внутрішнім світом свідомості.

Надчуттєвий світ Гегель знову подвоює, виставляючи його у двох формах, які фактично знову відновлюють діалектичну єдність сутності і явища, але вже на вищому рівні пізнання. Перша з цих форм відзначається тим, що вона є “безпосередньою копією сприйнятого світу”, однак істотно відрізняється від чуттєво-об'єктивного світу, бо є світом знятих, скасованих, усунутих чуттєвих явищ і безпосередньо покладених сутностей як “незмінних царств законів”. У цій своїй формі надчуттєвий світ є для свідомості світом поняття, але таким, що “вона ще не знає природи поняття”. Проте перша форма надчуттєвого світу є світом сутностей тільки для нижчого рівня свідомості, зокрема для безпосереднього сприйняття, коли “свідомість об'єктивно бачить перед собою сутності”. А коли свідомість зосереджує свою увагу на сприйнятому світі і робить його своїм предметом, об'єктом пізнання, вона розглядає його як світ явищ, тобто знову відновлює феномен явища, але вже як явища духовного. З цього моменту розпочинається конституювання другої форми надчуттєвого світу, внаслідок чого “внутрішнє стає завершеним” явищем. Цю другу форму Гегель називає “перевернутим світом..., перевернутою формою першого світу” [3, 110–120]. Надчуттєвий світ стає об'єктом, через який свідомість пізнає саму себе, свої власні прояви. Процес пізнання підноситься до рівня, який у Гегеля набирає форми самоусвідомлення, а “самоусвідомлення – це розум”. Отже, пізнання вступає в найвищу стадію – сферу розуму, коли розум пізнає себе у формі поняття.

Через різні форми свого прояву розум розбудовує предметний

світ, збагачує зміст і якісні визначення об'єкта, довершує його онтологічний статус, підводячи об'єкт під поняття об'єктивної реальності. У поступальному русі свого самоусвідомлення об'єкт висвічується багатством своїх якісних самовизначень. "Об'єкт почасти є безпосереднім буттям, або річчю взагалі, яка відповідає безпосередній свідомості; почасти своїм переходом у іншість, своїми відносинами, або буттям для іншого і буттям-для-себе, визначеністю, що відповідає сприйняттю, а почасти сутністю", що відповідає поняттю [3, 534–545]. Він є чимось цілим, що поєднує в собі сукупність якісних визначень, та чимось загальним, що репрезентує безкінечну множину різноманітно суцього. Спостережливий розум у своїй діяльності "осягає природу, дух і, нарешті, відносини їх обох як чуттєве буття і прагне знайти себе як реальність, що існує". Рациональне самоусвідомлення сприймає об'єктивну реальність, де "об'єкт має форму речовості" і є незалежним, але водночас "цей незалежний об'єкт аж ніяк не чужий для нього". Розум як дух покладає себе "всією реальністю", "усвідомлює себе як свій світ, а світ як самого себе" [3, 175, 301].

Досягши в своєму русі рівня, коли "дух ототожнює своє існування зі своєю сутністю", суб'єкта з об'єктом, буття зі знанням, ставши абсолютним духом і абсолютним знанням, він завершує свою конструктивну діяльність, – на цьому і "закінчується феноменологія духу". Дух знає себе у формі духу, істина постає у формі істини, а формою істини є "наукова система", або наука. Втілюючись у форму наукової системи, дух стає об'єктивною реальністю і завершує "процес свого формування". В такий спосіб Гегель розв'язує логіко-методологічну проблему реального існування онтологічних форм, пов'язавши його з теоретичним рівнем пізнання, утворенням та функціонуванням теоретичних систем. Для методології науки важливим тут є положення, яке стверджує, що відповідь на питання, що таке справжня, істинна реальність, що і як існує в ній об'єктивно, лежить не на рівні чуттєвої достовірності, а на рівні розуму, на рівні теоретичного мислення.

Характеризуючи гегелівську феноменологічну концепцію в цілому, варто зазначити, що порівняно з кантівською вона має безперечні переваги в одному розумінні і поступається їй в іншому. Порівняно з Кантом Гегель робить крок назад у трактуванні природи суб'єкта пізнання. Якщо для першого суб'єктом пізнання виступає

реальна людина, обдарована пізнавальними здатностями від відчуття до чистого розуму, то для другого він є безтілесним феноменом, фактично зведеним до чистої свідомості, духу, діяльність якого зосереджена в самому собі і вихід його за свої межі є позірністю. Кроком назад є трактування об'єкта пізнання в тому аспекті, в котрому він безпосередньо дається в процесі пізнання. Якщо для Канта об'єкт є спільним продуктом, з одного боку, незалежної, що існує до акту пізнання, матеріальної природи і, з другого боку, діяння пізнавальних здатностей суб'єкта, то у Гегеля він є тим самим суб'єктом, тільки лиш у формі інобуття, відносною та минущою формою самодостатнього духу. Через це процес пізнання у нього має вигляд руху за колом в середині свідомості і, досягши абсолютної істини, припиняється. Цим Гегель фактично покладає межу пізнанню світу, тоді як Кант хоч і встановлює межі розуму, що, зрештою, має історичне виправдання, проте не покладає меж пізнанню.

Зате безперечною заслугою Гегеля є те, що він весь процес пізнання ставить на ґрунт соціальності. Становлення суб'єкта і об'єкта, їх взаємодію він зумовлює "народним середовищем", загальними вміннями і звичаями, усіма формами духовності – моральністю, релігією, освітою, культурою. Внаслідок цього процес пізнання набирає вигляду суспільно-історичного процесу, що стало Гегелю логічною підставою ввести в методологію принцип історизму, який і нині плідно застосовується в багатьох галузях науки і філософії. Наступне досягнення Гегеля полягає в тому, що він розробляє і впроваджує у філософську рефлексію категорію предметної діяльності, котра концептуалізує реальну практику, в якій суб'єкт виступає предметною істотою і може діяти лише предметним способом. Завдяки цьому істинне наукове пізнання світу реконструюється як предметна діяльність, в процесі якої через упредметнення суб'єктивності розбудовується вся різноманітність зовнішнього світу, а через розпредметнення наукове знання набирає відповідних онтологічних форм, чим утверджує себе істиною. Поза цією настановою, котра відводить для суб'єктивної сфери чільне місце у конструюванні об'єктів пізнання, сучасне розуміння природи онтології науки та її об'єктів є просто неможливим.

Глибокий методологічний сенс криється у сформульованому Гегелем положенні, що проблема об'єктивної реальності як онтологічна проблема виникає і може досягти розв'язання не на

початковому, а лише на завершальному етапі пізнання, коли наукове знання набирає форми замкненої наукової системи, що випробувана на предмет істинності, і коли розбудовується її предметне поле. Відтак припускається, що об'єкти істинної наукової системи являють собою об'єктивну реальність. Це положення дістало свій розвиток у сучасній методології науки. Зокрема, один із способів розв'язання проблеми реальності сучасна методологія якраз і вбачає в дослідженні внутрішньої структури наукових теорій, природи мови науки і характеру заданого мовного каркасу, чим задаються об'єктивність та реальне існування її онтологічних форм.

У своїй раціональній основі феноменологічний метод Гегеля являє собою один із витоків сучасної методології у трактуванні природи об'єктів науки та їх систем як предметно-сміслових структур, що є результатом формоутворень пізнавальної діяльності та їх натуралізації. За феноменологічного підходу об'єкти знання або науки виступають такими, що не існують до чи поза процесом пізнання, а конституюються в ньому. Об'єкт постає як продукт теоретичного та духовно-практичного освоєння реальності, як специфічна її модифікація в сфері суб'єктивності – модифікація, яка набуває інтерсуб'єктивного статусу через пізнавальну діяльність та пізнавальну комунікацію.

Література

1. *Шинкарук В.И.* Единство диалектики, логики и теории познания. – К., 1977.
2. *Шинкарук В.И.* Логика, диалектика и теория познания Гегеля. – К., 1964.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духу. – К., 2004.

ДОМОДЕРНІ УНІВЕРСАЛІЗМИ: ДО ГЕНЕАЛОГІЇ ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ

Модерна доба заявила себе через універсалістські зазіхання та універсалістські вимоги, підмурком яких стала універсальність розуму та людської природи. Модерність конституювалася через гуманізм і просвітництво, надавши цим видатним культурним новаціям значення вирішального вододілу двох історичних епох. Відтепер, і начебто вперше, історія розгорталась не в особливих і специфічних визначеннях, а в силовому полі універсальних сутностей, що надало їй безпрецедентного вигляду всесвітньої історії. Відповідно наявне історичне буття, яке застав модерн, виступає як дійсність, що втратила своє право на існування і підлягає скасуванню. Модерна доба скасовує всі й всілякі партикуляризми (від партикуляризму традицій до партикуляризму станів) на користь універсальних визначень: вимог людської природи, вимог розуму, вимог об'єктивної причинності.

Дана диспозиція настільки усталилася і набула самоочевидності протягом чотирьох модерних століть, що вважається, ніби самі універсалістські зазіхання виникають в культурі хіба що тільки не з модерної доби. Цим мимоволі затьмарюється та важлива обставина, що універсалізм модерну сам став наслідком і спадкоємцем тривалої історичної праці людства, яка не лише уможливила, а, зрештою, й породила універсалістські домагання модерну. Звісно, не можна вдаватися до крайності та заперечувати особливу якість модерного універсалізму, у вигляді, наприклад, тієї ж всесвітньої історії. Але, разом з тим, зміст, спрямованість та унікальність універсалізму модерну залишиться незрозумілою поза досвідом потужних культурних універсалізмів іншої природи, які передували модерному самовизначенню людства. Дана стаття має на меті привернути увагу до досвіду домодерних культурних універсалізмів, завдяки чому внести корекцію в розуміння доби модерну.

Від “свого” до “всезагального”: всесвітні держави

Вже перші держави в історії людства утверджують себе як “світові”. Наприклад, для єгиптян родюча долина Нілу була “всім

світом”, який захищали гори, відокремлюючи від позбавленої життя пустелі, де мешкали злі духи. “До останнього періоду історії Єгипту навіть мешканці дельти Нілу мали вельми обмежені контакти з зовнішнім світом” [4, 9]. Так само давньокитайська держава щонайменше від періоду Західного Чжоу (XI–VIII ст. до н.е.) використовує ідею Піднебесної імперії, владу в якій вручає правителю саме Небо [1, 186]. Всі ж інші, навколишні, землі сприймалися як дикі, населені варварами.

Як для Китаю, так і для інших давньосхідних держав назва “імперії” є доволі метафоричною. Першою достеменною імперією в історії стало Новоассирійське царство періоду розквіту (середина VIII–VII ст. до н.е.), яке об’єднало під своєю владою різні етноси і у вигляді “тасування народів”, започаткованого Тиглатпаласаром III, дало перший історичний взірць суто імперської політики. Протягом кількох тисячоліть (щонайменше двох) Близький Схід являв собою систему взаємодії чотирьох центрів сили: Єгипту, Месопотамії (Шумер, Вавилон, Ассирія), Малої Азії (хети) і Іранського нагір’я (Елам, Мідія). Ассирійська імперія робить небезуспішну спробу підпорядкувати собі весь Близький Схід: Саргон II у 709 р. до н.е. остаточно приєднує Вавилон, Асархадон у 671 р. завойовує Єгипет, а Ашурбанапал у 639 р. до н.е. – Елам.

Однак першою *всесвітньою* державою повною мірою стало Персидське царство Ахеменідів. Персам вдалося об’єднати всі великі держави близькосхідного людства в єдиній імперії. Розгром Мідійського, Нововавилонського, Лідійського царств, а невдовзі завоювання Єгипту дали у підсумку першу *всесвітню* державу, яка підкорила собі не тільки всі центри близькосхідних цивілізацій (крім перелічених великих держав, це й територія колишнього Урарту, Сирії, Фінікії, Егеїди, а також стародавніх землеробських культур Центральної Азії), а й важливі європейські території (Фракія, Македонія й, до речі, більша частина Греції, яка визнала владу персидського царя). Подібного політичного успіху не повторив більше ніхто протягом всієї подальшої історії людства. Навіть завоювання Александра Македонського – це лише тимчасове захоплення персидської спадщини, яку не вдалося втримати. І жодна з майбутніх великих імперій – ні Римська, ні Арабська, ні Монгольська, ні навіть Британська – не змогли повторити успіх Ахеменідів.

Ми звертаємося до цих давніх подій не для того, щоб пригадати

безпрецедентне минуле, а щоб чіткіше і повніше усвідомити смисл всесвітньої історії, який недоречно редукувати до гегелівських спекулятивних визначень. Важливо, що в своєму автентичному розумінні Імперія – це перша державно-політична форма об'єднання не просто окремих територій чи народів, а людства, взагалі населеного людьми світу (ойкумени). Від ідеї імперії – невід'ємне прагнення світового панування. І вже у стародавності це прагнення чітко унаочнює себе (достатньо згадати хоча б великий похід Дарія проти скіфів, його ж грандіозну підготовку походу на Європу або не менш вражаючу експансію імперії Хань проти народів Степу). Імперія за своєю сутністю є *всесвітньою державою*, оскільки містить в собі прагнення і проект об'єднання під однією владою всієї ойкумени.

Подібні твердження можуть здатися перебільшенням. Але їх підтверджує сам досвід історії. Не лише Персидське царство, а й інші видатні державні утворення стародавніх часів були політичними об'єднаннями *локальних людств*. Це повною мірою стосується як Римської імперії, яка об'єднала в спільних кордонах середземноморське людство (що, до речі, теж ніхто більше не зміг повторити), так і китайської імперії Хань або індійської імперії Ашоки (династія Маур'їв). У зв'язку з цим спинимось на понятті “локальне людство”.

“Локальне людство”

На перший погляд воно видається нонсенсом. Якщо керуватися суто біологічними чи кількісними критеріями, людство обіймає всіх представників виду *Homo sapiens*, скільки їх взагалі існує і мешкає на нашій планеті. Однак для реальної історії людство в цьому розумінні залишалось аж до останнього часу швидше метафорою, ніж дійсним феноменом. Більш змістовні підвалини визначення людства слід шукати у властивому людині способі буття. Переважну частину своєї історії – десятки тисяч років – люди проіснували у вигляді невеликих груп (зазвичай 20–30 осіб), які вели кочовий спосіб життя, рухаючись у межах певної території. Тільки землеробство створило передумови для осілості, та й то спочатку вимагало розпорошеності у розселенні аж до виникнення іригаційної системи у долинах великих річок: “До виникнення іригації землеробські поселення були розкидані порівняно рідко, на далекій відстані одне від одного (адже тільки за такого розселення

богарне землеробство в змозі прогледувати плугатарів)” [1, 10]. Отже, лише в річкових долинах іригаційного землеробства виникає осіле населення, яке розселене не окремими осередками, а безперервно заповнює значну територію.

Дійсністю людини є відносини, контакти, зв'язки, взаємодії з подібними до себе. Всі, хто залишається поза контактністю будь-якого гатунку (хоча б суто пізнавальною вписаністю в картину світу), дорівнюють неіснуючому. Поняття людства корелятивне поняттю світу. Тому людство у першому визначенні обіймає людей, які населяють світ, створюючи тим самим ойкумену. Однак світ для людини завжди культурно визначений і відтак локальний. Він не є ні абстрактним простором, ні такою ж абстрактною сукупністю людей. Світ дорівнює дійсності, яка опанована людиною у той чи інший спосіб, практично або віртуально. Межі світу відповідають межах освоєного і звіданого людиною.

Як вже відзначалося, для перших цивілізацій характерним є досить самозамкнуте, відрубне існування. Майже без перебільшення можна сказати, що для стародавнього єгиптянина, приміром, власне ойкумена – населений людьми світ – тривалий час дорівнював його Кемет (Чорній землі Нільської долини), на відміну від безлюдної Червоної землі пустель, що з усіх боків оточувала Єгипет. Межі людства розширюються поступово, разом з подорожами в інші країни, торгівельними контактами, військовими союзами та конфліктами тощо. Відтак воно охоплює всіх людей, що перебувають у певних культурно визначених зв'язках і тим самим входять до складу світового порядку. З огляду на це, реальним кордоном людства стає не ще безлюдна місцевість, а *нелюдське* – інакше – чуже, буття, вороже власне людському існуванню.

Звичайно, і світовий порядок знає своїх і чужих, друзів і ворогів, але між ними існує певна сумирність спільного існування. Вони – складові одного світу. Натомість, людство оточує незвіданий нелюдський, монструозний світ; не світ у власному розумінні слова, а скоріше хаос – місце дії нелюдських за характером і масштабом стихій. На середньовічних картах ці місця нелюдського існування, ворожого самій людській природі, позначали написом: “Тут живуть дракони”. Важливо, що в такій якості позалюдської, цілком стихійної, монструозної сили виступали й антропоси – тобто біологічні “сапієнси”, які не визнавалися за людей і тому не входили до складу

людства, а позначали його межу. На них людство *закінчувалося*.

Такою нелюдською стихією були зазвичай для землеробських культур невідомі кочові народи, які з'являлися і щезали як цілком природне лихо. Вони існували за межами людського розуміння і за протиприродною для людей логікою. Ця ситуація виводить на передній план інший смисл людства. Людство – це людність: спільність тих, хто причетний до людської природи і виявляє своєю поведінкою приналежність до неї. Відтак людство окреслюється межами *людяності*, яка, звичайно, не є доброчесністю гуманізму, а вміщує в себе *культуру ідентичність* людини як людини.

Зміст цієї ідентичності змінюється від культури до культури, від суспільства до суспільства. Але відмінності культурної ідентичності не відмінняють можливої спільності чи контактності людей. Люди різних культур цілком можуть мешкати в єдиному світі і входити до складу одного людства. Радикального характеру культурні відмінності набувають не “ззовні”, а “зсередини”. Тобто не сама по собі специфічність культурного досвіду створює відмінність, яку не може подолати здатність комунікації, розуміння чи взаємодії. Повинно виникнути буття, яке з самого себе покладає і конститує феномен людського як такого, в усій його мислимій повноті і варіативності. Культура, яка стверджує себе як універсальний і всеохопний горизонт людського самовизначення, тим самим монополізує зміст людяності як такої. Подібна інтенція властива будь-якій культурі, але не кожна досягає необхідної самодостатності буття. То ж культури, яким вдалося досягти такої онтологічної самодостатності і, що не менш важливо, яким вдається зберігати і відтворювати її, попри зовнішні культурні впливи та історичні потрясіння, будемо називати *цивілізаціями*.

Цивілізація як теоретична ідея

В контексті аналізу феномену людства поняття цивілізації – точніше, ідея цивілізацій, – дає можливість зафіксувати специфічну конкретну змістовність людства і його цивілізаційну віднесеність. Цивілізацією можна назвати ту культурну основу, на якій виникає і розгортає своє існування певне історичне людство. Це та самодостатність буття, яка розділяє біологічно єдиний вид “сапієнсів” на різні світи і людства; це та культурна відмінність, яку неможливо спростувати і яка, водночас, має в собі достатній потенціал для

забезпечення всіх можливих людських прагнень.

Тут необхідне методологічне застереження. Використання широко і розмаїто вживаних понять (як от “цивілізація”, “культура”, “людство”) містить в собі значну теоретичну небезпеку. Вона полягає, передусім, у загрозі гіпостазування понять і натуралізації мислення, коли теоретичні значення некритично ототожнюються з “самою дійсністю”. Натомість, ми виходимо з думки, що застосовані в дискурсі поняття є певними ідеалізаціями – теоретичними припущеннями, які використовує теоретичний розум у своїх побудовах. Тому не має сенсу втягуватися у суперечки на кшталт того, “що саме слід розуміти під цивілізацією?” Критерієм застосування граничного поняття повинна бути не “відповідність самій дійсності” (адже остання сама є наслідком певної культурної чи епістемологічної оптики), а його *методологічна і епістемологічна коректність*.

Щодо граничних понять – власне, універсалій чи категорій, на основі яких конститується та артикулюється бачення дійсності – епістемологічна коректність вимагає *утримуватись* від натуралістичних апеляцій до “самої дійсності”. Адже у випадку універсалій розум потрапляє в логічне коло: він з’ясовує зміст універсалій посиленням на “дійсність”, щодо якої самі ці універсалії є умовами можливості її конституювання. Існують лише дві достеменні альтернативи запропонованому епістемологічному утриманню: теоретичний фундаменталізм та релятивізм. Як одна, так і друга альтернативи мають серйозні вади.

Теоретичний фундаменталізм виходить з можливості досягнення “останньої” (вона ж – вихідна) достовірності. Прикладом її може бути декартівське *его* або неокантіанські “універсальні цінності”. Не будемо занурюватись в аналіз теоретичного фундаменталізму, простежувати його зв’язок з метафізичним мисленням, виявляти його логічні суперечності тощо, бо це окреме велике дослідницьке завдання. Обмежимося тим, що вразливість фундаменталізму проілюструємо на прикладі мови. Фундаменталізм подібний до мислення, яке залишає поза увагою те, що воно здійснюється певною *конкретною мовою*. Як би сильно і переконливо не була обґрунтована вихідна достовірність шляхом певних міркувань, неможливо ігнорувати ту обставину, що конкретна мова є напередданою щодо всіх можливих в ній висловлювань. І навіть коли висловлювання змінюють мову (що теж природно), вона зберігає вирішальну

тотожність. Тому які б твердження не були сформульовані певною мовою, вони, крім свідчення про те, на що інтенційно спрямовані, підтверджують достовірність самої мови, якою здійснені. Вважати ж, що мислення оперує чистими значеннями, вільними від структури і особливостей мови, можна лише тоді, коли ти не використовуєш конкретної мови (це означає йти шляхом неартикульованих інтуїцій) або коли не знаєш про існування інших мов.

Іншою альтернативою утримання від натуралістичних апеляцій є релятивізм. Згідно з релятивістською настановою, питання про “дійсність” взагалі знімається і відбувається ототожнення “значення” з “дійсністю”. Парадоксальним чином, так би мовити “з іншого кінця”, релятивізм у цій настанові збігається з теоретичним фундаменталізмом. Різниця полягає лише в тому, що релятивізм відмовляється від великої фундаменталістської праці обґрунтування останньої (вихідної) достовірності і готовий надавати цього статусу будь-якому значенню. Кредо релятивізму: “Нема іншої дійсності, аніж дійсність артикуляцій”. Якщо звернутися до використаного вище прикладу мови, то релятивізм, в кінцевому підсумку, так само підтверджує достовірність самої мови.

Натомість, утримання від натуралістичних апеляцій дає можливість вибудувувати ідеалізований дискурс, який вказує на використані ним значення; це надає йому умовного статусу, перетворює на *інтелектуальну пропозицію*, яка може бути використана за наявності інтелектуальної потреби або відкинута за її відсутності. Методологічна ж коректність використання граничних понять (універсалій) вимагає утримуватись від надання поняттям свавільних значень і, натомість, використовувати контекстуально випробувані значення. Зробивши це застереження, повернемося до основної теми.

Неспростовність онтологічної відмінності, властивої цивілізації, нами не доводиться, а *теоретично вводиться*, щоб позначити радикальну непорівнянність різних людських світів – непорівнянність, яка виникає не через їх “специфічність”, а покладається самими культурними світами як самодостатність їх буття. Існування у вигляді відмінних одне від одного людств, кожне з яких складається на основі певної цивілізації, становить характерну рису історичного процесу. В цьому розумінні можна говорити про китайське, індійське, близько-східне, середземноморське, пізніше – європейське тощо людства. Знов підкреслимо: йдеться не про “регіони”, які виокремлює огляд

історика, що здійснює генералізацію строкатого історичного матеріалу. Кожне з людств (які вище названо “локальними”, або “цивілізаційно визначеними” людствами) містить у собі ту спільність історичного життя і передуючу цьому життю спільність буття, онтологічних засад, які втілені в людяність в усій своїй повноті.

Вже локальне людство є складним утворенням, далеким від гомогенності. Цивілізація, яка становить його основу, втягує в коло свого впливу різноманітні людські спільноти з власними засадами інтеграції. Відтак домінуюча цивілізація зіштовхується з іншими культурними єдностями, передусім, з етнічними культурами різного масштабу – від невеликого племені до великих народів з усталеними традиціями і способом життя. Єдність локального людства – не моноліт, а конгломерат. Лише поступово, протягом тривалої історії та інтенсивної взаємодії (якщо модель її виявиться успішною), виникає екуменічна спільність локального людства.

Античні стратегії створення людства: еллінізація та романізація

Важливу, в певний момент ключову, роль в цьому процесі відіграє цивілізаційна експансія і завоювання. Розглянемо для прикладу античне людство, контекст історії якого найбільш знайомий читачу. Його цивілізаційною основою став античний поліс – перша історична форма громадянського суспільства, яке тоді ще мало становозакритий характер (“громадянство як стан”). Однак спочатку поліс (та типологічно близька до нього римська *civitas*) – не більш як суспільний порядок життя двох народів у Західному та Східному Середземномор’ї – греків та римлян. Лише експансія античної цивілізації, в основі якої лежало завоювання (спочатку – похід Александра Македонського, а пізніше завойовницькі війни римлян, внаслідок яких все узбережжя Середземного моря опинилося під їх владою), дало змогу підпорядкувати характерним для неї культурним засадам життя численні народи, що населяли Середземномор’я.

На політично підвладних землях спочатку еллінізація, а потім романізація створили єдиний світ – *Pax Romana*, мешканцем якого стало єдине античне людство. Відповідно Римська імперія стала політичною формою його об’єднання і гарантом безпечного розвитку. Але названі процеси – еллінізація та романізація – попри їх спільний цивілізаційний ефект, мали суттєво різний, а в певному

вимірі – й протилежний смисл. Еллінізація була складним і різноманітним *синтезом* античної культури з великими культурами Близького Сходу – Єгипту, Сирії, Малої Азії, Месопотамії і далі на схід аж до Бактрії. Наслідком греко-македонської експансії на Схід став неоднозначний культурний симбіоз, в якому важко виокремити одне безумовно домінуюче начало. Античні форми здійснюють величезний вплив на місцеві суспільства, але й автохтонні традиції не менш сильно впливають на прибульців. Красномовним виявом цього є виникнення християнства, яке постало на ґрунті юдейської традиції, але швидко перетворилося на універсальну релігію античного людства.

На відміну від еллінізації, романізація здійснює, передусім, не синтез, а *асиміляцію*. Вона полягала головним чином в експорті соціально-політичного і культурного взірця, який засвоювався різними народами як нормативний порядок буття. Успіх романізації значною мірою зумовлений тим, що вона мала справу переважно з нецивілізованими народами, які жили в умовах традиційного родового суспільства. Чималу роль зіграв і зміст культурного взірця, який пропонувала романізація: великою мірою його становив якісний життєвий стандарт, і значно меншою – суто духовні (ментальні, світоглядні чи релігійні) складові. Навіть зручність латинської мови, значно простішої і легкої для засвоєння порівняно з грецькою, мала неабияку вагу.

Ці два процеси – еллінізація і романізація – є *двома основними стратегіями, які створюють і консоліднують людство*. В першому випадку – це шлях синтезів різних культурних засад, внаслідок якого виникає нова культурна форма, яка сполучає певні якості вихідних форм і разом з тим не тотожна жодній з них. В другому випадку маємо домінування певного культурного взірця, щодо якого трансформуються наявні суспільні організми, набуваючи відповідності взірцю. Спільним в обох випадках є “матеріальний” характер взаємодії, в якій зустрічаються дві існуючі культурні величини, щоб в підсумку дати матеріальну єдність. В основі даної інтеракції кінець-кінцем лежить опозиція цивілізованість–варварство, а точніше, вихідна антична форма цієї опозиції: еллінізм – варварство.

Еллінізм репрезентує світ, впорядкований на засадах соціальної рівності громадян, засновком якого є особиста свобода і

рівність учасників суспільства. Натомість, варварство обіймає соціальні порядки, яким властива ієрархія підпорядкованості, що робить всіх не-вільними як щодо вищих, так і, кінець-кінцем, щодо особи всевладного деспота. Інший варіант варварства – додержавний або протодержавний лад різноманітних племен – так само містить відсутність громадянського стану і свободи. Різниця лише в тому, що у даному випадку невольниками робить людей не влада деспоту, а деспотизм звичаю і загальної примітивності життя. Звичайно, дана картина дещо схематизована внаслідок редуції розмаїття відносин, форм сприйняття, обміну тощо до однієї базової диспозиції. Примат еллінства зовсім не виключав поваги до інших народів, їх знань, культурних здобутків, високих особистих якостей тощо; це відзначав вже Геродот, якому дорікали за те, що варварів (персів) він зобразив у багатьох випадках кращими за еллінів.

Ідеал еллінства, хоча й підносить універсальну цінність громадянської рівності і свободи, разом з тим не досягає сили трансцендентального принципу, оскільки залишається тісно пов'язаним з античною культурою. Хоч не хоч, він пропонує за взірць існуючий соціальний порядок, що робить його внутрішньо партикулярним, локальним, а не всезагальним. Сама "матерія" цього зразка робить його обмеженим, не-універсальним в якості основи буття. Він є *даністю*, яку треба *засвоїти*, а на цій підставі можна досягти лише локального універсалізму космосу, а не відкритого універсалізму, наперед-не-визначеного. Отже, на основі даних двох стратегій – синтезу і асиміляції – могло постати лише людство-завжди-в-межах. Як би просторово не розширювалися ці межі, навіть якщо уявити всіх взагалі людей включеними до нього, таке людство все одно зберегло б свій принципово локальний характер. Універсалізм, який дає можливість характеризувати його все-таки як людство, а не як окрему спільноту, полягає тільки в ототожненні властивих йому культурних засад з людяністю як такою. Це весь світ і вся повнота людського, але в межах певного змістовного визначення.

Трансцендентальний універсалізм християнства

Універсалізм, що *долає межі* і відтак досягає принципової відкритості, виникає знов-таки в античності. Зазвичай його появу пов'язують з християнством, але в християнстві попередня кількочасотлітня робота античної культури лише здобуває свій підсумок.

Універсалістське розуміння людини започатковує софістично-кінічний дискурс, який постає на основі софістичного розрізнення “природи” (physis) і “встановленого” (закону, nomos). Антифонт, а слідом за ним Антисфен виголошують тезу про рівність і єдність людей “за природою”. Ця “природа” мислиться істотно інакше, ніж майбутня модерна “природа людини”. Але попри відмінності, розгляд яких ми випускаємо, відзначимо відчутний соціально протестний потенціал цього античного концепту. Як у Новий час на основі ідеї природи людини та її невід’ємних прав виникає програма радикальних соціальних перетворень, так і в античності ця ідея стала основою історично першої розгорнутої *критики культури*.

На відміну від ідеалу еллінства, концепт “природної людини” створює перший універсалізм трансцендентального гатунку. Адже те, чим є людина в своїй природності – просто як жива істота, – належить греку або римлянину не більше, ніж фракійцю або єгиптянину. Це те, чим (ким) є кожен самою силою народження. Відтак вперше визначення людини стає не специфічно культурним, а безпосередньо антропологічним. Щоправда, антична природна людина не має тієї метафізичної сили, якою відзначається модерний концепт “людської природи”. Вона дає можливість лише втримати власну особисту достовірність у світі, який в своїх соціально-політичних практиках став відчутно надособистісним і в цьому розумінні надподським. Всі пізноантичні філософії – від скептиків, кініків й кіренаїків до епікурейців та стоїків – зорієнтовані на один і той самий світоглядний ідеал незворушності (вилученості з-під влади сил і пристрастей “світу цього”). Антична природна людина створює універсалізм *для людей*, але не *для людства*.

Трансцендентальний принцип інтеграції людства дає не античний концепт природності людини, а вже християнський універсалізм з його зрівнюванням всіх людей у Христі. Християнство спростовує значущість всіх партикуляризмів на користь єдності всіх людей в Ісусі Христі. Тепер вже не природність людей, а зв’язок з Богом стає основою їх універсального визначення. На відміну від простої фактичності людини як живої істоти, християнство містить певну позитивну спрямованість свого універсального визначення. Вона полягає у прийнятті Христа і залученості до спільності тих, хто завдяки голгофській жертві здобув спасіння. Церква як Тіло Христове стає унаочненням цієї нової позитивної

спільності – власне, християнського людства.

Однак християнський універсалізм є двоскладовим. З одного боку, він передбачає негативну рівність всіх людей у первинному гріху (як нащадків Адама та Єви); з іншого, – єдність всіх віруючих, без огляду на їх особливі культурні, расові, гендерні, соціальні ознаки як членів Тіла Христового, тобто у Христі. Насправді лише перший вимір цього універсалізму є дійсно всеохопним – всі люди грішні. Позитивний вимір християнського універсалізму – вивільнення з-під влади гріха – має характер *відкритої можливості*. Він містить створену Христом можливість спасіння, відкриту для кожної людини незалежно від її “земних” ознак, але це лише *потенція*, яку щодо себе кожна особа *актуалізує* актом свого навернення до Бога.

На останній момент необхідно звернути особливу увагу. Християнство не лише створює третю – після синтезу і асиміляції – стратегію конституювання людства на принципово новій, трансцендентальній основі (продовжуючи в цьому лінії античного концепту природності людини). Воно також відкриває *принципово новий спосіб* утворення вселюдської єдності. Універсалізм Тіла Христового – це не напереддана надособова колективність. Кожен сам, власним наверненням, долучається до цього Тіла. Християнство відкриває новий шлях формування людства: коли люди особисто, актом власної волі, його утворюють і долучаються до нього. Фактично все те, що дасть модерна концепція людської природи, суспільного договору та нації, вже присутнє в християнському універсалізмі і тому може розглядатися як секуляризована форма останнього.

Універсалізм християнського людства, таким чином, відрізняється трьома головними рисами: по-перше, в своєму негативному смислі (гріховність) він охоплює всіх без винятку людських істот; по-друге, ним створюється людство, потенційно відкрите для всіх, незалежно від будь-яких особових чи родових ознак людей; по-третє, кожна людина сама *актуалізує* свою участь (долученість) до цього людства, яке, відтак, актуально охоплює не всіх існуючих (але всіх в релігійному розумінні “живих” – врятованих, вивільнених з-під влади смерті).

Перетворення християнського універсалізму модерном

Християнське людство перестає бути локальним. Воно принципово відкрите і не знає жодних поцейбічних меж та обмеженостей.

Подібні до нього й людства, створені двома іншими світовими релігіями – ісламом та буддизмом. Феномен “світової релігії” – вельми складне утворення і потребує розгорнутих спеціальних визначень. В контексті нашої теми наголосимо лише на деяких, найбільш важливих для розуміння характеру всесвітньої історії.

Кожна з світових релігій створює суттєво нову диспозицію релігійного буття, коли є абсолютний Бог, з яким має відношення Людина (дозволимо собі й тут велику літеру). Тобто як все розмаїття божественного буття, так і все розмаїття людських партикуляризмів зведено до двох чистих сутностей – абсолютної Особистості Бога, з одного боку, і людини як такої, – з іншого. У цій диспозиції особливого значення набуває *віра*, на відміну від міфологічно індукованої реальності “традиційних” релігій. У вигляді власне віри з’являється скеровуюча до Бога сила *всередині* самої людини, яка її веде як у відносинах з Богом, так і в житті загалом. Людина світових релігій своєю вірою *покладає* Бога, є сотворцем їх взаємовідносин, а не простим медіатором божественної активності.

Ознакою і втіленням цієї релігійної автономії людини є *Святе Письмо* божественного одкровення (загально-прийнятий термін “об’явлення” не передає його достеменного смислу), на основі якого кожна людська особа – під проводом *власної* віри – самовизначається щодо Бога. Одкровення дає Бога *для людського розуміння* й осягнення, на відміну від традиційних релігій, які залучають людську особу у стихію *міфологічної напередвизначеності* дійсності. Це відмінність дії у світі від залученості у середовище, відмінність самопокладання від простої інтегрованості. Отже, єдиний трансцендентальний Бог (надсвітова абсолютна Особистість), вилучена з партикулярних визначень людина і кодекс Святого Письма як основа їх відносин – ось головні складові дійсності світових релігій. “Світовою” релігію робить не масштаб поширення, а характер передбаченого нею зв’язку Бога з людиною.

Якщо брати соціальний вимір світової релігії, то вона покликана зробити традиційне суспільство відкритим для світу, подолати його внутрішні партикуляризми. Там, де не вдається зламати межі цих партикуляризмів (як от в Індії з її кастовою системою), там світова релігія зазнає невдачі. Адже прикметно, що буддизм, який народився в Індії і певний час активно поширювався в ній, так і не зміг подолати традиційного кастового поділу, а відтак поступився

індуїзму і зараз практично зник з індійського життя. Натомість, місцем його історичного успіху став Китай, де універсалізм конфуціанської та даосистської етики підготували ґрунт для сприйняття ідеї людини як такої.

Християнський універсалізм був секуляризований у модерній метафізиці. Двома радикальними трансформаціями, які підготували цю секуляризацію, стали ренесансний гуманізм і реформаційний протестантизм. Але, в свою чергу, самі ці рухи змогли історично постати на ґрунті емансипації світської влади з-під теократичного контролю церкви. Та зрощеність світської і релігійної влади (яскравим прикладом і втіленням якої є тотожність релігійних та правових вимог: суд шариату), котра характерна для ісламу, середньовічній Європі ніколи не була властива. Навіть за часів найбільших успіхів папської теократичної ідеї (скажімо, у понтифікаті Григорія VII чи Інокентія III, кінець XI–початок XIII століть) самостійність світських володарів залишалася цілком реальною, а феодалне право з властивим йому принципом імунітету служило вагомою антитезою праву канонічному.

Папську теократичну ідею зазвичай розглядають як намагання утвердити верховенство церковної влади над світською. Ця лінія простежується в історії XI–XIII століть, хоча й для цього періоду необхідно внести у попередню тезу кілька корекцій: по-перше, папство від початку перебувало у відчутній залежності від світської влади, передусім, німецьких імператорів. Лише від середини XI століття (Латеранський собор 1059 р.), коли прийнята норма обрання папи конклавом кардиналів, можна говорити про досягнення папством хоча б юридичної незалежності від влади Імперії. По-друге, подальша боротьба за інвеституру на землях Священної Римської імперії, яка завершилася Вормським конкордатом 1122 р., хоча й дала у підсумку певну перевагу папству, але велась не так за підпорядкування світської влади церковній, як за вивільнення церковної влади з-під підпорядкування державі в особі імператорів. По-третє, й політична боротьба папства з іншими світськими володарями (передусім, французькими королями) виявляє той самий предмет суперництва: *церковні* володіння і *церковні* доходи (передусім, знаменні анати з бенефіціїв, що звільнилися). І тут папство зазнає поразки – від арешту Боніфація III у Римі за наказом французького короля Філіпа IV та сумнозвісного “авіньйонського полону”

(1305–1378) до Буржської прагматичної санкції 1438 р.

Головне, однак, полягає в тому, що папський теократизм мав інший, не менш суттєвий, вимір, на який зазвичай звертають значно менше уваги, ніж на перипетії боротьби зі світськими володарями. Це – підпорядкування християнського універсалізму теоретичній – клерикальній по суті – ідеї. Фронт цієї боротьби був широким – від схоластичних вчень та жебрацьких орденів до ересей та вільнодумства. Врешті-решт й у цій царині церкві не вдалося утвердити свою монополію, незважаючи навіть на такі суворі заходи, як заборона мирянам читати Біблію.

Ренесансний гуманізм був християнським у своїй основі світоглядним рухом, але він представив позаклерикальний (й навіть антиклерикальний) варіант християнського універсалізму. Близьким за спрямованістю і ще рішучішим за дійовістю був протестантський персоналізм, який взагалі неінституціонував церкву і повернув їй вихідне значення спільноти віруючих у душі апостольської доби. Виникає питання, на якій основі вдалося постати християнському позаклерикальному універсалізму? Питання тим більш важливе, оскільки нічого подібного в ісламі не спостерігається (навіть суфізм – це скоріше рух внутрішньоцерковного оновлення на кшталт того самого францисканства, ніж позаклерикальний рух). Ну а буддистський універсалізм взагалі не переводиться у соціальну площину, зберігаючи суто духовний характер.

Загальна відповідь на поставлене питання буде полягати у властивій європейській соціальній та культурній традиції правосуб'єктності особи. Навіть в умовах феодалного “закріпачення” селян договірний чинник відносин зберігає свою дієвість навіть у відносинах селян з сеньйором, не кажучи вже про впорядкування відносин інших станів та соціальних груп. Наведемо приклад. Про Людовика XI – чи не найжорстокішого та безпринципнішого з французьких королів – його біограф повідомляє: “Його витратні книги рясніють записами на кшталт останніх: “Одне еку бідній людині біля Мана у винагороду за пошкоджений королівськими лучниками хліб, котрі перейшли його поле навпростець, щоб нагнати короля на великому шляху”. Або: “Одне еку бідній жінці у винагороду за те, що королівські собаки загризли її кішку біля Монлуа” [3, 99]. Як то кажуть, по comments.

Впродовж всієї європейської історії людська особа в тій чи

іншій формі залишалася реальним учасником суспільства. Попри становий характер її правосуб'єктності за доби середньовіччя, сам принцип чітко визначених прав, їх гарантій та дотримання (так само, як і договірний принцип встановлення) зберігає свою дієвість та ефективність. Відтак, християнський універсалізм як за своєї вихідної сутності (актуалізація поєднання з Богом у вірі прогалина), так і у соціальній формі свого буття містить як чільний елемент самоконституювання акт особистої волі. Цей принцип відтворюється й у модерному універсалізмі громадянського суспільства, встановлюваного відповідно до вимог людської природи.

Відтак, можна зробити висновок, що сам модерний універсалізм постає на ґрунті християнського універсалізму, від початку є його секулярною версією і надалі зберігає в своїх культурних ефектах спадок не тільки середньовічно-християнської, а й античної доби.

Література

1. *Васильев Л. С.* История Востока. В 2-х тт. – М., 1993. – Т. 1.
2. *Кребер Л. А.* Избранное: Природа культуры. – М., 2004.
3. *Сен-Виктор П.* Боги и люди. – К., 1992.
4. *Уайт Д.* Боги и люди древнего Египта. – М., 2004.

АНТРОПОЛОГІЧНА ІДЕЯ СВІТУ ТА ВИМІРИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Про причетність Володимира Іларіоновича Шинкарука до антропологічного повороту у філософії згадувалось уже не раз. Ми ж хочемо привернути увагу до деяких суттєвих, на наш погляд, моментів тієї спадщини, яку нам залишила світоглядно-антропологічна розвідка попередників, і які залишаються актуальними і сьогодні.

Насамперед, це стосується принципового розрізнення космологічного поняття світу та антропологічної ідеї світу людини, відносини між якими, втім, мають і свою історію, і свою логіку, а отже, не вичерпуються просто відмінністю чи протистоянням.

Весь історико-філософський досвід, принаймні, європейський, засвідчує, що процес внутрішнього упорядкування змісту антропологічної ідеї світу завжди обертався, врешті-решт, навколо феномену збігу двох інших ідей, або принципів, на яких будується людський світ – ідеї буття та ідеї єдності. Так вже влаштована людська природа і відповідно – природа людської пізнавальної здатності, що для неї ідея *буття* як певної справжньої, або достеменної, дійсності та, з іншого боку, ідея *єдності* входять одна в одну. Людина принципово не здатна досягти буття без єдності: де ми знаходимо буття, там одночасно знаходимо також і єдність, і відповідно, чим менше ми виявляємо в чомусь реальності, тим менше в ньому справжньої єдності.

І ця конгруентність, як модно зараз висловлюватись, або, простіше кажучи, співвимірність цих двох ідей – буття та єдності – не може бути зруйнована навіть тоді, коли вона безпосередньо виконується у негативний спосіб, як то відбувається у постмодерністських пошуках поліцентрованих альтернатив монологічному (лінійному) тлумаченню світу людського буття.

Проте наша дослідницька увага до аналізу означеної співвимірності майже одразу наштовхується на проблему, що сам предмет, його зміст, немовби розколює цю увагу навпіл, примушує її одночасно рухатися щонайменше у двох протилежних напрямках.

З одного боку, розташувавши у певному порядку ряд сутностей – неорганічне утворення (наприклад, кристал чи камінь) або підручний

предмет, скажімо, молоток (як у Гайдеггера), тварину і, нарешті, людину, як певне суще – ми віднаходимо зростання *інтенсивності* реалізованої єдності буття. Та, власне кажучи, і вся історія науки, включаючи і сучасний, надзвичайно складний і суперечливий, етап її розвитку, дає нам, врешті-решт, повне право (або, точніше, не в змозі у нас відібрати право) стверджувати, що загальновідома послідовність ступенів буттєвого порядку є ступенями зростання об'єктивної самототожності і цілісності сущого, тобто зростання його єдності.

З іншого боку, не можна нехтувати й тим, що у процесі цього відстежування еволюційно зростаючої єдності подібне відбувається й на іншому боці розглядуваної пари ідей – на боці власне буття, котре, неначе позірно, втрачає свою інтенсивність, що, зрештою, і змушує нас висловлюватись онтологічно коректніше, або навіть онтологічно обережніше, тобто говорити не так про “зростання єдності буття”, як про “зростання інтенсивності” такої єдності.

Щоб дещо прояснити цей вкрай рухливий, динамічний момент взаємовідносин буття та єдності, здійснимо подумки невеличкий експеримент. Уявімо певну річ, *res extensa*, для чистоти експерименту (для його початку) – природну річ, той самий камінь, наприклад, і поставимо собі питання: в чому полягає його єдність, або в якому розумінні можна (або, скоріше, звикли) говорити про “єдність каменя”?

Характерно, що “онтична”, висловлюючись мовою Мартина Гайдеггера, тобто у картезіанський спосіб однобічно інтерпретована буттєвість при визначенні єдності цього каменя, скоріше за все, одразу ж відійде на другий план, а отже, в першу чергу, матиме значення не ця “онтична” єдинність матеріалу, речовності, субстрату тощо, а та завершеність образу, яка дає можливість нам візуально або подумки, так би мовити, перейти від будь-якої точки каменя до іншої його точки таким чином, що ціле завжди немовби “повертається” до себе. Така цілісність є нічим іншим, як цілісністю нашого вбачання, котре (за Гайдеггером) веде своє походження з підручності, тобто набуває значущості шляхом інтерпретації даної *res extensa* моделі речі, що вживається (побутової речі вжитку).

Це провокує нас на висновок, що єдність каменя йому не належить. Справді, тією чіткістю, яку має єдність вживаної речі, а за її моделлю – і єдність речі природної, вони обидві, зрештою,

завдячують тій обмеженості (визначеності) цілі, на основі якої перша з них, так би мовити, конструюється. Роль принципу єдності речі (предмета) тут виконує поняття (або феномен) цілі, який “розташований” поза самою річчю в тому розумінні, що до того ж таки каменя не можна застосувати не тільки поняття активності, а й пасивності, хоча граматика може тут зафіксувати як те, так і інше (камінь, нагрітий сонцем – камінь “тисне” на ґрунт). Проте мова може скільки завгодно переконувати нас, що й камінь, як і решта формоутворень з інших ступенів буттєвого порядку, характеризується тим, що він не є водночас іншим, що його не-інше-буття належить його “оцінності”, втім, нас дуже важко позбавити того переконання, що як те, так і інше, тобто як самототожність, так і не-інше-буття, існують не для самого каменя, а лише для спостерігача, для самого каменя немає ні його самого, ні чогось іншого, оскільки йому не властиве взагалі жодне “для”, тобто та співвимірنا буттю рефлексивність, котру, наприклад, тим більшою мірою виявляють живі істоти, чим вище вони організовані.

Адже жива істота в самій собі несе принцип своєї самототожності, своєї цілісності і єдності. Вона досягає такої принципової наявності, в якій для неї може бути як вона сама, так і дещо інше (почуття задоволення або болю і т.ін., та сприйняття). Ця наявність вплетена в динаміку інстинкту з розвитку та підтримки власного індивідуально-родового буття, котрий відсилає тварину цілком визначено до можливої здобичі, статевого партнера, товариша або ворога, сховища тощо – започатковується, таким чином, корелятивний, тобто взаєморегулюючий, розвиток двох сторін єдиного буття. А відтак інше, у різноманітті своїх форм, тут вже *належить* самій тварині (як, відповідно, і вона їй), і йдеться не лише про понятійно, вбачально (через вбачання) існуюче, а й про реальне і конститутивне відношення обміну.

Отже, маємо, начебто, сповна об’єктивну, раціонально побудовану картину.

Проте саме у такому, цілком, здавалось би, правильному погляді на зародження і генезу “відношенневого” типу буття і міститься джерело так званого скандалу філософії, через який і опиняються: буття на одному полюсі буттєвого світу, а єдність – на іншому. Адже оголосивши власну єдність каменя, скажімо, “нульовою”, ми, зрештою, просто змушені визнати нульовою і

його буттєвість, а оскільки заперечувати будь-яке буття, крім власного, – це надто сильно навіть для непересічного філософа, останній і опиняється у скандальній позі “принципової непослідовності”, оголошуючи, що речі, безумовно, існують, проте, позбавлені будь-якої цілісності і визначеності, вони існують винятково у якості ніщо.

Підступна інерція традиційного уявлення про світ людського буття, котра, зрештою, відриває пізнання від буття і протиставляє його останньому, – ця інерція надзвичайно живуча саме через те, що чітко фіксує реальний, дійсний – буттєвий – момент відмінності між єдністю буття як внутрішньої завершеності певного формоутворення і його відокремленістю від інших, котра, так би мовити, існує для спостерігача, і тією диференц-єдністю самого та іншого, як воно виконується *самим даним суб'єктом*.

Отже, “скандал у філософії” є адекватним виразом скандалу самої людини і джерелом його і є це *об'єктивно здійснюване “нароцування” інтенсивності єдності буття*, яке набуває свого завершення у людській постаті, – у специфічному способі людського буття, який достатньо чітко репрезентований саме в антропологічній ідеї світу, насамперед, у дистинктивній, тобто розрізнявальній, складовій процесу внутрішнього упорядкування її змісту. Якщо космологічним поняттям світу ми охоплюємо сукупність всього дійсного, взятого самого по собі і такого, що перебуває у взаємодії одне з одним, то антропологічна ідея світу не просто в якості розпізнавальної ознаки має родовий відмінок – світ завжди є чийось світом – вона перебуває у строгій корелятивності з поняттям суб'єктності.

Суб'єктність та світ взаємно започатковують одне одного, а їх “відношеннєвість” є настільки взаємоконститутивною, що філософсько-антропологічна рефлексія навіть стверджує, що лише суб'єкт у повному значенні слова є “субстанцією”. Світ належить суб'єктові, і ця належність відрізняє суб'єкт від речі, котра є тим, чим вона є, тим часом як суб'єкт є тим, як і до чого він ставиться. Так само і суб'єкт належить світові, адже це відношення “до чого” і “як” не здійснюється кожного разу наново і ізольовано, кожний окремий випадок набуває свого значення з більшого, структурованого контексту, – повністю чи частково. Цей контекст – це і є “світ”, – світ дійсного суб'єкта.

Таким чином, з одного боку, антропологічна ідея орієнтує нас на те, що в людському світі, так би мовити, завершується процес інтенсифікації єдності буття, центрованості та певного “усамітнення” людини, адже згадуваний вище відношеннєвий статус (або тип) буття набуває в ній загостреного характеру: людина є субстанцією, котра встановлюється подвійним відношенням, тобто набуває самості в онтологічній динаміці руху між поза-собою та у-себе-буттям. Адже людина не тільки перебуває в певному відношенні до реалій навколишнього середовища, – вона ще й виконується в певному ставленні до цього відношення, і саме таке подвоєне відношення є конститутивним для буття людини: це її власна субстанціональність.

З іншого ж боку, коли ми говоримо про кореляцію антропологічної ідеї світу з суб’єктністю як принципом його організації, ми не маємо права забувати й про, так би мовити, “онтичне” походження суб’єктності, котре не просто “тягне” буттєвість за собою крізь весь процес антропосоціогенезу, але робить суттєвою рисою світу людини *його принципову відкритість*, усвідомлення якої, зрештою, стає не лише набутком філософії, а й починає проникати у сучасні пізнавально-методологічні стратегії.

Це зумовлено парадоксальною характеристикою людини, сконцентрованість якої у собі якраз “розмикає” її як дійсно (“вперше”) *онтичну істоту*. Незважаючи на безліч світів, у яких перебуває і живе людина, незважаючи на те, що світ, у якому хтось живе, ніколи не є тим самим, в якому він жив колись, що світ одного не є світом іншого, світ людини від свого формування у процесі онтогенезу та соціалізації набуває риси, котрі є спільними для усіх світів. Ці спільні риси виявляються і у світах людей, і у світах тварин, єдність буття у яких (інакше кажучи, індивідуалізація) виражена значно менш інтенсивно, і у світах неорганічних формоутворень з їх, умовно кажучи, “нульовою” індивідуалізацією. Більш того, людина певною мірою має можливість входити в інші світи, чи то у співжитті, чи у спробі порозуміння або пізнання. Оце перенесення кордонів власного світу до центру світу іншого, – є, звичайно, надто важкою справою, якій протистоять міцні стіни чужого. І все ж таки, те, що людина вже “завжди”, принаймні, мінімальною мірою, здійснює “емпатію” як перенесення себе в іншого і може добиватися її збільшення, а також, що вона може страждати у

своєму внутрішньому кордоні там, де його неможливо посунути, – саме це і становить людинобуттєву структуру всіх людських світів, або людиновимірність буття як такого – співконститутивність людського будь-якій буттєвості.

Що ж до сучасного стану світу людського буття, то він характеризується не тільки подальшим зростанням масштабів цієї людиновимірності, а й таким потужним її спалахом, котрий дає право говорити про певну *тотальну людяність* сучасного буття людини, і очевидна двозначність такого визначення аж ніяк не є випадковою, адже людяність має бути осмислена тут не у якомусь звуженому, вульгаризованому розумінні на зразок “пом’якшення вдачі”, а в усій її загрозливо потенційованій бівалентності. Разом із інтенсифікацією застосування антропологічної ідеї світу зростає як *антропоцентрична*, так і *природоцентрична* її інтенції, і сучасні зусилля щодо їх кореляції навряд чи можуть обмежуватися наданням переваги будь-якій з них.

З огляду на це, започаткований десь у позаминулому сторіччі процес становлення власне гуманітарного наукового знання слід розглядати не лише як процес виокремлення певного особливого типу знання, а, скоріше, як синдром внутрішньосуперечливої і словненої колізії переорієнтації і переоцінки пізнавальної здатності як такої. Цей процес, зрештою, визрівав у лоні більш фундаментальної колізії, а саме: відбувалося формування пізнання, так би мовити, принципово бівалентного, в якому спостерігається і інтенсифікація як науково-раціональної організації його змісту, так і філософсько-антропологічної його значущості, а зростаюча напруженість відносин між цими двома складовими свідчить лише про найвищий щабель інтенсифікації єдності, якої набуває буття сучасної людини. Такої єдності, де так звана онтична буттєвість зберігається не лише у духовному, проте останнє стає, у певному розумінні, вирішальним саморегулятивом першої, що максимально напружує взаємозв’язок між пізнанням та осмисленням.

Крізь серпанок паралельного безтурботного співіснування об’єктивно пізнавального вимірювання буття та філософсько-антропологічної людиновимірності світу, де людина поводить себе, так би мовити, не зовсім раціонально, адже людина-філософ входить у ту саму галузь, що й науковець, на свій манер, у дещо “зайвий”, або надлишковий, спосіб: навчаючись розмірковувати

там, де вона, живучи й думаючи, вже й без того обертається, – крізь цей серпанок ми мусимо помічати і загрозу остаточної дегуманізації світу, а також можливості протистояння їй.

Отже, світ людського наявного буття також підлягає, (з необхідністю підлягає) певному *вимірюванню*. І в сучасній філософській антропології існують концепти “Dimensionstheorie”, тобто виділяються певні виміри людського буття, як сутнісні визначення людини, як-от, наприклад: мова, історичність, соціальність або тілесність. Проте визначальним у світі людського буття завжди залишатиметься не якась комбінаторика цих вимірів сама по собі, а той специфічний спосіб, у який виконується розташована у цих вимірах людська суб’єктивність як опосередковане, “подвійне” самовідношення буттєвості (відношення-до-відношення-до-буття), котре, до речі, виконується також парадоксально-дуалізуючим чином, – провокуючи колізії між розумом та свободою. Адже людина не тільки відчуває певні речі або предмети, вона до того ж знає, що вона їх відчуває (прерогатива розуму). Людина також не лише має багато різних можливостей вчиняти так-то й так-то у ситуації, – вона *ще раз* (вдруге) відносить себе (відноситься) у можливості, так би мовити, другого порядку (можливості вибору), до цих перших можливостей (можливостей вчинку) – прерогатива свободи. Але і те й інше вона робить, – якщо вона це робить, – в силу своєї цілковитої розташованості у сфері духовного. Саме через це духовність людини як її конститууюча здатність до самовідношення, основні форми якого мають назву “свідомість”, або “розум” чи “пізнання”, а також “свобода” або “моральність”, – ця духовність завжди виконувала і виконуватиме як певну “деструктивну”, так і “деконструктивну” функцію щодо буття як такого.

ДЕФОРМАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО ЖИТТЕВОГО СВІТУ ЯК ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗРІДНОСТІ: РОМАНТИЗМ І СУЧАСНІСТЬ

Методологічним ключем в інтерпретації проблеми є введене Е.Гуссерлем у філософський обіг поняття “життєвий світ”, який ми розглядаємо, насамперед, як світ культурно-історичних значень і смислів. В інтерпретації життєвого світу Гуссерль наголошує на такому апіорному інваріанті трансцендентального “Я”, як “інтерсуб’єктивність”, який постулює тотожність світів індивідів конкретної спільноти і зумовлює формування опозиції “я – інші”, що виражає як спільність, так і відмінність між індивідами. “Світ, як він постає щодо науки в щоденному досвіді, є суб’єктивно-релятивним. Кожний з нас по-своєму сприймає певні явища і кожний з нас вважає їх дійсно сутнісними” [15, 20], – зазначає Е.Гуссерль. У життєвому світі як сфері первісних очевидностей кожна очевидність виявляє, що предмет як окреме буття безпосередньо переживається як наявність. По суті, очевидність є встановленням тотожності між тим, що припускається в чуттєвості, і тим, що дане як наявне. Можна стверджувати, що очевидність є певним переживанням встановленої адекватності між нашим сприйняттям і дійсною наявністю. У такому разі життєвий світ постає уявленнями, віруваннями, переконаннями, цінностями, цілями і т.ін., що зумовлені інтересами, вимогами, бажаннями, прагненнями людей, вплетеними в їх практичний досвід. За Е.Гуссерлем, наш досвід, наші думки, наші оцінки надають світові тих значень, завдяки яким він становить для нас ту чи іншу цінність. Таким чином, життєвий світ постає системою значень, або ж, іншими словами, цілісною смисловою конструкцією у формі образу світу, яким його вибудувала на конкретному історичному етапі свідомість того чи того народу.

Висунуту Гуссерлем ідею часовості людської свідомості М.Гайдеггер екстраполює на людське існування, що є методологічно цінним в інтерпретації структури українського життєвого світу та його деформацій. Специфіка людського буття та його цінностей полягає в укоріненості людини у свою батьківщину, культуру, історію [14, 11–28]. Отже, те, що поєднує сутність конкретного

“Я” з іншими “Я”, – це впрошені в нашу свідомість смисли, які в будь-якій ситуативності “життєвого світу” постають основою орієнтації нашого “Я”.

Основою життєвого світу людини, зазвичай, були нормативні моделі міжіндивідуальних відносин, укорінені в культурно-релігійні архетипи. Згідно з Ю.Габермасом, від часів Романтизму на ці культурно-традиційні структури все щільніше накладалися цілераціональні стереотипи й схеми *системи* господарства та влади [4, 29]. Результатом цього, вважає Габермас, стала повна колонізація життєвого світу сучасної людини.

Спробуємо крізь призму цих тверджень проаналізувати інтерпретацію структури українського життєвого світу українським романтизмом, а також те, як його деформація відображена в творах романтиків і як вона виражена в нашій сучасності.

Для цього звернімося до висновків К.Леві-Стросса, згідно з якими, будь-якій соціальній спільноті первісно властива структура, яка має два виміри – горизонтальний та вертикальний. Структура українського життєвого світу виразно означена в романтичних текстах Т.Шевченка, Г.Квітки-Основ'яненка, М.Гоголя. Вертикальну структуру утворює Богом встановлений життєвий порядок (*правда*), переданий через опозиції “верх – низ”, “космос (порядок життєвого світу) – хаос (деформація життєвого світу)”, “життя – смерть”. Якщо “низ” у романтиків уособлює “поспільство”, “хліборобський стан”, то “верх” – “лицарство”, “провідну верству нації”. У соціальній ієрархії кожний зі станів виконує функції згідно з ustalеним у спільноті порядком (*правдою*). Горизонтальна структура передана через опозиції “я – інший”, “ми – вони”, “свій – чужий”, “прямий – кривий”, “правий – лівий”. Вона передбачає наявність спільного для всіх “своїх” семіотичного культурного коду, який виражає архетипні структури українського життєбачення, що існують у формі національної мови, у способах ведення господарства, адміністрування, моральних нормах, одязі тощо. Відхід від них вказує на те, що індивід виражає інший, а то й чужий спільноті культурний код, тобто вказує через чужий культурний код “не свою” душу. Так, на “не козацьке серце” чаклуна зі “Страшної помсти” Гоголя вказує його дивна поведінка і звички: не любить галушок і свинини, не п’є меду, а п’є “чорну воду”. У Квітки одяг “москальченяти” вказує його як людину з зовсім іншого життєвого світу, бо в нього

й сорочка “не як у людей”, червона або синя “без коміра, а з гапликом, та на плечі і защібне, так що хто зроду уперше москаля побаче, то й не вгада, що то воно є” [8, 10]. Зміна назв предметностей життєвого світу на назви чужою мовою тягне за собою зміну життєбачення, деформує автентичний життєвий світ нації. Вперше завважили цей факт і забили на сполох романтики у своїх текстах: “Гай, гай! Вже і в Липцях завелися кабаки, неначе – хай Бог милує – у Расеї. Відкіля ж то все узялось?”, – риторично запитує автор [8, 9]. Деформація українського життєвого світу виявляється, за Квіткою, в тому, що перевлаштовані “і Липці, і другії слободи на московський лад; і вже в них не шинок зоветься, а кабак, і там вже уся московська натура, і там усе москаль наголо, як у Туреччині турки” [8, 9]. У радянський період планомірно підривалися підвалини українського життєвого світу – ліквідовано національну провідну верству; голодомор 1932/33 р.р. став замахом на генетичний код нації. У сучасній Україні радянські назви міст, вулиць, шахт, заводів тощо, російська мова в дитсадках, навчальних закладах, державних установах націлюють сприймати світ не по-українськи, формують чуже українському життєбачення.

Згідно з романтиками, деформація життєвого світу відбувається через руйнування культурного коду внаслідок зміни узвичаєного порядку в горизонтальній структурі. Ця зміна виражена в тому, що “лівий” посідає місце “правого”, “кривий” – “прямого” (у Г.Квітки: той “шморгнув у дворяни”, той вступив у московську віру [8, 9]), і в результаті в українському життєвому світі “чужий” посів місце “свого” – “москалики, що взріли, то все очухрали” (Т.Шевченко). Таким чином, відхід від автентичного життєвого порядку нації (за романтиками – від *правди*) відбувається, по-перше, тоді, коли у вертикальній структурі життєвого світу живосилом через колоніальний, підневільний стан нації робиться заміна “свого” “верху” (системи влади), що є питомим виразом способу життя народу, “чужою” системою влади. У радянський період заміна “верху” українського життєвого світу здійснювалася шляхом знищення національної інтелігенції – патріотичної духовної еліти (33–37 та 70-ті роки ХХ ст.). По-друге, деформація життєвого світу відбувається у тому разі, коли “низ” у його найгіршому варіанті – “голота” (П. Куліш) чи то людина-маса, посідає місце “верху”, що, власне, й сталося в Україні в пору незалежності. Людина-голота позбавлена внутрішньої

укорінености в історію свого народу, в національну культуру, мову, годувальницю-землю. Романтики назвали таку людину “безрідною”, тим, хто не пам’ятає свого роду. Так, у Гоголевому “Вії” Хома Брут не справжній козак, а лише *ніби* козак, бо втратив свій козацький рід, а тому *безрідний*. Він, з позиції своєї безрідности, дивлячись на безкраю далечінь своєї батьківщини, думає про її плодючу землю: вона може дати силу-силенну фруктів, їх можна посушити й продати до міста, а найліпше вигнати горілку, бо горілку з фруктів не зрівняти ні з чим. Представники нашої владної еліти лише *ніби* українці: добра половина з них не володіє або ж демонстративно нехтує мовою держави навіть у площині інструменту спілкування, не кажучи вже про вкоріненість у культуру країни та історію. Найвищою метою людини-голоти є досягнення особистого й родинного добробуту. Щоправда, апетити української владної еліти в мільйони разів перевершують скромні потреби Хоми Брута. Більшість сучасної владної еліти – це *українські безрідні*, така людина, зазвичай, “гешефтьяр, аферист, спекулянт на вищих ідеалах, легко “переорієнтовується”, готовий служити кожній силі” [6, 222–223]. Для неї байдуже, чи та сила є внутрішньою, чи зовнішньою. Вона доводить до банкрутства підприємства і потім за безцінь їх скуповує; замість впровадження в сільське господарство властивої українському селянину автентичної форми ведення господарства – добровільної кооперації – вона упродовж десяти років довела українське село до повного зубожіння [16], вона не переймається автентичним правописом української мови, проблемами українського інформаційного простору.

Проте “безрідний” має ще й значення “бездольний”, або той, хто має “злу долю”. Характерно, що німецькі й українські романтики прагнення героя змінити своє природне призначення, свою недолу на “золоту долю” взяли одним із провідних мотивів своїх творів. Таке відхилення людини від природного шляху ми називаємо “буттєвим блудом”. Класичним прикладом “буттєвого блуду” може служити новела Л.Тіка “Білявий Екберт”. Новела побудована на ідеї, що блуд як відхід від моральних приписів і норм з метою особистої наживи, зрештою, обертається проти самого зловмисника.

В українському варіанті цей мотив присутній у Г.Квітки (“От тобі і скарб”), М.Гоголя (“Вечір проти Івана Купала”, “Страшна помста”), І.Срезневського (балада “Корній Овара”) тощо. Він

інтерпретований як кара за вчинений гріх. Символічно, що у роман-тиків у “буттєвий блуд” впадає саме той, хто не має *родової пам'яті*, а людина без пам'яті стає здатною до зради і братовбивства. Історія України має чимало прикладів як братовбивства, так і зради інтересів України за “добро”, маєтності, чини та великодержавні посади. Принагідно зазначимо: якщо Гоголь акцентує увагу на блудові *живих* персонажів, то, за Шевченком, людина продовжує блудити і після смерті. Це блудять *душі* тих, хто зрадив український світ. Вони не матимуть спокою й не втраплять до раю аж до часу, поки зовсім не зникне український світ [12, 214]. Хто ці великі блудники? Це, насамперед, той, що “їхав у Переяслав Москві присягати”, ті, що служили й годили Петру – “цареві московському”, ті, що прислужували й вихваляли Катерину II). У Шевченка, як і в повісті Гоголя “Страшна помста”, причиною блуду є втрата національної ідентичності. Блудники нашого часу відомі не лише українській громадськості.

Позаяк українська ідентичність є продуктом власної національної культури, то, по суті, це означає, що ідентичність передбачає наявність у внутрішньому світі людини певної символічно-сислової системи як необхідної умови ідентичності. Важливим її компонентом є запропонована К. Леві-Строссом бінарна опозиція “свій – чужий”, що існує в кожній культурі як необхідний елемент світосприйняття. Концепт “свій” виявляє себе у протизагагу “іншим”, “чужим”. Для нас є цінним зауваження Л.Гумільова про те, що основа цієї опозиції лежить поза межами сфери свідомості – “вона в емоціях: симпатіях-антипатіях, любові-ненависті. І спрямованість цих симпатій-антипатій цілком зумовлена для кожного етносу” [5, 300]. Як стверджує Н.В.Северин, у росіян до українців склалось “зверхньо-іронічне ставлення як до людей простих, елементарних до примітивності, дещо хитрих, з одновимірним лінійним мисленням” [11, 21]. В українській культурі склалося відповідне ставлення до росіян, його висловив автор “Історії Русів”, як до “народу неключимого”, “нахабного й готового на всякі кривди, грабунки та дошкульні дорікання” [7, 260]. Отже, напрошується висновок, що опозиції “свій – чужий”, “я – інший” в методологічному плані слід розглядати як типові у національній ідентифікації будь-якого народу.

Аналізуючи ідентичність у дискурсі постмодернізму, дослідники наголошують, що в ньому персональна ідентичність виступає

продуктом дискурсивних практик і не репрезентує жодної “внутрішньої природи” людини [3, 2]. В аналізі літератури постмодерну автори, з одного боку, засвідчують кризу ідентичності а, з іншого, – вказують на брак методології, яка б накреслила шляхи виходу з неї. Річ у тому, що з погляду представників постмодернізму, особа не становить єдності, бо завжди перебуває в стадії становлення. “Не лише Дерріда, а й Лакан, Фуко, Ліотар розглядають людину як *differance* без єдності, намагаються уникати будь-якої уніфікації особи або пошуку її джерел” [3, 20]. Наголошуючи на необхідності нової методології в дослідженні ідентичності, Т. Воропай на основі типового для постмодерну “соціально-конструктивного” підходу до ідентичності робить такий висновок: “Національна ідентичність не має незмінної субстанції, вона набуває різної якості у різні історичні періоди, постійно змінюючись, оновлюючись і трансформуючись” [3, 9]. Така позиція, на наш погляд, спрямована на розмивання основ національно-культурної ідентичності особливо тих націй, де вона все ще перебуває в процесі становлення (це стосується України). Позаяк змінюватися може, залежно від соціально-історичних обставин, лише форма вияву субстанції, а не сама субстанція, а основу національної ідентичності становить система смислів національної культури, то її зміна означає утвердження вже не української, а якоїсь іншої ідентичності. Така позиція має вигляд, скоріше, прагнення виправдати феномен “безрідності”, ніж обґрунтування національної ідентичності.

Згідно із сучасними дослідженнями українських науковців, можна говорити про “види” чи “моделі” ідентичності за етнокультурною ознакою або за громадянською: “українець”, “росіянин”, “радянська людина”, “громадянин України”, “європеєць”, “слов’янин” тощо [10, 82]. Дослідники зауважують, що український світ багатокультурний і що це в умовах прискореної глобалізації істотно впливає на процеси ідентифікації уже тому, що процеси глобалізації та національно-культурної ідентифікації протилежні, що “у пошуках самоідентичності індивід уже не спирається виключно на традиційні цінності, простір його існування також визначається стратегією успіху” [9, 206], і, в такий спосіб він занурений у “ринок ідентичностей”. В умовах, коли особа ментально “розірвана” між ролевими функціями як громадянина та свідомою укоріненістю в національну культуру, привабливішою на “ринку ідентичностей” для пересічної людини

постає нав'язана мас-медіа своєрідна модель ідентичності. Вона, витісняючи автентичні звичаї, питомі традиції в різних сферах життєдіяльності, утверджує свою символічну матрицю, що стосується мови, звичаїв, стандартів спілкування, стилю поведінки тощо. Автори деяких публікацій пропонують в якості розв'язання проблеми етнічної й національної ідентичності розбудову в Україні "демократичної моделі мультикультуралізму" [1]. Це, на наш погляд, означає подальше розмивання української культури та формування генерації "безрідних". Тим більше, що українська мова становить особливу проблему в процесі персональної ідентифікації: "хоча більшість етнічних українців називає рідною мовою саме українську (96 %), але й серед них у спілкуванні переважає російська мова (56 %)" [1, 119]. Тим більше, що, як зазначають дослідники, в ХХІ ст. намітилась активізація "ідентифікацій як у бік генералізації ("людина світу", "європеець"), так і в бік специфікації ("представник регіону", "киянин", "одесит") тощо [1, 120]. На наш погляд, такий "плюралізм" ідентичності в Україні засвідчує лише поглиблення кризи української ідентичності. Отже, без кардинальних і невідкладних заходів владних інституцій, спрямованих на переборення кризи, українцям у недалекому майбутньому "світить" стати нацією безмовних і безрідних.

Запропонований Ю.Габермасом рецепт виходу з кризи ідентичності, який полягає в засвоєнні особливої моделі солідарності та ідентичності, опертої на порозуміння через мовну комунікацію, неприйнятний, на наш погляд, для умов України. За Габермасом, основою ідентичності постають логічно аргументовані нормативні структури, виражені в акціях комунікації. Раціоналізовані ж комунікативні інтеракції передбачають відсутність "примусу у взаєминах", відкритість "тем і пропозицій" та можливість "перегляду результатів" тощо. Габермас аналізує ідентичність лише в площині раціонального узгодження міжособистісних позицій індивідів: "обговорення має спиратися на обмін аргументами; а чи ведуть вони до *справедливих* компромісів, істотно залежить від умов ведення процесу обговорення, і саме їх слід оцінювати з позицій моралі" [4, 34]. Він залишає поза увагою субстанцію ідентичності, смислотворчу основу особи – її вкоріненість у національно-культурну основу; також не торкається він ціннісно-емоційної сфери особи, яка становить підвалину її життєвого світу.

На відміну від Габермаса, К.Ясперс вважає, що основу кризи ідентичності сучасної людини становить втрата “субстанційних життєвих смислів”. Тому, на наш погляд, саме відірваність сучасної людини від національно-культурних коренів у формі традиції робить її зручним об’єктом політичної, ідеологічної, культурної маніпуляції. Провідну роль в поверненні до повноцінного духовного життя розчиненої в “масі” людини Ясперс відводить “екзистенціальній комунікації” [13]. Вона, на противагу інструментально-рольовим, анонімним міжособистісним стосункам, пропонує відкриті, глибинні духовні стосунки.

Українські романтики в питанні ідентичності виходили з тези, що лише в межах національної культури може бути здійснена “буттєва” спільність – тісний духовний зв’язок між людьми, який стає можливим на основі спільної символічно-сислової системи, репрезентованої українським життєвим світом. Отже, життєвий світ (в методологічному аспекті) можна розглядати як “символічний простір”. Важливо, що життєвий простір репрезентує наявну в культурі “стрижневу групу символів”, яка глибоко архаїчна. “Символи зберігають у собі, конденсують у згорнутому вигляді глибинні й розлогі “програми” текстів і сюжетів, будучи механізмом пам’яті культури і її єдності: вони не дають їй розпастися на ізольовані хронологічні пласти” [2, 150]. Наповнення інформаційного простору чужою мовою означає вторгнення в український семіотичний простір з метою знищення стрижневої групи його символів як основи українського життєбачення. Безневинна, на перший погляд, “модель мультикультуралізму” ховає в собі тактику стерилізації української мови і культури, а відтак постає тактикою формування генерації “безрідних”.

Підсумовуючи, зазначимо, що український життєвий світ є символічно-знаковою структурою з певною системою значень. Умова глибинної духовної комунікації: код комунікатора і код українського семіотичного простору повинні бути одним і тим самим. Реально функціонуючі в Україні дві мови для одного етносу становлять дві різні символічно-знакові системи, що репрезентують два цілком різні життєбачення і дві різні культури. Таким чином, доки в Україні будуть панівними дві нерівнозначні символічно-знакові системи, доки домінуватиме в українському культурному просторі російська система цінностей, доти буде неможливо здій-

снити нейтралізацію впливів чужорідного культурного виробництва на суб'єкти ідентифікації. В Україні для регенерації автентичного життєвого світу належить здійснити два невідкладних заходи. По-перше, в межах єдиної національно-державної політики сформувати механізм протидії щодо експансії чужорідної для українського життєвого світу символічно-знакової системи. Важливою складовою цього механізму має бути тотальна українізація установ, організацій, дитсадків, вищих навчальних закладів тощо. По-друге, на державному рівні сформувати й утверджувати систему зрозумілих, простих для сприймання світоглядно мотивованих смислів у формі ідеологем масової свідомості, що мала бути розробленою і задіяною ще на початку української незалежності.

Література

1. *Бадан А.А.* Трансформація української ідентичності в умовах глобалізації // Філософські обрії: Науково-теоретичний часопис. – К., 2004. – № 12.
2. *Волкова Е.В.* Пространство символа и символ пространства в работах Ю.М.Лотмана // Вопросы философии. – 2002. – № 11.
3. *Воропай Т.С.* Ідентичність соціального суб'єкта в дискурсі постмодернізму: Автореф. дис. доктора філос. наук. – Харків, 2000.
4. *Габермас Ю.* Філософський дискурс Модерну – К., 2001.
5. *Гумилев Л.* От Руси к России. – М., 1997. – Вып. 4.
6. *Донцов Д.* Дух нашої давнини. – Дрогобич, 1991.
7. *Історія Русів.* – К., 1991.
8. *Квітка-Основ'яненко Г.Ф.* Зібрання творів: У 7 тт. – К., 1981. – Т. 3.
9. *Никифорова Л.А.* Ідентичність особистості в умовах ринкового суспільства // Мультиверсум: Філософський альманах. – К., 2005. – Вып. 48.
10. *Победа Н.* Моделі української ідентичності // Україна – проблема ідентичності: людина, економіка, суспільство. – К., 2003.
11. *Северин Н.В.* Представления о “своем” и “чужом” в русской культуре // Вісник Харківського національного університету ім. Каразіна. – Харків, 2007. – № 751.
12. *Шевченко Т.* Кобзар. – К., 1971.
13. *Ясперс К.* Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории – М., 1991.
14. *Heidegger M.* “Gelassenheit”. – Pfullingen, 1959.
15. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. – Halle, 1901. – Bd. 2.
16. *Андрос Є.І.* Українські селяни: цілковита безвихідь і проблиски надії // Освіта і управління. – 2005. – №1

ТИПОЛОГІЧНЕ МОДЕЛЮВАННЯ У СОЦІАЛЬНОМУ ПІЗНАННІ

Типологія, будучи методом пізнання дійсності, є дослідницьким процесом і результатом використання певних логічних процедур, понятійного інструментарію щодо досить розвинутого об'єкта та спрямована на інтеграційне поєднання знання про нього. Іншими словами, типологія – це один з методів здобування достовірної інформації про об'єкт, що усуває невизначеність (ентропію) уявлень суб'єкта. Метою типологізації як конкретного пізнавального засобу є виокремлення суттєвої, загальної властивості об'єкта, з його систематизацією, згідно з цією ознакою, в діахронічному, синхронічному, ціннісно-нормативному та інших вимірах, в актуальних, ретроспективно-історичних та прогностичних аспектах.

В літературі термін “тип” вживається в кількох значеннях. Дослідники розрізняють три варіанти тлумачення цього терміну: 1) як певного стандарту, взірця, звідси – поняття “типовий”; 2) як найбільш характерного одиничного явища, що якнайповніше виражає сутність подібних явищ через прикметник “типовий”; 3) як праобраз основної, загальної форми, що допускає ті чи інші відхилення (звідси – прикметник “типологічний”). Вважається також, що типологізація в науці означає конструювання логічних форм, що відображають реальні процеси, які не існують у чистому вигляді: це має місце не тільки в органічному, а й в соціально-культурному світі [1, 76; 2, 179–180].

Отже, типологія може здійснюватися завдяки побудові ідеальних моделей, які є результатом певного абстрагування від різноманітних конкретних властивостей реальних об'єктів, вирізнення загальнохарактерного для сукупності таких об'єктів. Інакше кажучи, ідеальна модель – це такий гіпотетичний об'єкт, для якого характер досліджуваного явища, механізми, що визначають цей характер, виявляються в чистому вигляді, на відміну від реальних об'єктів, в яких протікання цих процесів може відхилитися від ідеального під впливом тих чи інших чинників [3, 8–12].

Проблему визначення ступеня наближення чи відхилення абстрактно-ідеальної моделі типу від дійсності найбільш детально

було сформульовано М.Вебером, який запропонував концепцію ідеальних типів (як і сам цей термін). З її допомогою було конкретизовано думку Г.Ріккерта про те, що в соціальній теорії об'єкт повинен конструюватися за принципом віднесення до цінності, що, в свою чергу, дало можливість співвіднести індивідуалізуючий (ідіографічний) метод з методом генералізуючим (номотетичним). Однак ця проблема залишилася невіршеною, бо критерій розрізнення ідеального типу від сутнісного вбачався ними в суб'єктивно-оціночній, в кінцевому підсумку, позиції самого суб'єкта пізнання.

В сучасній комунікативній парадигмі К.О.Апеля – Ю.Габермаса означена проблема тлумачиться, зокрема, через взаємозв'язок полярних категорій значення та фактичності.

У соціально-філософській та соціологічній літературі розрізняються поняття теоретичної та емпіричної типології. Якщо теоретична типологізація – це узагальнення ознак соціальних явищ на основі ідеальної теоретичної моделі з теоретично обґрунтованими критеріями, то емпірична типологія характеризується як пошук стійкого поєднання властивостей соціальних об'єктів, що розглядаються водночас в кількох вимірах. Здебільшого вважають, що метод теоретичної типологізації спрямований на пояснення, тоді як метод емпіричної типологізації допускає лише інтерпретацію і опис здобутих даних. Причому теоретична типологія відрізняється від емпіричної тим, що в останній стійкість властивостей певного типу відшукується шляхом багатократного перебору, тоді як у теоретичній типології критерії властивостей виявляються за допомогою логічного аналізу [4, 202–210].

Поняття типізації, класифікації, систематизації дуже близькі чи загалом синонімічні. Не в останню чергу складність їх розрізнення пов'язана з загальною рисою цих пізнавальних методів, а саме – з прагненням до упорядкування знання. Сутність класифікації вбачається в поділі за класами, групами, розрядами, за якого важливим є виокремленість і одиничність ознаки. Типологізація ж визначається як така класифікація, в ході якої виділяються типи, що становлять основу класифікованих множин об'єктів [5, 20–28]. Точніше було б, на наш погляд, мету типологізації, на відміну від класифікації, вбачати у виробленні уявлення про органічну єдність набору суттєвих ознак, які утворюють сутність речі [6, 22].

Здійснюючи типологічне моделювання дійсності загалом і

соціальної реальності, зокрема, варто враховувати, що незалежно від пізнавальних чи практичних сфер, історичних періодів, людська думка постійно намагається осягнути й зафіксувати таку рису об'єктів, яка засвідчує їх структурну єдність. У науковому пізнанні така структурна єдність дістає своє відображення, наприклад, завдяки застосуванню методу ізоморфізму [7, 166–169], що дає змогу робити аналогії між різними феноменами мікро- і макросвіту, виявляти їх кореляційні характеристики і, в кінцевому підсумку, збільшувати світоглядно-евристичну “вагу” ідеї ідентичності структурного “каркасу” сутності всіх явищ багатопараметричного буття як їх першооснови. Цей “каркас” може сповнюватися втіленням у феноменах формотворення чи їх ідеальних моделях змістом, який тільки у своїх крайніх виявах досягає діаметральної смислової протилежності. Будучи “ровесницею” людського пізнання (згадаємо розуміння Аристотелем метафізики як учення про сховані поза природними явищами “принципи, праоснови дійсності”, міркування Т. Аквінського про те, що для “першої філософії” вихідною була проблема першопричини), ця ідея зберігає свою оригінальність і набуває самобутніх (релігійних, символічних, метафоричних, філософських, міфологічних, художніх, образних, інтуїтивних, наукових, містичних, ігрових та інших форм) [8], зумовлених панівною в просторі-часі культурно-історичного світу духовною спрямованістю людини, чи, за термінологією П. Сорокіна, – “системою істини”. Водночас ця риса властива також і самому процесу мислення, психіці загалом.

Йдеться про онтологічну триєдність світу, його трипостасну природу, яка зумовлює, відповідно, й те, що “когнітивна реакція має тріадичний характер” [10, 120], фіксуючи діадну природу елементарного акту взаємодії. П.А.Харченко, прагнучи до розв'язання антиномії індивіда й триєдності через дослідження онтологічних конструктів таких напрямів в історії пошуків людського духу, як світоглядні лінії *triade* і *trinite*, доходить висновку, що їхня проблематика своїми коренями сягає існуючих форм статевої диференціації, які на онтогенетичному рівні репрезентують онтологічну триєдність світобудови [11]. У системній площині стан та перспективи тріадного синтезу проаналізував Р.Г.Баранцев [12, 193–209; 13, 91–101].

Застосування цієї формули в ролі генетичної матриці, канону в дослідженні конкретних системних тріад впливає також з пізнавальної гіпотези, що забезпечує цілісне розуміння предмета

дослідження; йдеться про рівновагу, рівноправність, іспостасність інтуїтивного, раціонального та сенситивного аспектів мислення.

Типологічне моделювання дійсності тісно пов'язане з проблемою адекватності та достовірності інформації, що використовується для побудови концептуальних засад теорії. В свою чергу, така постановка питання зумовила розгляд підвалин типологічної характеристики самої інформації, а саме, звернення до суб'єкт-об'єктного (с-о) відношення як основного в пізнанні та практиці. Використання тріадних "конструкцій" і в цьому випадку може бути евристично перспективним.

Дослідники, зокрема Е.М.Сороко [14, 145] та ін., вважають, що (с-о)-відношення дає можливість диференційовано підходити до інтерпретації сутності інформації і розрізняти три роди, типи, форми взаємозв'язків та структур як її носіїв. З одного боку, це форми, специфічні для кожного з членів відношення, окремо взятих з точки зору їх внутрішньої будови (об'єкт-об'єктні та суб'єкт-суб'єктні зв'язки), а з іншого, – форми, властиві самому (с-о) - відношенню.

В першому варіанті носієм інформації є об'єктивні закони, що відповідають за характер і порядок відношень речей між собою ((о-о)-зв'язки).

В другому варіанті носієм інформації виступає сам спосіб впливу одного члена відношення та інший, тобто інформація тут – це результат відображення суб'єктом об'єкта ((с-о)-зв'язки). Названі форми пов'язані, відповідно, з атрибутивними (структурними) та функціональними визначеннями інформації.

В третьому аспекті – аксіологічному – предметом дослідження інформації є її ціннісні характеристики. Даний тип формується в межах суб'єкт-суб'єктних (інтерсуб'єктивних) відношень. Інформацію в ньому встановлюють конвенційно (шляхом дискурсивного порівняння позицій, суджень, думок, на перехресті суб'єктивних моделей методом узгоджень експертів тощо). В даному випадку інформація є продуктом взаємодії індивідів в процесі комунікації і, загалом, певної доцільної діяльності, спрямованої на створення духовних цінностей.

Ідеально-нормативним (принаймні, оптимальним) варіантом взаємозв'язку трьох названих типів інформації (а саме – атрибутивного, функціонального та ціннісного), що забезпечує цілісне, науково реалістичне розуміння буття чи його окремої сфери, є їх

абсолютний, в перспективі, збіг.

Для побудови типологічної моделі, що поєднує цивілізаційні форми та етапи людської історії, слід використовувати критерій, який відповідає вимогам компліментарної кореляції (на зразок “ключ-замок”) між критерієм і типологічною системою. Такий підхід дає можливість показати координацію і субординацію типологічних рівнів, які сукупно становлять цивілізаційну картину історії. Зазначеним вимогам до критерію, на нашу думку, відповідає поняття “культурно-господарський тип”, яке часто застосовується як однозначне поняття “цивілізація” і яке характеризує специфіку життєдіяльності соціально-культурної спільноти чи людства загалом в той чи інший історичний період саме в типологічній, а також в культурно-генетичній площині. Відповідно, щодо певного культурно-господарського устрою як критерію типології слід розрізняти такі типи цивілізації: 1) збиральницько-мисливський; 2) землеробсько-скотарський; 3) ремісничо-торговельний; 4) індустріально-технологічний; 5) планетарно-космічний (перебуває в процесі становлення і, вірогідно, базуватиметься на споживанні відновлювальних джерел енергії).

Виокремлені типи цивілізації можна розглядати як способи розвитку адаптаційних здібностей (за термінологією Т. Парсонса) соціальної системи.

Література та примітки

1. *Мадиевский С.А.* Методология и методика изучения социальных групп в исторической науке. – Кишнев, 1973.
2. *Гулыга А.В.* Принципы эстетики. – М., 1987.
3. Типология и классификации в социологическом исследовании. – М., 1982.
4. *Ядов В.А.* Социологическое исследование: Методология, программа, методы. – Самара, 1995.
5. *Ершов Ю.Г.* Методологические проблемы типологизации исторического процесса // Типология социальных явлений. – Свердловск, 1982.
6. *Тулчинский Г.Л., Светлов В.А.* Логико-семантические основания классификации // Типы в культуре. – Л., 1979.
7. *Раушенбах Б.В.* О логике триединства // Вопросы философии. – 1990 – №11.
8. Проблема закона в общественных науках. – М., 1989.
9. Не перелічуючи всіх форм пізнання, наведемо, для прикладу, їх класифікацію за Г.Гурвичем, який вирізняє п'ять дихотомічних форм пізнання, що властиві різним типам знання: пізнання містичне й раціональне, емпіричне й понятійне, реальне й спекулятивне, пізнання

- символічне й адекватне, колективне та індивідуальне (8, 142–143).
10. *Крымский С.Б., Парахонский Б.А., Мейзерский В.М.* Епистемология культуры. Введение в обобщенную теорию познания. – К., 1993.
 11. *Харченко П.А.* Тригнозис. Начала тринітарних знань. – К., 1998.
 12. *Баранцев Р.Г.* Системная триада – структурная ячейка синтеза// Системные исследования. – М., 1989.
 13. *Баранцев Р.Г.* Имманентные проблемы синергетики // Вопросы философии. – 2002. – №9.
 14. *Сороко Э.М.* Структурная гармония систем. – Минск, 1984.

НАУКОВЕ ТА ДУХОВНЕ ПРОСВІТНИЦТВО У ТВОРЧОСТІ ТА ДІЯННЯХ АКАДЕМІКА НАН УКРАЇНИ В.І.ШИНКАРУКА

Володимир Іларіонович Шинкарук очолював Товариство “Знання” України впродовж багатьох років. І сьогодні, коли його вже немає з нами, дедалі більше розуміємо, яку неоціненну філософську спадщину залишив він по собі і який внесок зробив у справу просвітництва в Україні.

Одним із фундаментальних питань, яким В.І.Шинкарук приділяв надзвичайно велику увагу, було наукове просвітництво та посилення ролі в житті суспільства носіїв знання, наукової, освітянської, інформаційно-культурної еліти країни. Особливим предметом його аналізу, зокрема, було європейське просвітництво, яке поділялося на англійське, французьке, німецьке, руське (російське та українське).

Ще в ранніх працях В.І.Шинкарук визначає три основні джерела наукового просвітництва:

- 1) навколишнє середовище: людина – “чиста дошка” (*tabula rasa*), на якій природа робить свої записи;
- 2) те, що Е.Кант називав “людським законом в мені”: світло знань, яке виходить із нас самих;
- 3) світло знань, яке може виходити “знизу” (І.Гердер, М.Грундтвич), маючи на увазі національно-культурні можливості різних народів та їхню раціонально-емоційну енергію.

Розглядаючи ці традиції просвітництва, В.І.Шинкарук зазначав, що в кожній з них можна виділити як мінімум три рівні – вихідні теоретичні положення, інституційний базис, який склався, та склад професійного співтовариства, включаючи методи, засоби, технології, якими вони користуються. Цей підхід дав можливість науково передбачати перехід від історії конкретної ідеї до історії соціальних інститутів і, нарешті, до історії суб’єктів, які є рушійними силами розвитку суспільства і визначають вектор історії.

Розум і краса – найважливіші складові змісту просвітництва – нині набули ще більшої актуальності у контексті нагальної потреби їх проникнення в діяльність кожної людини. Аксиоматично, що лише завдяки ним вдасться перетворити світ, зробити його

справедливішим та людиноцентричним. Для цього й потрібне масове наукове просвітництво, залучення усіх верств населення до цінностей культури з тим, щоб нести світ наукових знань в кожен дім і в кожну родину.

Окремо В.І.Шинкарук розглядав і значення та можливості, технологію інтегрування політичного просвітництва, яке з самого початку переслідувало мету перебудови суспільства, включаючи перехід до нової форми його політичного управління, і яке щільно пов'язане з утвердженням свободи слова. Саме в ході його розвитку поступово завойовувалося право вільно обговорювати публічно, якою необхідно бути державі, окремій людині в державі і суспільстві, як будувати освіту, навчання, просвітництво тощо.

Значущість політичного просвітництва В.І.Шинкарук пов'язував з невідокремленістю людини від політики. Він часто повторював, що можна бути непричетним до політичної діяльності, але завжди від неї залежати, бо вона переважно визначає життя громадянина.

Він розглядав політичне просвітництво в двох іпостасях:

- 1) як потужний засіб швидких соціальних змін і як засіб передавання революційного полум'я молодому поколінню;
- 2) як засіб стабілізації суспільства, коли просвітництво використовується з метою підвищення політичної свідомості людини, залучення її прямим і латентним чином до політичного життя.

Він наводив приклади з політичного життя в різних країнах, зокрема, у Фінляндії та в інших скандинавських країнах, де просвітництво використовується для кращого засвоєння всіма громадянами Конституції, державного устрою. У США – з метою підвищення політичної свідомості громадян, залучення їх до голосування, до участі у політичному житті і т.ін. Таке просвітництво, що базується на вирішенні функціональних завдань, стабілізує, консолідує націю, показує перспективи і роль громадянина в суспільних процесах.

Чому саме зараз зростає необхідність у політичному просвітництві? Тому, зазначав В.І.Шинкарук, що демократичні перетворення, які у нас відбулися, не лише принесли з собою загальну рівність, політичну й соціальну свободу, а й породили тенденцію до патерналізму, утриманства, неробства, адже кожен може заявити про своє право на те, щоб нічого не робити, проте вимагати для себе додаткових прав та соціальних благ. Саме тому й повинно функціонувати практичне політичне просвітництво, щоб кожен

засвоїв свої права, усвідомлюючи при цьому і свої обов'язки перед суспільством, і розумів, що, лише виконуючи їх та дотримуючись вимог Конституції, можна чогось досягти в суспільстві і стати щасливим. Кожен повинен усвідомити, що суспільство – це є продовження і фізичного, й духовного тіла особи, а загальний стан суспільства безпосередньо впливає на її власне становище. Не даючи нічого суспільству – ти нічого не одержиш для себе. Лише через проникнення цієї ідеї в свідомість кожного і відбудеться бажана консолідація суспільства.

Так само важливим для формування політичної нації є утвердження української мови як державної. Нагадаємо, В.І.Шинкарук є одним із провідних розробників нині чинного Закону про мови, який і нині залишається одним із найдосконаліших законів України, незважаючи на численні спекуляції навколо мовного питання. До вивчення проблеми мови В.І.Шинкарук підходив, як завжди, всебічно й глибоко. Мова – це не певний набір слів чи понять, мова – спосіб розуміння один одного, а воно формується на основі спільних почуттів, спільних поглядів, спільних думок і т.ін., а також спільної знакової системи, яку називають мовою. У мові закріплені інтереси нації, інтереси роду, українства загалом. Відтак, політичне просвітництво повинно поширюватись і на мовне питання.

Основним змістом політичного просвітництва, за В.І.Шинкаруком, має бути тлумачення політики як засобу забезпечення суспільного блага для громадян, а не як реалізації брудних технологій задля здобуття влади. Саме задля досягнення цієї мети існує політичне просвітництво.

Просвітництво необхідне ще й тому, що повсюдно застосовується практика ендокринації, тобто навіювання завідомо викривлених, а то й облудних політичних штампів. Практика застосування ендокринації у нас поширюється і замість підвищення політичної активності громадян, зумовлює їх пасивність. Виходить, що в соціальному плані суспільство деградує.

Надаючи великого значення науковому просвітництву і поширенню знання в суспільстві, В.І.Шинкарук нагадував, що продуктивними силами кожного суспільного організму є суспільно-продуктивні сили людини, а також освоєні нею й поставлені на службу суспільному виробництву різноманітні сили природи. Саме тому надзвичайно важливою продуктивною силою сучасної людини є знання,

завдяки яким формується певний тип практичного освоєння природи.

Європейська цивілізація, неодноразово зазначав В.І.Шинкарук, набувала сучасного вигляду під гаслом “знання – сила”. Кілька років тому ЮНЕСКО, висвітлюючи параметри “освіти для майбутнього”, дав дуже доречну конкретизацію згаданого гасла. Звучить вона так: “Вчитися знати, вчитися робити, вчитися бути, вчитися співіснувати!”.

Повертаючись до значення знання в природі людини й суспільства, В.І.Шинкарук постійно наголошував, що людина настільки є людиною, наскільки вона містить в собі знання. Фізіологічно людина є істотою тваринного світу, а духовно вона народжена від знання. І саме це знання вона використовує для самореалізації. Яка ж головна мета повинна домінувати в людині? – запитує В.І.Шинкарук, і дає відповідь: бути самим собою. Що ж означає бути “самим собою”? Зі старовірської мови навіть Бог Ягве перекладається буквально “Я є” (старослов’янською – “аз єсмь”). Людина може сказати “Я є”, лише завдячуючи своїм знанням. Я є те, що я знаю, я є те, що завдяки набутим знанням може перевершити самого себе. І соціально людина орієнтується завдяки знанню. Без знань вона не може бути вільною, незалежною, навпаки, вона стає закріпаченою. Орієнтація людини у цьому мінливому житті вимагає повноти корисної інформації, завдяки якій вона може не помилятися ні на один її біт. Але в реальності її оточує великий масив хибної інформації, і тому сучасній людині так потрібно вміти розпізнавати її своєчасно й виділяти саме ту, яка допоможе їй не лише реалізувати себе, а й забезпечити ще й комфортність свого буття.

В дійсності і людині, й суспільству властиво помилятися. І деякі з помилок для них є фатальними. Саме знання допомагають не припускатися хоча б фатальних помилок.

Знання надає нам можливість досягнути високі цінності життя, цінності природи, суспільства, держави.

У цьому розумінні поняття “знання” В.І.Шинкарук доводить до поняття “святенність”. Як відомо, ще з давніх давен до священних речей (таких, які здійснюють зв’язок видимого з невидимим) відносили три найголовніші: terra, causa, cor. Terra – це земля, наша найбільша святиня, за яку ми повинні цілувати ноги тому, хто подарував нам її, адже ми на ній живемо (Г.Сковорода). Земля визначає нашу природу, наш дух, нашу поведінку. Ми такі, які

народилися на цій землі. Цікаво, що кожна жменька землі вклучає таку ж структуру мікроелементів, як і народжена на ній людина. Causa – причина, або знання. Це розуміння причинно-наслідкових зв'язків усього, що нас оточує, усвідомлення того, що не система робить нас, а ми її творимо. Вона, врешті-решт, залежить від тих синхронних хвиль добра та сердечності (сог), які виходять з нас.

Звісно, знання мають бути сучасними, гуманістичними, духовно насиченими, пов'язаними з новими нано-, пікотехнологіями, які не завдають шкоди екології. Вони повинні характеризуватись раціональним використанням природних ресурсів, які не лише знімають антропогенне навантаження, а й здатні усунути екологічне забруднення, здійснене попередніми поколіннями.

Важливе місце у творчості В.І.Шинкарука в контексті просвітництва посідає питання інтелектуальної оснащеності нашого народу.

“Відомо, – писав він, – що саме термін “інтелект” являє собою латинський переклад старогрецького поняття “нус” – розум. Сенека твердив, що розум – не що інше, як втілений у людей божественний дух. Позаяк Гердер називав наш край “степовою Елладою”, можемо втішатися, що він мав на увазі також і народ чималої інтелектуальної та душевної потуги”.

І в творчості, і в своїй практичній діяльності на посадах керівника Товариства “Знання” України та директора Інституту філософії НАН України академік В.І.Шинкарук значної ваги надавав конкретним носіям знання, інтелекту нації, інтелектуальній еліті.

Українське суспільство в усі часи, зазначав він, виділяло зі свого середовища людей, які відзначалися розумом, розсудливістю, мудрістю. Досить лише зазначити, що в українській міфології ніколи не було героя “дурника” чи “юродивого”. Це постійно підкреслював В.І.Шинкарук, вказуючи, зокрема, що одним із значень латинського терміну “інтелігент” (спільнокореневого з “інтелектуал”) досить вдало передає містке українське слово “тямущий”. Кожен з нас, згадуючи дитячі роки, може підтвердити, що “тямущість” – то найбільш поціновувана народом людська риса. Так, на рівні буденного етосу (звичаю) від покоління до покоління виявляло себе непереборне тяжіння українства до знань, освіти, культури. Досить сказати, що за перших більш-менш сприятливих обставин у нашому краї стрімко зростала кількість шкіл та інших освітніх закладів (внаслідок чого, скажімо, за часів козаччини більша

частина людності була писемною).

Він звернув увагу на те, що ми маємо у рідній мові ще одне яскраве слово, дотичне до означення інтелектуала. Шанованого письменника, мислителя, вченого українці іменували “достойник”. Під багаторічним польським впливом інтелігентну людину поіменувували також “шляхетною”.

Але в українстві воно зазнало суттєвої трансформації, бо шляхетність вимірювалася не в її становому, а культурному розумінні й стала синонімом напруженого життя людини, що постійно прагне перевершити себе.

Але поняття духовно-інтелектуального потенціалу нації не зводиться лише до її найбільш освіченої частки. Це ще й одвічна мудрість народу, тямущість, етос громадського співжиття тощо. На жаль, історичні обставини нечасто сприяли реалізації згаданих особливостей українства. Нині ми маємо те надолжити. Сукупний інтелект нації – могутня сила, здатна творити нове мисленнєве, а також ціннісне, нормативне поле суспільної життєдіяльності. Адже найважливішим призначенням інтелектуальної культури є продукування таких смислів, втілення яких призводить до самоактуалізації як кожної окремої особистості, так і суспільства, всіх його інституцій. Без такої самоактуалізації не можуть бути вироблені й утверджені нові парадигми національної самоорганізації та державного життя.

Важливо відзначити чітку позицію В.І.Шинкарука щодо змісту сучасних знань, а також вимог до їх трансформації в контексті цивілізаційних змін у суспільстві. Донині людство відтворює парадоксальну ситуацію: основну масу знань виробляють ті, хто працює... на знищення людей. Адже 80% зайнятих у виробництві знань працюють у військово-промисловому комплексі. Також в усій системі існуючих знань лише мізерний відсоток можна віднести до знань власне про людину, соціальну гігієну – всього того, що стосується духовного, внутрішнього світу людини. Знання про це розробляють менше, ніж 1% вчених.

У зв'язку з цим В.І.Шинкарук (використовуючи твори відомого вченого з діаспори Олександра Кульчицького) підмітив синтетичне в суті тяжіння української людини до поєднання із західною духовністю, якою є раціонально-активна світонастанова, готовність до дії, керованої й контрольованої розумом, та “кордоцентричної” самозаглибленості особистості. Такому синтетичному тяжінню не

судилося гармонійно вивершитись у минулому через несприятливі зовнішні, переважно політичні, обставини, зумовлені периферійним розташуванням України. То, може, нинішнім поколінням українців, які входять у третє тисячоліття – вже за сприятливих політичних обставин, – належить, нарешті, втілити той ідеал єдності високо-розвинутого інтелекту та глибоко розвинутої душевності? – запитував В.І.Шинкарук.

Бо ж саме через свою душевність, наголошував Володимир Іларіонович, людина, розвинута інтелектуально, сягає висот духовності. Остання означає спосіб самовидобування особистості – завдячуючи невпинній турботі про свій внутрішній світ та світ довкола себе. Дух спонукає людину постійно “вдивлятися” у себе та у довкілля, дбати про своє удосконалення. Можна твердити, що лише інтелектуально й душевно багата особистість здатна гідно репрезентувати свій час, свій народ, національну культуру, державу. Лише вона здатна протидіяти екологічній кризі, як і іншим кризовим явищам.

Дедалі частіше В.І.Шинкарук стверджує про необхідність не лише інтелектуальної насиченості суспільної життєдіяльності, а й її духовної осначеності. Безумовно, інтелектуальна насиченість, яка здійснюється через поширення знань, – то найнадійніший обмежувач нерозумного або й абсурдного. А саме з цими реаліями досить часто доводиться стикатися у критичні періоди розвитку суспільства. Передові країни світу мають чималий досвід подолання подібних ситуацій. Відомо, що у Сполучених Штатах Америки принцип “Геть безглуздості!” було проголошено й реалізовано ще у 20-ті роки ХХ ст. Саме тоді там розпочалася радикальна всебічна раціоналізація життя: наукова організація праці, а найголовніше – ліквідація так званого театру соціальних абсурдів. (Хоча історія засвідчує, що така раціоналізація й донині стикається з серйозними труднощами).

Сучасна цивілізація – наслідок багатовікового розвитку, вдосконалення людської діяльності. Ті кризові стани, які виникають у руслі цієї цивілізації, засвідчують, що рівень досконалості способів людської діяльності недостатній. Парадокс у тому, що те, що здається взірцем досконалості, часто виявляється шкідливим або й згубним для людини (сумний приклад цього – Чорнобиль). Проте ми не знайдемо виходу з окресленої контрверзи за межами

власної діяльності: лише змінюючи форми цієї діяльності щодо освоєння природи, зокрема, згідно з принципами синергетики, можна забезпечити якісно новий рівень використання енергії й інформації, а відтак, – утвердити нове, по-справжньому дбайливе ставлення до природи.

Просвітництво, наголошував В.І.Шинкарук, всіма своїми формами та засобами повинно впливати на морально-психологічний стан народу. Жодна країна в жодну епоху не виходила з кризи винятково економічними зусиллями. Адже в основі економічної діяльності лежить певна психокультура, усвідомлення якої як чинника діяльності й окреслює антикризовий вектор духовності, вказує на орієнтири до Берега спасіння (С.Кримський).

Цікаво, що А.Сміта знають винятково як економіста, представника класичної буржуазної політичної економії. Проте його перша відома праця була не економічна, а філософська: “Теорія моральних почуттів”, яка стала гідним викликом на соціальний запит щодо пробудження суспільної енергії, суттєвого зростання соціального капіталу, пояснення зв’язку моральних досягнень з господарською діяльністю підприємця.

Вимір економіки “духом”, неодноразово підкреслював Володимир Іларіонович, зумовлений її сутністю. Вона виявляється в надскладному соціальному процесі, який реалізується через систему цінностей. Це не означає, що природні ресурси чи ядерна зброя не матимуть ваги. Але їх використання й володіння ними визначається ще й духовним фактором, зумовленим тим чи іншим типом культури. Ніхто не стане заперечувати взаємозв’язок духовного й економічного. Можна згадати німецького економіста ХІХ ст. Ф.Ліста, який вбачав перспективу об’єднання тогочасної роздрібної Німеччини через розвиток національного духу. На його думку, індустріальна економіка Німеччини була неможлива без прогресу науки, інституційних чинників людського капіталу, знань, ідей, винаходів, відкриттів тощо, які й становлять дух економічної діяльності. І вже в другій половині ХІХ ст. здивований світ опинився перед несподіваним фактом – об’єднаною, сильною, самостійною Німеччиною, що претендувала на світове лідерство.

Завжди, особливо сьогодні, модно і престижно міркувати про дух, духовність, духовне, духовну кризу тощо. Досить часто ці сентенції втрачають своє значення, оскільки за ними немає ніякого

змісту. Дух економіки є складовою загальноцивілізаційного інтелектуального розвитку. Вищість, значущість, смислова наповненість економіки зумовлена духовними пошуками смислів господарського буття. У цьому значенні дух є атрибутом економічного. Згадаймо хоча б еллінську цивілізацію: високий злет духу давніх греків, який знайшов відображення у мистецтві, філософії, архітектурі, політиці, не заперечує високих економічних здобутків, зокрема, комерційного таланту, завдяки якому відбулося окультурення Середземномор'я і Причорномор'я, було створено підвалини соціально-економічного законодавства, податкової системи. Економічна теорія виокремилася в науку тощо. Зрештою, в просторі давньогрецької культури з'являються і гроші – один з найдавніших винаходів людства. Дух і економіка, таким чином, – взаємопов'язані поняття. Більше духу, інтелектуальної напруги – більше продуктивної економіки, результативного господарювання.

Тому В.І.Шинкарук активно стверджував, як в теорії, так і в своїй діяльності, що разом з матеріально-практичним освоєнням природи надзвичайно важливе значення в людській діяльності має духовно-практична складова: мова, мистецтво, релігія та всі інші форми духовної культури. Саме таке духовно-практичне освоєння природи забезпечує “живу радість і радісну живність” цього буття (Г.Сковорода).

Ось звідки випливає розуміння шинкаруківської тези, що справжнім життям є духовне життя. Життя як задоволення тілесних, матеріальних потреб є лише засобом до цього істинного життя. “Живу не для того, щоб їсти і пити, а п'ю і їм для того, щоб жити”.

У чому полягає духовне життя і в чому його вищість за тілесне матеріальне життя? Найавторитетнішу і найпоширенішу відповідь на це питання в Стародавній Греції і Римі дали стоїки – філософи, які висунули і обстоювали думку, що людина за своєю суттю *вільна* істота, і вона *вільна* саме як духовна розумна істота. Веліннями розуму, а не чуттєвими жаданнями вона має керуватися. Головним з цих велінь розуму є добродійність, служіння добру. Нагородою за добродійність є сама добродійність. Отже, смисл людського життя, його призначення – в служінні добру, в добродійності. Ці погляди розвинув І.Кант. Згідно з його вченням, найвище призначення людини – чинити добро.

Згодом, правда, враховуючи, що в понятті “добро” переважає

іноді матеріальна складова (добро як багатство), В.І.Шинкарук обґрунтовував необхідність зміни цієї формули: служити не добру, а доброті.

На жаль, зазначав В.І.Шинкарук, у самому людському бутті вкорінено зло, й світ лежить у злі. Зло здатне накопичуватись, консолідуватись у такі темні сили, які викликають цивілізаційні катастрофи. В людині є гріхозна, егоїстична, своєкорислива іпостась. За певних умов вона бере гору й спонукає людину діяти всупереч її людському призначенню, чинити не добро, а зло, керуватись не любов'ю, а ненавистю. Зрештою, в життєдіяльності кожної людини відбувається боротьба егоїстичних і альтруїстичних мотивів. Людина вільна в обранні цих мотивів, тому вона й відповідальна за свої вчинки. Щоб бути сердечною, доброю, справедливою, чесною, вона має здолати в собі своєкорисливі, злостиві спокуси. Як проголошується в давній мудрості: "Зумій себе здолати, щоб стати собою". Бути добрим, оберненим до добра важче, ніж злим, оберненим до зла.

Ось чому в миттєвих колізіях нашого часу так важливо, як зазначав С.Кримський, замість простого протистояння добра і зла зовнішнім опонентам розв'язувати цю суперечність також і через моральне очищення самого себе.

І тут кантівську формулу категоричного імперативу: чини так, щоб в іншій людині й в усьому людстві вбачав не засіб, а мету, – слід доповнити формулою здатності усвідомлювати в собі частинки того зла, проти якого ти борешся, а в суперникові – припущення частки добра, яке ти відстоюєш (А.Гусейнов).

У цій оберненості людини до добра чи зла важливу роль відіграють умови суспільного життя, обсяг і глибина зла чи добра, що існують в суспільстві, гуманності, справедливості, правопорядку, соціальної захищеності добра чи його протилежностей. Від цього залежать суспільні пріоритети в оцінці життєдіяльності людини: від її праці і працелюбства і, отже, її здібностей і таланту – чи від влади.

Демократична, правова держава має захищати і множити добро, а не зло, максимально сприяти утвердженню в суспільстві вищих духовних цінностей людського буття, в яких і полягає його істинний смисл. Єдиний шлях до цього – це забезпечення добробуту і всебічного розвитку культури в суспільстві, заснованому на знанні.

Що ж до самого змісту поширюваного знання, його насиченості, особливо того знання, яке безпосередньо пов'язане з існуванням

людини на землі, то його зміст, за В.І.Шинкаруком, повинен насититися вірою, надією і любов'ю.

Володимир Іларіонович пов'язував ці категорії з духовністю українського народу, що народилася в надрах греко-слов'янської цивілізації України-Русі, тієї духовності, яка зробила Україну суб'єктом світової історії.

Під впливом християнського вчення, особливо в греко-слов'янському просторі, поняття любові в європейській культурі й філософії набуло смисложиттєвого значення. Ним долався раціоналізм, просвітительська абсолютизація розуму та знання й приверталася увага до більш глибоких чинників людського буття.

Любов є особливе, але не лише сердечне, почуття, одержимість яким часто-густо набуває сили пристрасті і задоволення яким дає найвищу радість. Йдеться не лише про кохання, а й про любов до Вітчизни, материнську й батьківську любов, моральні та естетичні почуття.

Любов може бути і як одержимість працею, покликання до "сродної" праці (Г.Сковорода).

На основі аналізу творчості Сковороди В.І.Шинкарук показав, що кожна людина має свою, так би мовити, "іскру божу", й потрібно лише пізнати її, відкрити в собі з тим, щоб загорітися спорідненою, улюбленою працею.

Смисложиттєвого значення набувають предмети і всіх інших наших сердечних почуттів, нашої любові. Особливістю цих предметів є те, що в них поєднуються ознаки реального та ідеального. Для патріота, тобто для того, хто любить свою Батьківщину, вона є і реальністю, рідним краєм, й ідеалом, образом Матері-Вітчизни. Для закоханого кохана – реальність, але реальність ідеальна. Він схиляється перед нею, ладен за неї і померти. Те саме стосується й наших моральних почуттів. Для того, хто має почуття обов'язку, виконання свого обов'язку (особливо, коли це потребує напруги сил, боротьби з собою) дає найвище задоволення, радість, а порушення обов'язку – розлад з собою, муки совісті, душевні болі. Звичайно, це відбувається тоді, коли є людські почуття – почуття обов'язку, справедливості, добродійності тощо.

Предметом наших сердечних почуттів, нашої любові, підкреслював В.І.Шинкарук, є смисложиттєві предмети, такі, заради яких варто жити і вмерти. Це – наші кохані, наші діти і батьки, наша

Батьківщина, країна, нація, держава, улюблена справа, наші святині, ідеали добра, істини і краси.

Духовне життя, яке є справжнім життям, згідно з концепцією В.І.Шинкарука, неможливе без задоволення тих почуттів, які входять до поняття “любов” і які можна назвати духовними почуттями. Вони надзвичайно емоційні, незрівнянно більші, ніж прості вітальні потреби – голод, спрага тощо. Нам стає страшно від самої думки втратити того, кого ми любимо. Втрата для нас – горе, наявність – радість. Емоції надають предметам духовних почуттів, навіть їхнім ідеалізованим та символізованим образам, значення предметів, від яких залежать наші радість і горе, щастя або нещастя. Та й саме щастя є не що інше, як радість буття, що сповнює нас у разі здійснення наших бажань, очікувань і надій щодо предметів нашої любові, тобто смисложиттєвих предметів, насамперед, ідеалів.

Любов, таким чином, є глибинна основа духовності і всього духовного життя людини. Це те, що гідно підносить людину над усіма марнотами сьогодення до вищих духовних поривань, які поєднують розум з її серцем.

Надзвичайно важливе значення почуттів любові полягає в їх здатності перетворювати знання, ідеї, образи певних цінностей в ідеали.

Для піднесення людських почуттів, осяяння і прозріння вічності любов має животворитися вірою. У твердженнях євангеліста, що любов вища за віру й надію, підкреслював В.І.Шинкарук, є глибокий смисл. Віра й надія є справді засобами для здійснення, реалізації любові. Щоб вірити у щось, треба, щоб це щось стало для нас смисложиттєвим предметом, об’єктом любові. Без любові також немає й реального предмета для надії, тієї надії, на якій тримається наше буття і яка “вмирає останньою”. У свою чергу, й любов є безсилою, приреченою на згасання без віри й надії.

Зазначимо, що до категорії віри В.І.Шинкарук повертався на різних етапах своєї творчості. Але він завжди підтверджував, що віра – це форма сприйняття очікуваного і жаданого майбутнього як прийдещнього, як справдження наших надій, як “обітованого” буття в любові. Майбутнє невидиме, бо його ще немає, воно ще не прийшло. У ньому криються різні можливості: щасливі і нещасливі, радісні і сумні, здійснення і нездійснення жадань, поєднання чи розлука з любов’ю. Світоглядне бачення майбутнього, навіть коли

воно спирається на наукові прогнози, не може обійтися без віри, бо вірогідні наукові знання вкрай обмежені, особливо щодо індивідуального буття. Ми віримо в нашу долю і сподіваємося на краще.

Найглибші генетичні корені віри лежать саме в оберненості (“інтенції”) людської свідомості до майбутнього. Це пояснюється тим, що людина екзистенціально відрізняє свою сутність від свого буття, її сутністю є її свобода. У вимірах часу – минулого, теперішнього й майбутнього – єдиний вимір свободи – майбутнє! Минуле ми не владні змінити і стати над ним як володарі власної долі. Навпаки, воно володарює над нами. І не лише тому, що воно – наше минуле, а й тому, що воно детермінує наше теперішнє. Щоб замінити щось у цьому теперішньому, потрібен “прорив” у майбутнє, у свою свободу, в незалежність від наявних (невідповідних нашій сутності) обставин. Тому щоразу під час екзистенціального зіставлення буття й сутності у вимірах нашого теперішнього відбувається “проекція буття в майбутнє”. І це природно, бо лише майбутнє – єдина сфера, де ще не здійснилося те, що мало здійснитися, де все ще є можливим, де можна робити вибір, бути *вільним* від минулих вимушеностей і брати на себе відповідальність за власні рішення. Адже це і є відчувати себе вільним.

Отже, практична життєдіяльність людини, підкреслював В.І.Шинкарук, потребувала вироблення здатності сприймати й переживати припущення, ймовірно істинні знання як достовірні, безсумнівні. У цьому аспекті віра є історично вироблена соціально-культурна установка на сприйняття ймовірно істинного – як вірогідного, достовірного.

Важливе значення в оберненості людської свідомості в майбутнє поряд з вірою має й надія. В.І.Шинкарук один із перших філософів, хто наповнив конструктивним змістом це поняття. Надія – це одна з форм сприйняття майбутнього, де бажане й життєво необхідне в прийдешньому бачиться й очікується як реальність, що має здійснитись. На відміну від мрії, надія сприймає майбутнє не лише як можливе і, тим більше, не як вигадку, а як певне, здатне виповнитися, що в самому собі містить сприятливість для настання. Тому ми сподіваємося.

Надія синтезує знання і віру, мрію й реальність. Вона – мрія, в реалізацію якої ми повірили (яка стала об’єктом віри).

Без надії неможливе світоглядне вживання і переживання

майбутнього, не може бути віри в буття у трансцендентному світі, в реалізацію ідеалів. Без надії немає прагнення віддати себе служінню майбутньому, реалізувати себе в цьому служінні. Без надії людський дух безсилий. Та чи взагалі він тоді можливий? – так ставив питання В.І.Шинкарук.

У своїх доказах він підтверджує святість слів євангеліста, що першою в трійці “віра, надія і любов” є саме любов. Вона робить віру і надію людськими найглибшими підвалинами духовності. Без любові віра стає фанатизмом, правда без любові – лукавством, справедливість без любові призводить до жорстокості, привітність – до лицемірства, влада – до насильства, компетентність – до непоступливості, відповідальність – до безцеремонності, честь – до зарозумілості, а розум – до хитрощів.

Важливою проблемою, яка всебічно розроблялася В.І.Шинкаруком, була проблема віри та її ролі в пізнанні, у соціальному і духовному житті. В.І.Шинкарук рішуче виступив за перегляд традиційного для атеїстичної літератури визначення віри як “сліпої віри”, яка протистоїть науковим знанням як їх антипод.

Піднімаючи тему духовного просвітництва, він зазначав, що віра є вірою, незалежно від того, релігійна вона чи позарелігійна, аби вона животворилася любов’ю, так само, як людина є людиною, незалежно від її соціального статусу, віку й статті, аби домінувало в ній людське й людськість: “Софія” та “її діти” – “Віра, Надія й Любов”, тобто розум, найглибшими підвалинами якого є духовність. Твердження, що “релігійна віра сліпа”, є неприйнятним для філософії хоч би тому, що історія філософії сповнена видатними постатями, які поставили релігійну віру на “лезо розуму”, давали їй теологічне чи філософське обґрунтування. Одні з них обстоювали примат віри над розумом, інші – розуму над вірою, треті – “подвійну істину”, але водночас були релігійними людьми.

Нині, за умов розбудови незалежної української державності, в Україні гостро постає проблема відродження духовних основ української національної культури. Дехто вважає, що розв’язання цієї проблеми забезпечується повсюдним відновленням релігійності, створенням національної церкви, духовного Собору для України. Безперечно, Церква відігравала й відіграє важливу роль у культивуванні духовності, в обстоюванні релігійних і навіть позарелігійних цінностей. Але церква, як, зрештою, і держава, є не “вершителем”,

а слугою громадянського суспільства. Принципом останнього є свобода совісті.

Тому актуальними і нині залишаються слова В.І.Шинкарука про свободу совісті та заходи щодо її забезпечення. Для підтвердження своєї думки він цитує І.О.Ільїна: "...Вірити можна лише щиро й вільно, а свобода вимагає віротерпимості: не можна примусити людину до тієї чи іншої віри, і ніхто не зобов'язаний розповідати іншим людям вголос, у що саме і як він вірить". Не можна без наруги над лодьми, наголошував вчений, виганяти їх із духовного Собору і руйнувати цей Собор, але не меншим блюзнірством є насильно заганяти людей до "Собору" чужої для них віри. Нині в Україні є віруючі різних конфесій, є й чимало тих, хто вірить у позарелігійні духовні цінності, в ідеали й образи прийдешнього, засновані на науково-прогностичному баченні подальшої долі людської цивілізації і в ній – України. Засобом формування й розвитку духовності в інтересах соборної української державності є вся культура в усіх її формах і вимірах: і мистецтво, і наука, і філософія, і релігія, і моральна та правова свідомість, і свята та обряди, і загальнолюдське в них, і національне, – все, що формує мудрість, любов, віру, надію, справді людське в людині.

ШАМАНІЗМ ЯК ІСТОРИЧНА ФОРМА ОПРЕДМЕТНЕННЯ СУСПІЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ

Простежуючи зміст соціальних і духовних пертурбацій в сучасних державних поліетнічних утвореннях та міжцивілізаційних відносинах, дослідники натикаються на цікавий парадокс: наявність в ідеологіях національних або релігійних рухів прагнення прилучитись до найсучасніших суспільних реалій сусідить з гальванізацією давноминулих світоглядних і соціальних структур. В своїх пафосних, піднесено-трагічних, а нерідко й спустошливо-екстремістських формах ці процеси є своєрідним виявом бунтівного протесту широкого спектру державних, етнічних, політичних, релігійних утворень проти відведеної їм ролі статистів у геополітичних, цивілізаційних зрушеннях сучасності.

Але чому при цьому впроваджуються в суспільну практику архаїчні духовні феномени, як, наприклад, справжній ренесанс шаманістських вірувань в центрально-азіатських, африканських та навіть і європейських суспільствах?

Насамперед, до цього підштовхують домінуючі форми глобалізаційних процесів, гору в яких беруть потужні тенденції до нівеляції культурних своєрідностей чи то окремих етносів, чи то цілих культурно-історичних спільнот. На противагу цим тенденціям суб'єкти національних традицій культивують у своїх соціумах ті культурні реалії, які вирізняють даний соціум від інших, підкреслюють його самобутність, подовжують його історію. Тому й починають відроджуватись давновибулі з ужитку духовні й соціальні продукти. В країнах Центральної та Південно-Східної Азії, Північної і Центральної Америки, в окремих регіонах Росії одним з таких продуктів, який сьогодні піддається інтенсивному відновленню, є шаманізм.

По-друге, зростання динаміки соціальних процесів, проникнення світових проблем в донедавна ізольовані суспільства й спільноти несуть з собою – як один із побічних ефектів – зростання психологічної напруженості й психічних захворювань. Це теж підживлює звернення до призабутих раніше методів лікування нервових і психічних хвороб: замовлянь, магії, шаманізму тощо. Додамо до

цього маргіналізацію цілих соціальних верств, раніше успішних і стабільних, заникання узвичаєних, зрозумілих моральних чи педагогічних норм і утвердження натомість незвичних і парадоксальних, з погляду логіки. Як і багато століть тому, це спонукає свідомість звертатись до позанаукових способів пізнання, лікування, соціальної адаптації. Не оминає цей процес і середовище людей з сучасною освітою й новітніми професіями. Шаманізм надає вельми поживний ґрунт для такої легітимації.

До поширення містичних форм осягнення світу сучасну людину підштовхує не тільки психологічний, а й когнітивно-теоретичний контекст її самовідчуття. Постмодернізм, акцентувавши варіабельність наукового й філософського бачення світу, гальванізувавши ірраціональність в його сприйнятті та перетворенні, закономірно актуалізує й спроби пошуку, віднаходження генетичних коренів цього типу світовідношення.

То ж не дивно, що європейські філософи кінця ХХ ст. не тільки активно звертаються до вивчення архаїчних форм суспільної свідомості, а й намагаються простежувати їх вплив на сучасний світогляд. Сліди такого вивчення знаходимо і в працях Володимира Шинкарука. В статті “Поняття культури. Філософські аспекти” видатний вчений намагається здійснити аналіз сучасних реалій української культури через вивчення їх історичного генезису, через розгляд форм історичної самосвідомості культури. Досліджуючи генетичні корені цієї самосвідомості, В.І.Шинкарук виділив дві її найперші історичні форми. Найархаїчнішою видозміною суспільної самосвідомості людини була, на його думку, родова самосвідомість, а формою її опредметнення в знаковому символічному вигляді був тотемізм [7, 9]. Культура в контексті тотемізму уявляється як продукт творчої діяльності богів та культурних героїв, природа яких якнайтісніше пов’язана з тотемами.

Іншою формою історичної самосвідомості культури В.І.Шинкарук вважав експліковане в текстах давньогрецьких філософів (зокрема, Платона) поняття про культуру як опредметнену людську культуротворчість, як “культурну самотворчість людини та виховне, культурно-освітнє засвоєння її досягнень з покоління в покоління”. Освоєння ж людьми культури на цьому етапі здійснюється “в системі суспільного: сімейного, громадського та державного виховання й освіти” [7, 12], тобто через систему соціальних інститутів.

Ця позиція вибудована на здобутих істориками, археологами надійних свідченнях з життя й культурного генезису первісних соціумів, тому вона й сьогодні має продуктивний характер. З іншого боку, сьогодні ми маємо в своєму розпорядженні результати новітнього дослідження етнографами, релігієзнавцями світогляду первісних суспільств протягом ХХ століття – особливо результати польових досліджень племен Східного Сибіру, Полінезії, Центральної Азії, Північної Америки. Результати цих досліджень дають можливість зробити висновок, що способи опредметнення культури на ранніх етапах соціоантропогенезу названими вище формами не обмежуються. Можна з впевненістю стверджувати, що ще одним архаїчним різновидом історичного становлення культури, а заодно і її історичної самосвідомості, виступає *шаманізм*.

Що ж являє собою шаманізм з погляду його культуротворчої функції? Як робоче визначення будемо вважати, що шаманізм – це сукупність світоглядних уявлень, міфологічних знань, обрядових дій, вироблених в процесі шаманських практик.

Видатний дослідник архаїчних культур, релігієзнавець Мірча Еліаде в своїй розвідці “Шаманізм: архаїчні техніки екстазу” позиціонує феномен шаманізму як одну із найархаїчніших форм екстазу і поміщає його в контекст магічних, містичних форм духовної діяльності людини [2, 12], особливо виділяючи фактор екстатичного характеру діяльності шамана. А пізніше М.Еліаде висловлюється ще категоричніше: “Шаманізм не є власне релігією; це сукупність екстатичних і терапевтичних методик, мета яких – вступити в контакт з паралельним, але невидимим світом духів і забезпечити себе їх підтримкою для управління справами людей” [3, 318].

Але в тому й суть, що шаманізм – це не просто сукупність практик. Навіть наведена думка М.Еліаде та Куліано настановлює на висновок, що шаманізм вибудовується на базі *вже існуючої потреби* людини вступити в контакт з іншими світами й вищими істотами; він викликаний до життя *вже існуючим досвідом* досягнення цього контакту. Відтак, зводити шаманізм до сукупності екстатичних технік було б неправильно. Вступати в контакт з духами, не маючи уявлення про світ і походження цих духів, про їх функції, не відаючи, добрі вони чи злі і наскільки вони могутні щодо інших духів чи земних реалій, не будучи в курсі щодо вразливих місць духовних істот, просто неможливо. Відтак, з необхідністю виникають і

актуалізуються елементи міфології та ритуалів, що повинні входити в шаманізм не тільки як передумова, а і як його іманентна складова та його витвір. Шаманські тексти-розповіді – це складний продукт накопичених етносом і перероблених, переосмислених шаманом знань, норм, настановлень і реакцій, помножених на медіативні якості й артистичні здібності шамана. Шаманізм у своїх різноманітних виявах (шаманізм присутній практично в усіх відомих нам архаїчних культурах) синтезує в собі різні космогонічні уявлення, відмінні між собою вищі духовні істоти з несхожими функціями, ролями й ієрархіями і в такий спосіб вбирає в себе вже існуючі міфологічні уявлення (шаман продукує свої розповіді у контексті наявних міфопоетичних традицій, його “духи-помічники” мали свої “біографії”, які брались з наявних в духовній спадщині оточуючої його спільноти міфів; шаман, звертаючись до духа чи бога, переповідав міф про нього). Відтак, шаман постає спадкоємцем міфологічних форм духовно-практичної діяльності людини. Дослідниця сибірських різновидів шаманізму О.Новик зауважує, що камлання шамана не можна виривати з тіла родових та промислових обрядів, незважаючи на ту обставину, що одні здійснюються шаманом (в тих спільнотах, в соціальній структурі яких є соціальна група шаманів), а інші – рядовими членами колективу [5, 109]. Як свідчать дослідники бурятського, алтайського шаманізму, шамани переосмислювали в своїх міфах, згідно з традиціями і завданнями шаманських практик, також і давнє, первісне мистецтво [4]. Отже, шаманізм – це надбання загальної культури, виробленої людством, і реалізує себе він також через цілий клас культурних явищ (танець, музична родова культура, родові обрядові дії). Тож дуже сумнівним здається твердження, ніби шаманізм в своїй глибинній суті “заснований на вірі в спілкування шамана, який перебуває в стані ритуального екстазу (камлання), з духами” [6, 278], адже в цьому визначенні в шаманізмі абсолютизується його психічна складова, а натомість з нього елімінується культурно-історичний зміст. Шаманізм неприпустимо ототожнювати із зовнішніми виявами акту камлання, як неприпустимо, скажімо, ототожнювати християнську релігію з обрядами, які виконує християнський священнослужитель.

Але для нас значно важливіше інше. Діяльність шамана не обмежувалась функцією відтворення вже існуючих продуктів духовного розвитку. Ще більшою мірою шамани продукували

принципово нові світоглядні уявлення: творили нові міфи про походження світу, першолюдини, флори і фауни, перших шаманів, міфи про походження хвороб і т. ін. Так творилась шаманістська міфологія, яка принципово відрізнялась від попередніх тотемістських міфів, адже головною особою тут виступає вже не бог, не дух, а жива (хоч і переображена) людина-шаман, яка діє не за велінням вищої духовної сили, а часто всупереч їй, відвойовуючи в неї душу хворого. Шаман сміливо йде на бій з духами, відстоюючи інтереси роду чи племені. До того ж шаман в свідомості його сучасників постає як істота, яка народжена двічі – один раз природним чином, вдруге – будучи породженим духами [1, 55], а отже, – як втілений симбіоз тілесного й духовного начал, де духовне має безперечний пріоритет перед тілесним, бо головне в діяннях шамана – прориви в сферу трансцендентного – здійснюються його душею.

Таким чином, людина в шаманізмі онтологічно постає вперше в історії суспільної самосвідомості не іграшкою, не піщинкою в руках всевладних небесних сил, а істотою, наділеною власною волею, власною могуттю й активністю. Шаманізм першим в історії духовності рішуче утверджує самостійно-дієву роль людини в світо-і культуротворчих процесах. Якщо в тотемістському світогляді людина усвідомлює себе нащадком міфічного родового предка, а навколишній світ і культуру – як продукт діяльності того ж таки предка (котрий створив цей світ і цю культуру яко простір і життєвий матеріал для свого роду), то в світогляді шаманізму суть проблеми полягає в іншому. Фізичний і культурний світ (або точніше – частину цих світів) створили боги й духи частково в процесі своєї самостійної діяльності, а частково (і це особливо прикметно!) – у співдії з першими шаманами. А це вже означає, що в шаманізмі культура усвідомлюється не просто як слід діяльності надлюдських істот, а і як процес співдії, безпосередньої взаємодії людини з вищими силами. При цьому – особливо наголосимо – дії людини в міфології шаманізму часто мали активний, спонукальний характер навіть щодо вищих духовних сил. Значення цієї обставини для історичного становлення культури, для становлення особистості, людської самосвідомості переоцінити важко. Крім того, хоч базовою соціальною структурою в шаманізмі теж виступає рід або пле'мя, все ж шаманізм вже обертає на дійсність перші важливі зусилля людини на шляху усвідомлення себе як істоти надродової.

Значення шаманізму як окремої історичної форми суспільної самосвідомості неможливо зрозуміти також поза врахуванням його впливу на подальший розвиток духовної культури людства. Розповіді шамана про свої “подорожі” ставали надбанням його слухачів, членів роду та племені, потім поширювались в середовищі інших спільнот і згодом перетворювались на священні тексти. Відламки таких текстів продовжували існувати і після зникнення самого шаманізму як в соціальній структурі, так і в духовній культурі тих соціумів, в яких вони раніше функціювали. Потужні впливи й елементи шаманізму збереглись в народних казках багатьох народів, трансформувались в тексти замовлянь, зашіптувань, заклять, обрядових пісень. Зокрема, багато українських замовлянь, обрядових (в тому числі й весільних) пісень та народних казок, записаних в різних регіонах України, зберегли в собі не тільки шаманські міфи, а й рідкісні деталі “подорожі” шамана, обряду камлання, посвячення в шамани та ін. Тому важко уявити фольклор нашого народу і породжені ним норми традиційної моралі, метафізичні уявлення, екзистенціальні переживання власної смертності чи смислу людського існування поза впливами шаманізму.

В світогляді шаманізму вперше в історії продукується досвід охоплення світу природи й культури як самоданості, в ньому здійснюється спроба пояснити зв'язок людини зі світом не з точки зору діяння вищих духовних сил, а з точки зору самої людини – її дій, її інтересів та ідеалів. Це знайшло свій подальший розвиток в етіологічних казках, які є в усіх народів світу. Шаманізм виступає також як історична форма опредметнення в системі символів, у знаковій формі (крім міфів, сюди належить і образна символіка у вигляді малюнків та орнаменту на одязі шамана, на культових предметах, в танцях шамана, мелодиці пісенного супроводу його дій) нових форм чуттєвості, які також становлять невідкличний елемент суспільної самосвідомості.

Але найважливіше тут те, що в шаманізмі опредметнюється історично перша інтуїтивно-індивідуальна форма прориву людини до трансцендентного.

Крім того, космологічні та космогонічні погляди шаманізму, міфи, створені самими шаманами і домислені слухачами та переповідниками, як відзначали дослідники, послужили підвалинами для народження нових релігій. Виникнення ж нової релігії майже

завжди несе в собі трансформацію свідомості і зміни в історичній пам'яті як елемент цієї трансформації.

Шаманізм, отже, творив новий тип світогляду, стверджуючи цим себе як нову форму духовно-практичної діяльності людини. Тому вже за самою своєю природою шаманізм постає як нове за змістом опредметнення тих духовних продуктів, за допомогою яких люди архаїчних цивілізацій осмислювали природу світу і природу самих себе. Будучи ж суб'єктом цього опредметнення, шаманізм виступає як самостійна історична форма суспільної самосвідомості.

Література

1. *Басилов В.Н.* Избранники духов. – М., 1984.
2. *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. – К., 1998.
3. *Элиаде М., Кулиано И.* Словарь религий, обрядов и верований. – Спб, 1997.
4. *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистские и дошаманистские термины. – М., 1978.
5. *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (опыт сопоставления структур). – М., 1984.
6. Шаманство // БСЭ. – М., – Т. 29.
7. *Шинкарук В.І.* Поняття культури. Філософські аспекти//Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1996.

ЛЮДСЬКА ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ У СМИСЛОВОМУ ПОЛІ ХРИСТІЯНСТВА ТА ІСЛАМУ

Інтенсивні культурні контакти, поглиблені процесами глобалізації, все більше привертають увагу до особливостей буття людини в смисловому полі тієї чи іншої культури. Недостатня обізнаність з цими особливостями породжує різні колізії, пов'язані з нерозумінням визначальних етнокультурних цінностей того чи іншого народу. Добре відомий факт, з якого С.Хантінгтон зробив висновок про неминучість конфлікту цивілізацій. Стає все більш очевидним, що компаративний аналіз культур та механізмів їх взаємодії залишається значною лакуною нашої культурології.

Особливу увагу зараз привертає арабо-мусульманський світ з яким пов'язують найнапруженіші конфлікти сучасності. Чи знаємо ми особливості цього світу? Якою є людина, що здійснюється буттям у цьому світі?

Як зазначав М.Гайдегер, бути людиною – означає бути у світі, бути укоріненим в природні, суспільні та культурні процеси. Тому для з'ясування, що є людина та її буття в смисловому полі православ'я, розглянемо хоча б в загальних рисах особливості християнського бачення світу та місця людини в ньому.

Для християнства альфою і омегою пояснення світу і всього суцього в ньому є ідея Бога-творця. Єдиний Бог в трьох іпостасях, творець усього суцього, включаючи і людину – єдиного творіння, наділеного духом і тілом. Творення як акт вільного волевиявлення Творця позбавлене будь-якої необхідності. Проте лише воно здійснилося у світі, утвердилось як діяльнісне провидіння, що стало стрижнем єдності світу як упорядкованого цілого.

Інтегруючим принципом світу є ієрархія атрибутів творення, ієрархія досконалостей його складових – від найпростіших, що ледь піднялися над небуттям, до суто духовних створінь. Ієрархічний спосіб упорядкування божественної світобудови визначив особливе становище людини в ній. Як творіння, наділене духом і тілом, вона єднала в собі два начала – духовне і матеріальне, божественне і земне. Водночас цей принцип став “взірцем” облаштування як людського суспільства в цілому, так і буття окремого індивіда,

зокрема, зумовивши особливості його буття у світі.

Основне відношення, що пронизує світобудову, це ставлення людини до Бога, а оскільки Бог і людина в християнстві постають як особистісні істоти, то вся християнська світобудова сповнюється: гріхом і розкаянням, любов'ю і ненавистю, надією і розчаруванням, виною і спокутою вини, тобто емоційними, моральними відносинами. Наріжним у всій цій системі відносин людини і Бога стали відносини гріха. Людина грішна перед Богом, оскільки свою тварну волю протиставила волі Творця, що проявилось в прагненні розрізняти добро і зло. Як вершина і мета творення, людина – це елемент світобудови, якому все повинно було служити, проте гріхопадіння кардинально змінило ситуацію. Безтурботність життя була втрачена. Світ сповнився ворожістю, насильством, жорстокістю, смертю, спокусами та гріхом. Гріх набув космологічного, метафізичного значення, і потрібна була спокутна жертва Сина Божого, яка хоча б частково здолала вселенську гріховність, проте підвалини людського буття незворотно сповнилися гріховністю. Життя для людини стало тяжким випробуванням. З райського перебування воно стало проблемою здійснення людини власне людського буття. В цій ситуації єдиною надією для неї став “світ небесний”. Ця надія породжена самою природою людини, яка є не просто одним з божественних створінь, а Його чадом, що несе в собі образ і подобу Божу.

Будучи тварною за своєю природою, людина, протиставивши свою волю волі Творця, виявила, на перший погляд, свою нікчемність. Це – “нікчемність”, через яку, проявилася вся велич людини, відкрилась можливість реалізувати в собі образ і подобу Божу. Відтак, людина постає водночас і найнікчемнішою і найвеличнішою з усіх створінь Божих. Як зазначає архімандрит Іоанн Крест'янкін: “Ми не пішаки в житті, а спів-творці Бога” [2, 68] Подібно до того, як Син Божий втілювався і став людиною, так і перед людиною в її головній надії відкривається можливість реалізувати в собі образ і подобу Божу – стати Богом, “обожнитися”. На цей момент у здійсненні людини буття вказували отці Церкви Григорій Богослов, Григорій Нисський та ін. Проникаючи в глибини людської особистості, ми відкриваємо в собі наявність іншого буття, яке не вписується в наявні відносини повсякденного добування хліба насущного, буття, в якому “вертикалізм” благочестивих помислів про “світ горній” стає визначальним. Іншими словами, прагнучи досягнути

свою природу, людина відкриває в собі факт божественного буття. Водночас, осягнення людини неможливе без прагнень осягнути трансцендентність божественного буття. Будь-яка істина, що відкривається людині про Бога, є водночас і певною істиною про людину. Повноту своєї Божественності Христос отримав від Бога-Отця, а повноту своєї людської природи – від Богородиці. Як зазначав апостол Павло: “В Ньому тілесно живе вся повнота Божества” (Кол. 2: 9). Залишаючись Богом, Христос водночас став і досконалою людиною.

Роздуми про Бога неминуче зумовлюють і роздуми про людину. Ця традиція розуміння суті Христа, що йде від святих отців, дає нам ключ до християнського розуміння сутності людської особистості. Визнання в Христі двох особистостей (Божественної і людської) підводить до необхідності розрізняти і в людині особистість (іпостась), що єднає усіх людей в їх образі та подобі Божій, та індивідуальність конкретної людини. На це вказував М.О.Лосський: “В людських істотах ми повинні розрізняти *особистість, або іпостась, і природу, або індивідуальну субстанцію*...з іншого боку, щоб відрізнити іпостась людини від складу її природи – тіла, душі та Духа (якщо приймати цю трьохчленність), ми не знайдемо жодної визначальної властивості, нічого їй притаманного, що було б чужим природі та належало б винятково особистості як такої” [1,111]. Отже, особистість та індивідуальність в людині існують нероздільно. Саме тому в православній традиції так наголошується на неприпустимість порушення цієї єдності, оскільки в цьому вбачається джерело усіх гріхів, які людина здійснює проти Бога та своїх ближніх. Особистість не здійснюється буттям за рахунок протиставлення себе всьому, що не є “Я”. Тут все навпаки. В ній завжди присутня інтенція до “іншого” і саме тоді, коли людина відмовляється володіти чимось лише для себе, в ній найбільшою мірою проявляється особистісне. Коли ж людина прагне до виявлення своєї відособленості, протиставляє себе іншим та привласнює ради самої себе, вона втрачає свою особистість, втрачає себе як подобу Божу. Відтак, перед нами не достеменна особистість, а лише частина загальнолюдської природи, тобто індивідуальність. Достеменна особистість в смисловому полі православ'я – це людина, що не обмежує себе своєю індивідуальною природою, тобто не є лише часткою цілого, вона має в собі це ціле, іпостассю якого вона є. Людина – це макрокосм в мікрокосмі, велике в малому.

Кожна людина – це неповторний, незамінний, безмежно значущий елемент спільної для всього людського роду природи, це єдиний і унікальний вираз світу в цілому.

Ще один аспект, важливий для православної традиції розуміння особистості. Це – її прагнення до долання своєї обмеженості, прагнення вийти за межі своєї даності. І справа не в саморефлексії. Це постійне прагнення за “межу” необхідне для свого внутрішнього розвитку, це прагнення реалізувати в собі подобу Божу і саме воно наповнює людське існування смыслом, відкриває можливість пізнання Бога, робить людину Його співтворцем.

Те, що людина створена за образом і подобою Божою, робить, усіх людей рівними перед Богом – рівними за своєю природою. Послдані тайною спокути, вони є співпричетними Богу і як такі, через благодать, призначені для надприродної мети.

Такими є деякі особливості здійснення людини в смисловому полі православ'я. Щодо ісламу, то тут, незважаючи на певну схожість, ситуація дещо відмінна.

В ісламі немає ідеї творення людини за образом і подобою Божою. Бог творить людину, говориться в Корані, і дає їй образ, який побажав. “Він створив небеса і землю істинною, дав вам образ і прекрасно влаштував ваші образи”, зазначається в 64 сурі (Коран 64: 3). А в 82 сурі “...створив тебе, вирівняв і розмірив, в такому вигляді, як побажав, тебе влаштував!” (Коран 82: 7–8). Більше образ (вид), даний Богом людині, в Корані не деталізується. Таким чином, напрошується думка, що онтологічному статусу людини в ісламі не надається серйозного значення. Не має значення, який образ (вид) даний людині Богом, важливою є її здатність до морального удосконалення, а наріжною умовою цього є послух та покірність Богу.

Згідно з вченням ісламу, людина як істота безмежно віддалена від Творця, слаба і непостійна, а тому за межами покірності Богу вона ніщо. Ось як характеризується в Корані людина: “...Людина створена хиткою, коли торкнеться її зло – журиться, а коли торкнеться її добро – стає недоступною...” (Коран 70:19–21), “ворожий” Коран (37: 77), “Воістину, людина невдячна” (Коран 17: 69), “І коли Ми виявили милість до людини, вона відвертається і йде геть; а коли торкнеться її зло, вона впадає у відчай” (Коран 17: 85). І такі оцінки проходять через весь священний текст. В смисловому полі ісламу, на відміну від православ'я, людина позбавлена самісного

підґрунтя здійснення буттям, навіть відносна онтологічна самодостатність їй недосяжна, вона постійно залежить від Бога, завдяки акту перманентного творення.

Така визначеність людини в смисловому полі ісламу зумовлена тим онтологічним принципом, що Бог – творець будь-якої речі і поручитель над будь-якою річчю (Коран 6: 102) “творить, що бажає, і обирає і не має у них вибору” (Коран 28: 68). У своїй дійсності Він постійно підтримує світ і вільно їм розпоряджається, тобто перебуває в стані перманентного творення, а отже, в кожную наступну мить людина, як і будь-яка істота чи річ, не залишається незмінною. Між дією та її наслідками Бог встановлює лише зв'язок звички, і в його волі в будь-який момент порушити його. Ніщо не може діяти всупереч цьому. Така онтологічна настанова позбавляє все суще онтологічного статусу самодостатності, на відміну від християнства де людина може і протиставила свою тварну волю волі творця.

З суті цього принципу випливає і розуміння відсутності в ісламі поняття первородного гріха. У своїй дійсності людина тут не стільки гріховна, скільки непостійна та духовно слаба, а тому має більшу потребу не у спокуті, а в наставництві, без якого неминуче починає духовні і життєві блукання. Якщо гріх Адама в смисловому полі християнства мав спадковий характер, то з точки зору ісламу, він не мав наслідків для людства, оскільки був лише актом особистого непослуху, тому, хоч і був першим, проте не став первородним. Ось який вигляд має ця біблійна історія з книги Буття в коранічному викладі: “Ми раніше вже уклали заповіт з Адамом, але він забув, і не знайшли Ми в ньому стійкості. І ось Ми сказали ангелам: “Поклоніться Адаму!” – і поклонилися вони, крім Ібліса; той відмовився, і Ми сказали: “О Адам! Адже це – ворог твій і твоєї дружини. Хай же він не зведе вас з Раю, та не станеш ти нещасним! Адже тобі можна не голодувати там, і не бути нагим, і не відчувати спраги там, і не страждати від спеки”. І нашепотів йому сатана, він сказав: “О Адам, чи не вказати тобі на древо вічності і влади безнастанної?” І вони обидва поїли від нього, і відкрилася перед ними їхня скверна, і стали вони зшивати для себе райське листя, і ослуховався Адам Господа свого і збився з пуття. Потім обрав його Господь і пробачив його і повів прямим шляхом (Коран 20: 114–120). Отже, гріх Адама постає як особистісне явище, яке врешті Бог пробачає йому. В принципі правовірному

мусульманину не так вже й важко здобути прощення, єдине, на що воно не поширюється, так це відступництво від віри в єдиного Бога. Мабуть, не буде перебільшенням сказати, що справжній гріх і мусульманин – речі несумісні. Отже, в смислового полі ісламу гріх не лежить в підвалинах людського буття, а має маральну природу, а відтак, і проблема спасіння вирішується по-іншому.

За своєю природою (такою вона приходить у світ) людина добра та віруюча, проте духовно і морально слабка. Власних моральних сил їй не вистачає, щоб бути праведною. Єдиний шлях – прийняти божественні настанови. Саме тому Бог, у своєму милосерді, посилав людям своїх посланців – від першого Адама і до останнього Мухамеда, через яких дарував людям свої настанови. Прийняття цих настанов є достатньою підставою для відновлення праведності та здобуття шансу на спасіння.

Для православ'я спасіння – це проблема, яку людина сама вирішити нездатна, тому потрібна була жертва самого Бога (в іпостасі Сина), щоб відкрити людині можливість спасіння. В цьому проявилась любов Бога до свого творіння. “Бог є любов, і той, хто перебуває в любові, перебуває в Богові, і Бог в ньому” [I Ів: 4,16].

Що ж до ісламу, то проблема любові постає по-іншому. Тут йдеться переважно про любов Бога до віруючих: “Якщо ви любите Аллаха, то слідуєте за мною, любитиме вас тоді Аллах і пробачить вам ваші гріхи” (Коран 3: 29), і лише двічі про взаємну любов Бога та людини: “Аллах приведе людей, яких він любить і які люблять Його...” (Коран 5: 59). Проте проблема любові Бога до людини і людини до Бога в ісламі розглядається досить поверхово, що свідчить про її неважливість для спасіння і взагалі здійснення людини буттям.

Все це може видатися приниженням людини та її гідності. Проте смислове поле ісламу задає децю інше бачення людиною своєї онтологічної несамодостатності. Усвідомлюючи свою природну слабкість, вона повинна, насамперед, визнати цей наріжний факт свого існування, а, визнавши, довіритись Богу. Як наслідок, людина стає об'єктом Його безмежного милосердя. Відтак, вона набуває свого онтологічного статусу – намісника Бога на землі.

Отже, розуміння людини в християнстві та ісламі суттєво відрізняється. Насамперед, це проявляється в тому, що у смислового полі християнства людина – це образ і подоба божа, тим часом як

в ісламі – одне зі створінь Бога, яке нічого спільного з ним не має. Воно не наділене свободою волі і в усьому покірне Творцеві. Людина в християнстві гріховна за своєю природою, тим часом як в ісламі гріховність проявляється як особистісний вчинок, здійснений всупереч приписам Корану. Метою здійснення людини буттям в ісламі є слідування моральним приписам Корану як безпосередньому одкровенню Бога.

Література

1. Лосский Н.О. По образу и подобию. – М., 1995.
2. Письма архимандрита Иоанна (Крестьянкина). Вып.2. – Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2002.

КОГНІТИВНО-НОРМАТИВНІ СКЛАДОВІ ЕКСПЕРТНОГО ЗНАННЯ

За часів життя і діяльності Володимира Іларіоновича Шинкарука в суспільному і науковому дискурсі не були поширені поняття “експерт” та “експертиза”. Втім, це не означає, що не існувало експертної діяльності та експертного – як фахового і компетентного – знання. Сам В.І.Шинкарук, як і його колеги з Інституту філософії, часто-густо виступали в ролі експертів з суспільних, наукових, освітньо-виховних та ін. проблем, даючи фахові висновки для прийняття державних рішень. Звичайно, в основі цієї експертної діяльності лежали властиві для свого часу цінності та норми. Не існувало й експертизи як незалежного виду суспільної діяльності. Багато що залежало від особистісного сумління та тлумачення екзистенціального і культурного світу, в якому жили експерти. З цього погляду, взірці експертного знання, що спиралось на фаховість, компетентність, особисте переживання за долю філософії і причетних до неї людей, містяться у філософських текстах та світоглядних узагальненнях В.І.Шинкарука.

Існує вислів: “Експерт – людина, що знає багато про мале”. Експертне знання – це фахове і спеціалізоване знання, знання, що може дати лише фахівець. Як правило, з такою думкою асоціюється й те, що експертне знання – це знання, яке здобує в результаті експертної діяльності, проведення експертизи, до якої залучається фахівець з певної проблеми, що *володіє знанням*, отже, і способом його застосування, для розв’язання тих чи тих питань економічного, політичного, правового, технічного, екологічного, психологічного та іншого характеру – соціального і культурного в цілому. Відтак, й експертне знання має поставати в нормативному аспекті як таке, що відповідає загальним – і нині визнаним всім експертним співтовариством – вимогам проведення експертизи, тобто як незалежне, об’єктивне, фахове, аргументоване, компетентне, конструктивне, відповідальне тощо.

Вже з переліку цих вимог видно, що вони не лише доповнюють, а й “перекривають” одна одну, чим розмивають власні змістовні межі. А тому у вигляді практичних норм застосування можуть

вносити певну плутанину як в процес проведення експертизи, так і в критерії експертних висновків, що постають як певні тексти, що несуть специфічне знання – інформацію. Великою мірою це трапляється внаслідок того, що в експертній діяльності відбувається своєрідне взаємонакладання, з одного боку, знань, які використовує фахівець для отримання експертного висновку, власне – *оцінки* того чи іншого процесу, становища чи події, а з іншого, – знань як результату такої експертної оцінки. Іншими словами, експертне знання в кожному конкретному випадку виступає у вигляді конфігурації: *фахові знання експерта + знання, що є наслідком експертної оцінки*. Крім цього, треба враховувати також такі фактори, що експертне знання завжди є певним формативним експертних оцінок декількох фахівців різних профілів, чим посилюється (немов би подвоюється) комплексний і міждисциплінарний характер експертних висновків і фахівців одного профілю, чим зумовлюється його дискусійний характер. А беручи до уваги обидва ці фактори, можна говорити, що експертне знання, будучи вже за своїми змістовними витоками, практично і технологічно орієнтованим, тобто спрямованим на вироблення певної технології прийняття рішень, й за формою постає як практико-технологічне, тобто має за основу практичне рішення, відтак, спирається на деякий аргументативний дискурс, що керується певними домовленостями, конвенціями і консенсусом, а отже, виводиться в поле публічного дискурсу і громадського обговорення.

Щодо першої складової експертного знання, а саме знання експерта, то, якщо це наукове знання, воно в цілому керується виведеними свого часу ще Р.Мертном чотирма ціннісними імперативами або інституалізованими нормами: *універсалізм, колективізм, безкорисливість і організований скептицизм*. Пізніше до них були приєднані ще два імперативи – *раціоналізм і емоційна нейтральність*. Імператив універсалізму стверджує позаособистісний, об'єктивний характер наукового знання. Норма колективізму означає, що результати наукового дослідження є власністю всього наукового співтовариства і суспільства в цілому, а не окремого вченого або ж наукових колективів. Імператив безкорисловості означає, що головною метою діяльності вчених має бути служіння істині, а не особисті інтереси. Організований скептицизм вміняє в професійний обов'язок вченого критичне ставлення до поглядів – як своїх, так і колег. Ціннісний

зміст норми раціоналізму налаштовує на прагнення аргументованого і доведеного знання, а емоційної нейтральності – накладає заборону у розв'язанні проблеми апелювати до особистих симпатій і антипатій, емоційних переживань. В цілому цими нормами визначається етос наукової діяльності – розуміння науки з погляду *належного* характеру взаємовідносин між вченими.

Втім, реальна поведінка вчених, як свідчить практика, достатньо амбівалентна щодо норм наукового етосу. Мова не про ганебні заідеологізовані дискусії, що відбувались в радянські часи, з педагогіки, біології, кібернетики, мовознавства. Й не про поведінку дослідників у повсякденній науковій практиці, коли порушуються елементарні моральні вимоги взаємин вчених як особистостей в наукових колективах, що, на жаль, має місце і призводить до аберації вищеокреслених імперативів. Йдеться про структурні особливості і реальну динаміку сучасної наукової діяльності, коли суб'єкти наукового пошуку вступають у конфлікт із певними культурними цінностями та соціальними нормами. Завжди існувала відмінність між науковим знанням і тією людською та культурною формою, в якій науковець володіє змістом цього знання та своїми пізнавальними силами і їхніми витокami. Тому універсальні та об'єктивні норми, які ведуть до об'єктивного знання, завжди поставали як актуалізація свідомого життя науковців та їхнього ставлення до знання. Нині ж, в епоху глобалізації, комерціалізації і підпорядкування науки бізнесу, це призводить до різкого протиставлення виявлених Р.Мертоном норм наукового етосу, так званих корпоративних норм наукової діяльності, що орієнтують поведінку вчених вже не на *належне*, а на *суцє*. Так нормі колективізму протиставляється *егоїзм*, універсалізму – *партікуляризм*, безкорисловості – *зацікавленість*, організованому скептицизмові – *організований догматизм*. І це не епатаж, а наслідок реальних змін в інституційних структурах наукових досліджень.

У традиційній академічній науці власником знання, як правило, виступав *вчений як індивід*. Цьому відповідала норма його *особистої відповідальності*. Але сьогодні, наприклад, в біотехнологічних фірмах складається *корпоративна власність* на здобуте знання. Простір особистої відповідальності різко звужується. Проте, водночас, утверджується норма колективної (корпоративної) відповідальності і підзвітності суспільству. З етичної точки зору, виникає

новий тип морального суб'єкта ("вчений-бізнесмен"), який опиняється немовби на роздоріжжі двох етосів – етосу вченого і етосу бізнесмена. В англomовній літературі протилежна спрямованість практик цих двох етосів знаходить термінологічну фіксацію як відношення особистої відповідальності (personal responsibility) і корпоративної підзвітності суспільству (corporate accountability).

Ця трансформація норм позначається і на експертній діяльності і на знанні як результаті цієї діяльності. Тому нині такого великого значення набуває норма незалежності експертизи, з одного боку, і публічність обговорення експертних резюме і рекомендацій, – з іншого. Але означена трансформація, так би мовити, "діє" і всередині здобування та функціонування експертного знання, особливо на другому рівні його "організації", а саме на рівні експертного знання як результату оцінки суб'єктом експертизи тих чи інших процесів і явищ. Феномен володіння знанням, на основі чого експерт, власне, залучається до певної експертизи і на основі чого він здатний давати оцінку і формувати експертний висновок, тут постає у подвійній іпостасі": *бути компетентним*, бути фахівцем і *бути власником* цього знання. У такий спосіб у реальній експертній практиці часто-густо перед суб'єктом експертизи постає дилема, яку можна висловити словами Пушкіна: "Не продается вдохновенье, но можно рукопись продать". Однак тут водночас виникає і "третій бік" проблеми, і як будь-який "третій бік" він стає видимим лише у певній перспективі, а тому часто постає як "позірний", тобто такий, що ми покладаємо у думці, про який ми гадаємо, а отже, і "віртуальний", такий, що покладається нашою уявою і який існує в уяві. Великою мірою актуалізація і позиціонування його залежить від вольового зусилля, зусилля надати йому характер реального буття – інтелектуального і морального, відтак, від зусилля *бути* експертом, а не імітатором, що не діагностує, а симулює хвороби, ризики і небезпеки і з особистою (чи корпоративною) вигодою продає їх на ринку інформації. Йдеться, звичайно, про особистісну ідентичність і збереження власної аутентичності експерта на екзистенціальному рівні, честь і гідність – на моральному, чесність і справедливість – у буденно-практичному спілкуванні.

З цими моральнісними і екзистенціальними імперативами можливості здійснення (виконання) експертної діяльності переплетені й когнітивні норми, які легітимують експертне знання як

власне експертне. Ці когнітивні норми розкриваються, якщо розглядати експертизу як певну соціальну технологію. Вже за своєю практично-технологічною спрямованістю експертиза – це певна техніка і технологія здобування *діагностичного* знання.

Діагностична спрямованість експертної діяльності передбачає реалізацію певного алгоритму дій. *Sui generis* діагностика (*diagnosis*) – це своєрідна “еквівокація” (двоокличність), або “полемос”, знань, в якому одне знання висвітлюється іншим, на тлі і за допомогою іншого. Або ж одне знання висвітлює інше, висвітлюючись при цьому саме, відтак виявляючи свою “тінь” поза собою, тобто свої межі у світлі іншого знання. Чи-то: виявляючи інше знання, воно виявляє й саме себе в своєму вічному буттєвому запитуванні “Що це є?”. Не випадково, сам дискурс і термін діагнозу утвердився спершу в медицині і пов’язаний саме з відчуттям неповноти, обмеженості знань на тлі інших знань. Онтологічним підґрунтям такого дискурсу постало розуміння хвороби як певної ушкодженості і неповноти буття, що інспірувало й обережність з оперуванням знаннями, спрямованими на лікування, бо ж чи можна знати напевне, що таке повне і досконале буття? Звідси й відоме Гіппократове: “Не зашкодь”.

Необхідність експертизи виникає тоді, коли в “природному” (такому, що сприймається як природне) зв’язку причин і наслідків (“природному протіканні процесів”) утворюються розриви, які не можна вже пояснити з точки зору цих причин і наслідків. Виникає потреба в діагнозі – встановленні інших причин спостережних наслідків. Відтак, виникає потреба в якомусь іншому “масштабі” мислення, іншій перспективі бачення, якомусь іншому знанні, яке може запропонувати лише фахівець, а не той, хто знає систему, що працює, в якій, втім, стався злам. Тут виявляється щось інше, “неорганічне” цій системі, “штучне”. І поява цього “штучного” утворює ситуацію, в якій її спільник вже не може, так би мовити, відрізнити “істину” від “похибки”, бо в цих термінах описуються речі, для яких є вже відомі (в наявних причинно-наслідкових зв’язках) підстави. Так, заборона хімічного препарату ДДТ не описується в термінах “істинне” і “хибне”. Він був заборонений не тому, що був створений на основі хибних уявлень про його природу, а тому, що виявив свою шкідливість для організму тварин і людини. І саме тому не потрібно було ставити питання, чи є він

адекватним/неадекватним нашим уявленням про природну його будову. Проблема тут полягала в іншому: відповідають чи не відповідають природничо-наукові знання про нього нашому проекту? Не розуміючи цієї обставини, не можна шукати й в інших випадках пояснення лише в “природному плині процесів”, оминаючи “неорганічні” “штучні” новоутворення та їх причини, а тому й неправильно діагностувати (оцінювати) ситуацію.

В сучасному, логічно-операційному значенні, діагностика – це, передусім, процедури оцінки (ідентифікації, атрибуції, кваліфікації та ін.) вихідної методологічної, когнітивно-нормативної моделі проведення експертизи. По-друге, діагностика – це аплікація цієї моделі до досліджуваного (оцінюваного) явища, що передбачає, з одного боку, оцінку знанневого комплексу об’єкта експертування, а з іншого; – розбіжності між ним та реальним функціонуванням об’єкта. По-третє, діагноз передбачає співвіднесення та перевірку здійснюваних кроків в першому та другому видах операцій. По-четверте, діагноз неможливий без оцінки і інтерпретації результатів третього кроку операцій. І, нарешті, по-п’яте, виявляються (чи-то прогножуються) наслідки прикладання вихідної моделі оцінки до системи (об’єкта) діагностування. У такий спосіб сама логіка розгортання діагностування веде до конституюювання наступних характеристик експертування, що визначають, зрештою, й когнітивні норми експертного знання. Це – комплексність і міждисциплінарність, відносність і конкретність, ймовірнісність й інтерпретативність, прогностичність і проєктивність, інтерсуб’єктивність та дискурсивність.

Діагноз передбачає *пропозицію* – пропонування певних “ліків”, “лікувальних процедур” і “режиму лікування”. Тому завбачається, що підсумком експертизи має бути відповідальне і ефективне *експертне резюме*. За формою воно постає як висновок, що виступає як пропозиція, яка дає *рекомендації*. За змістом воно містить *факти, коментарі, пояснення*. Тому з логічного боку резюме повинно мати характер *доведення*, а використовувана в ньому *аргументація* – розгортатись в логічно-дискурсивній і водночас раціонально вираженій *інтерсуб’єктивній* і дискурсивній формі. Постаючи у вигляді *тексту* та відповідного *дискурсу*, що керується *герменевтичною*, спрямованою на порозуміння *раціональністю*, експертний висновок як сукупність (система) певних конкретних оцінок має входити у предикат суджень і актуалізуватись у висловлюваннях,

що за визнання їх аргументованості з боку експертного співтовариства та замовників експертизи, перетворюються на *знанневий ґрунт* раціонального прийняття ефективних управлінських рішень.

В оцінці ефективності експертизи зазвичай вичленовують три такі норми, вони ж – критерії:

1) економічність – як відношення витрат до отриманих результатів (ефективність тим вище, чим менші витрати на використання засобів та ресурсів за отримання того самого результату);

2) результативність – як відношення отриманого результату до поставленої мети, що виражає ступінь реалізації цілей діяльності (ефективність тим вище, чим більшою мірою результати відповідають цілям);

3) доцільність – як відношення цілей до реальних потреб і проблем, що виражає раціональність цілей, які ставлять (ефективність тим вища, чим більшою мірою цілі вирішують реальні проблеми).

Отже, в основу такої оцінки ефективності покладено модель цілерациональної діяльності, саме тієї діяльності, що як тип ставлення людини до дійсності сформувалась, за М.Вебером, під впливом протестантської етики, і яка становить глибоке мотиваційно-смысловое підґрунтя господарської практики, причетної до становлення капіталістичної ринкової економіки. Водночас, в цей, за Ю.Габермасом, модерний час, відбувається розмежування сфер наукового, етичного і естетичного дискурсів, що, зрештою, посприяло утворенню сфер існування спеціалізованого, відтак, й фахового знання. Це призвело до своєрідного поділу праці в духовній сфері і появи вузьких фахівців – знавців “свого профілю”. Відтак почала формуватись і культура експертів, котра наприкінці ХХ ст. набула загрозливого характеру, бо з підпорядкованої соціальному опікунству вона виродилась в суто техніко-технологічну. Чи можливе – за збереження позитивних напрацювань останньої в галузі методології і методики експертування – поєднання її з цінностями та нормами гуманітарної експертизи, спрямованої на збереження людського обличчя *homo sapiens* та відвернення небезпек і загроз людському існуванню, покаже час.

Звертаючись до творчої спадщини Володимира Іларіоновича Шинкарука, не можна не дивуватись проникливості його інтуїції та глибині філософської рефлексії, у світлі якої марксистські положення набували нового предметного змісту. З погляду когнітивних норм

і високих імперативів, які висуваються до сучасного експертного знання, великого евристичного значення набуває його тлумачення Марксового поняття “духовно-практичних почуттів”, до яких він відносив *віру, надію, любов*. На нашу думку, ці почуття мають не лише входити, а й визначати культуру експертів, становлячи антропологічні засади та екзистенціальне підґрунтя їхньої практики, спрямованої на забезпечення та окреслення нових духовних обріїв людського існування.

СОРОМ ЯК ВІТАЛЬНО-СОМАТИЧНА ФРУСТРАЦІЯ У ЛЮДСЬКОМУ БУТТІ

XX ст. продемонструвало відмову від спіритуалізації культури: вона починає розумітись як втілена в “плоть і кров” індивіда. А тому потрібно з'ясувати – яким чином відбувається інкорпорація культури, що веде до соматичного вияву сорому в людині.

Так, в натуразмі людей приваблює нівелювання соціальних меж, зняття духу суперництва, відчуття природної наготи і переживання персонального соматичного буття поза жорстко регламентованими соціокультурними нормами. Змінився світогляд людей – змінились уявлення про порядне, пристойне, ганебне і соромне. Як пов'язані ці зміни одна з одною – дане питання належить до світоглядної, філософської проблематики.

Фундаментальну етичну розробку поняття “сором” знаходимо в праці В.С.Соловйова “Виправдання добра”. Предметом етики, на його думку, є особливі переживання людини, і в тому числі – сором, з якого починається побудова етичної концепції мислителя. Сором – як основа моралі – довільне припущення в його побудовах. В понятійному оформленні “сорому” у В.Соловйова беруть участь не тільки етичні, а й метафізичні поняття: “матеріальне”, “духовне”, “вище”, “нижче”.

Спробуємо описати той стан людини, коли їй соромно. Досвід переживання персональний, але у різних індивідуальних досвідів сорому є і єдине смислове ціле – інакше вони не позначалися б одним словом “сором”.

У перший момент мого сорому мене ніби хтось вириває з рідного ґрунту, землі. Я відчуваю від цього біль – видирання із ґрунту, від тертя об грудки землі, які здирають шкіру з мого обличчя, і воно кровоточить (“фарба сорому”). Я піднімаюсь із землі, розриваю землю, утворюючи землетрус, здійснюючи тектонічний зсув в земному ландшафті. Земля – це тяжіння і опір”. Так характеризує “землю” М.Гайдеггер [1, 74] Мій заціпенілий спокій у соромі, мою нерухомість – не від відсутності зусиль, а від напруги всіх моїх сил, коли я пробую подолати опір ґрунту. Я весь напружився – обличчя почервоніло від напруги. І хоча не сам я піднімаюсь із землі, а мене піднімають, але я активно в цьому беру участь – щоб відчути менше

болю від тертя об землю, потрібно швидше вирватись із землі. Я активний мимоволі. Будучи, нарешті, вирваний із землі, я раптово різко злітаю вгору – “земля пішла із-під ніг”. Я звільнився від землі, від звичного. Звільняються і мої почуття, які виходять на поверхню того, що було обличчям (воно обідране, з нього стертий повсякденний вираз). Через те, що мій політ почався раптово, без попередньої підготовки, і я завис над землею, залишився без опору, то всередині мене все “захолонуло”, і на те, що було обличчям, виходить страх, жах. Але через те, що це не сам я здійснив, і зроблене це без мого відома, можливо, всупереч мені, тобто була здійснена агресія проти мене, від того на моєму обличчі виникає і гнів. Сором видає мене, мої “глибинні” таємниці, мої справжні переживання – страх і гнів, поєднанням і боротьбою яких визначається сором.

Коли мій політ вгору закінчується, я спиняюсь і зависаю над землею. Мені відкривається світ, і я відкриваюсь світу. Політ вгору, відрив від землі даний тільки людині. У каменя, рослини, тварини “немає світу – вони належать неявному напору свого оточення, якого слухаються, будучи втягнутими в нього” [1, 77]. Земля – це самозачиненість, таємничі глибини, а світ – відкритість: він висвітлює, виводить на світло потаємне. Світ вступає в соромі в суперечку з самозачиненістю землі. Земля вкриває, світ розгортає [1, 77]. Світ вбачається з висоти, куди мене підняла невидима сила. “Там, на висоті, звідки всім так добре видно нашу вину, ми готові лопнути від сорому, як лопається кулька, аби швидше повернутись назад, до землі, вдаритись об неї, але вкрити палаюче обличчя і тихо пережити той жахливий біль, який терзає наше серце і розум” [2, 181]. А ще краще – у випадку “пекучого сорому” – “провалитись крізь землю”: не схватись серед “своїх”, у “грунті”, а відійти в небуття, вмерти.

Поверхня землі, тіло, що переживає сором, утворюють жест. Жест – це підняття матері землі, плоті людини назустріч світловому потоку, що йде від світу. Жест видає спостерігачу ті сторони людської істоти, що найбільш зачеплені тим, що з нами відбувається. Жест – це своєрідне самовиліплення людини: в ньому виражається ставлення індивіда до події, ступінь значущості для нього цієї події. Довільний жест – в тому числі і жест сорому – це жест, що визнається оточуючими, індивідуальний і персональний.

Біль, спричинений відсутністю маски, змушує людину сконцентрувати усі сили на пошуках належної маски. “Післясоромлена”

людина – це набуття нової маски, звернення до особистості, персони. “Персона... – система пристосовування індивіда до чогось або спосіб дії, який він обирає, має справу з чимось в зовнішньому світі... Можна сказати, трохи перебільшуючи, що персона є те, чого в дійсності немає, але те, що вона сама, разом з іншими, вважає існуючим” [3, 128–129]. Персона – це роль, яку виконує індивід у суспільстві. Вона подібна шкірі, яка оберігає внутрішнє, вона вразлива від публічних поглядів, від дотиків. Втрата персони в ситуації сорому – вияв “оголеності” перед оточуючими, у випадку, коли людина не встигла пристосуватись до змінених обставин. “Післясоромлена” маска є компромісом між “Я” і оточуючими, свого роду захисним фасадом. Людина стримана відносно власних помилок і слабкостей, вона здатна прикидатись і здаватись кимсь іншим. Зрозуміло, що мімічна маска, пантомімічна картина важливі, насамперед, для стороннього спостерігача. Безумовно, сором’язливість змушує людину не афішувати негативні прагнення, рахуватись з оцінками своїх вчинків в очах інших. Вона – свого роду лицемірство, але з позитивним знаком, подібно до “неправди заради спасіння”.

Загалом сором – це відсутність повсякденної маски, втрата “обличчя”. Поводити себе “пристойно”, “бути гідним”, “зберігати своє обличчя”, “не впасти обличчям в калпожу” – всі ці вирази вказують на вимогу не творити безсоромні справи. А безсоромне виявляє себе “фарбою сорому” на обличчі.

Втратити своє “обличчя” – означає перетворитись в когось або у щось. Перетворитись – якимось спотворитись. Спотворення – безсоромне, заборонене. Заборонене ж – дуже часто амбівалентне, пов’язане з освяченим, сакральним.

На відміну від інших переживань, в соромі не прикидаються, не можна навмисне засоромитись, можна лише імітувати сором, а отже, відкриваються, розчиняються (як, наприклад, вікна): червоне від сорому обличчя – як червоний ліхтар, сигналізує оточуючим про таємницю, яку, засоромившись, людина не може приховати. Сором – вияв таємниці, все-твір, виведений на світло, відкриття. В багатьох мовах є два слова – “сором” як індивідуальне переживання і “ганьба” як видима сторона сорому. “Ганьба” – те, що можна в-бачити, у-гледіти, “зазирнути” – спостерігати приховане, утаємничене. “Людина боїться виявити, відкрити дещо, приховане нею, тим самим дискредитувавши, принизивши себе в очах інших. Найближчі

синоніми сорому в такому розумінні – розпач, ганьба, безчестя” [4, 28]. “Чого соромимось, з тим і криємось” – говориться у приказці. “Соромлячись численних слабкостей, які вони (індивіди – Л.Г.), відчують всередині себе, всі люди прагнуть приховати себе, свою спотворену оголеність одне від одного...”. Потворне – тобто без образу, без форми, некрасиве. Так некрасиво, негоже поводитись, тобто соромно – так визначає сором повсякденне знання. Безсоромне як безобразне, як таке, що втратило свій образ, своє обличчя, спотворилось. На теоретичному рівні це осмислювали ще античні філософи – наприклад, Платон писав, що “любов вчить соромитись безсоромного, і честолюбно прагне до прекрасного” [5, 89]. Таким чином, сором визначається не тільки як заподіяння зла, провина, але і як здійснення потворних дій. А тому сором пов’язаний зі всіма трьома ликами культури – добром, красою та істиною, які відчуває людина і які позначаються на стані її соматичного буття.

Розкриття потаємного, тобто істина (стародавнє грецьке поняття алетейа), інтерпретується як (“неутаємниченість” – Л.Г.) – подія, до якої свобода є найближчою та найінтимнішою ріднею. Потаємне йде слідами потаємності. Наближеність свободи в соромі – це коли ніщо існуюче не заважає вибирати – вибирати себе. “В тому, як людина поводить себе, коли вона винна (провину тут треба розуміти як здійснення недозволеного, непристойного – Л.Г.), коли вона виявляється повернутою до своєї вини, дещо виходить назовні, виявляється – *exisit*. Спосіб, яким вона поводить себе, такий, що сама людина – цілковито всередині того, що з нею відбувається” і “такий вияв являє собою не виразний прояв емоцій, а висвітлення, висвічування” – так інтерпретує Г.-Г.Гадамер поняття *exisit* у філософії К.Ясперса [6, 21]. Але *exisit* – поняття, споріднене *existieren* – існувати, бути, слідувати, сором – це висвічування буття.

Сором – це також і сказання, оскільки сказати – значить показати, оголосити, дати бачити, чути, вивести на світло. Жест сорому – дає можливість переживанню сорому з’явитись, тобто бути. “Само-віддача відкритості разом з самою відкритістю – це, власне, і є буття як воно є”, – так високо оцінює “відкритість” М.Гайдеггер [7, 204]. Жест сорому – як власна промова про сором, який переживається персонально, точніше, характеризується очевидністю, показовістю.

Жест сорому – витвір: не тільки як витвір, поява у світі, але і подібно до твору мистецтва. По-перше, людина, соромлячись, на

відміну від продукту споживання і знаряддя праці – є відсторонення від себе, але втілене в її власній сомі персональне буття цієї людини, її визначеність як “цього”, неповторного індивіда, авторство персональної сором’язливості важливе: без нього не буде твору, оскільки трапляються ситуації, коли мене соромлять, а “мені – хоч би що”, тобто не соромно. По-друге, сором завжди адресований: персональне буття в соромі здійснюється в спілкуванні з тим, хто соромить, і це спілкування втілюється в жесті. По-третє, сором – створення чогось небувалого. В соромі – це плоть людини (яка соромиться – Л.Г.), поверхня (в соромі – це лінії злетів і падінь в “спазмі сорому”, виражені мімічно і пантомімічно – Л.Г.), відмежована жестом і середовищем – атмосферою, яка оточує твір – відразу, як тільки він створений (в соромі стосовно людини, яка соромиться – Л.Г.) [8, 290].

Переживання сорому засвідчує пограничне буття і в іншому розумінні – як порушення міри в чомусь. Границі, межі вказують шляхи, а хто їх не дотримується, – непутящий, заблукалий або розпусник, людина, яка йде непрямыми шляхами. Всі вони творять ганебне. Людина в стані сорому є тілесним втіленням того, що збирає навкруги себе вільний простір, вона організує навкруги себе простір, надає йому смисл. Простір сорому, з одного боку, характеризується “замиканням”, тобто відмежуванням людини, яка соромиться, від “своїх”, від “землі”, оскільки, соромлячись, людина виділяється з існуючого. Але, з іншого боку, простір людини в соромі “розімкнено” – людина, соромлячись, відкривається світу, вільна від земного, її таємниця явлена світу. Через ці характеристики виникає “відстань”.

Людина, яка соромиться, “відокремлена” від “землі”, оскільки вона своїми діями виділяється, відсторонюється від оточуючих. Однак, переживаючи сором, людина “зближається” з ними, з їх цінностями, оскільки сором – визнання цінностей між різними “місцями”, які характеризуються також “зв’язком” одного з одним. Ситуація сорому характеризується “короткими зв’язками”: ті, хто в ній беруть участь, знають одне одного “в обличчя”, тобто визнають особистостями. “Короткі зв’язки”, зв’язки особистісного типу базуються на особистій довірі, а тому, сором – як розрив цих зв’язків – втрата довіри з боку оточуючих.

Сором – це також народження різних сторін простору. “Принижувати” – соромити – означає позбавляти людину звичного місця

шляхом віддалення “вниз”, противагою також виступає гордість (те, що протилежне сорому), вказує на “верх”.

Сором – це зустрічна тенденція між “бути з” людьми і “бути поза” людьми. Це зіткнення тенденцій знаходить вирішення в компромісній установці – “бути нижче людей”, зокрема “поза”, але будь-яке устремління – “вгору”, “бути з” оточуючими. Гордість – протилежне переживання – стояння над оточуючими [9, 163]. Простір людини, яка соромиться, пояснюється також поняттям “поєднання”, як здатність індивіда тримати в полі свого переживання одночасно два відношення: власні потреби, дії та їх оцінку оточуючими.

В соромі персональне “Я”, виділившись із існуючого, стало начебто не-існуючим, позбавилось своїх попередніх якостей, своєї повсякденної “маски” – своєї біографії. Персональне “Я” – вже не “цей” конкретний індивід, визначений власною біографією, “Я” – маленька дитина, порівняно з людиною, яка соромиться. Це самовідчуття також говорить про втрату біографії, яка є у дорослих, але відсутня у дітей. Сором, таким чином, має яскраво виражений деструктивний характер щодо людини, яка соромиться. Відсутність, перетворення в ніщо – вказівка на тимчасову конечність, мою визначеність в часі, мою смертність. Смерть, однак, – це розкриття всього в людині (смерть за-вершує життя, вершина його, тобто “саме-саме”), але таке розкриття всього в людині, яка знищує саму себе, – далі, вище вершини уже нічого немає, лише порожнеча, ніщо. Але людині дана “тимчасова смерть” – сором. Сором не дає заковчати від стужі, морозу, мерзенності, а нудить, жалить, штовхає на здійснення вибору, змушує людину замислитись над своїм буттям. Як правило, сором не знищує людину, а несе в собі конструктивний момент. “Тимчасова смерть” – нагадування про смертність, з приводу якої намагаються не думати в потоці повсякденності.

Завдяки рефлексії, яка пробуджується соромом, людина може вирішити – входити їй в розпорядження своїм іменем, своїм “Я” або ж повернутись в існуюче, відмовитись від “Я”, стати “не-Я”, плисти в потоці життя, підпорядковуватись течії, або ж не стати “Я”, а бути “іншим”, підпорядковуватись владі оточуючих, бути їх тінню.

Момент сорому – момент тотожності буття і ніщо. Ніщо не може служити основою, а тому буття людини, яка соромиться, безосновно. Людина сором відає, але його наявність диктує їй, як потрібно відати, нав’язувати свої правила, які відповідають його

власній суті. Людина, яка соромиться, своїм власним рішенням і власною волею ніяк не може поставити себе перед лицем ніщо. “Я”, людина, яка соромиться, знаходить себе в соромі, помічаючи його в собі завжди лише заднім числом. Але і особистісна конечність обмежена, конечна. Сором сам настає людину і диктує свої закони. “Я” лише може створити умови для виникнення переживання сорому.

Таким чином, тілесна поза людини в соромі є її жест. Цей жест є знаком, причому особливим знаком-символом. Людина, яка соромиться, – “розрив”, з якого народжується протистояння “землі” і “світу” – зворотна сторона цього символу (цей образ запропонований М.Гайдеггером для творів мистецтва). Смісл цього образу визначається смислами інших образів, які характеризують ситуацію “осоромлення – сором’язливості”.

Жест сорому – це твір, тобто те, що характеризується показовістю, розкриттям таємниці людини. Сором є одним із таких настроїв людського буття, який переживається персонально і охоплює не лише духовний, а й соматичний стан людини.

Література

1. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // *Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет.* – М., 1993.
2. *Карасев Л.В.* Феноменология смеха // *Человек.* – 1990. – №2.
3. *Юнг К.Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // *Вопросы философии.* – 1988. – №1.
4. *Малахов В.А.* Стыд: Философско-этический очерк. – М., 1989.
5. *Платон.* Пир // *Платон. Собр. соч. в 4т.* – Т. 2. – М., 1993.
6. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М., 1988.
7. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления.* – М., 1993.
8. *Подорога В.А.* Выражение и смысл. – М., 1995.
9. *Василюк Ф.Е.* Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций). – М., 1984.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І НАУКА У ВИРІ СУСПІЛЬНИХ ПЕРЕТВОРЕНЬ

Мабуть, немає нічого дивного у тому, що певні ювілейні дати, зокрема і та, якій присвячене наше сьогоднішнє зібрання, стають приводом рефлексії над теорією і практикою марксизму. За лекціями та книгами Володимира Іларіоновича, який присвятив розробці саме марксизму усе своє творче життя, ми проходили ази філософської грамотності, піднімаючись до вершин філософування. Тому, згадуючи метра, не можна забувати також і те, що той самий марксизм – це не тільки часто кривава практика і, як небезпідставно іноді кажуть, невдалий соціальний експеримент над людьми, а й висока, насамперед, соціальна, теорія.

Саме рефлексія над соціальною теорією марксизму у її зіставленні з практикою суспільних перетворень, передусім, в СРСР, спонукає до переосмислення поки що мало усвідомленого досвіду цих перетворень як важливого уроку вирішення, зокрема, і проблеми співвідношення соціальної теорії і соціальної практики.

А оскільки соціальна теорія набуває форми, з одного боку, *соціальної філософії*, а з іншого, – теоретичної *соціальної науки*, представленої, наприклад, *теоретичною соціологією*, то і вирішення зазначеної проблеми стає можливим лише через розв'язання складного вузла підпроблем. По-перше, – співвідношення *соціальної філософії* з *соціальною наукою*, передусім, *теоретичною*. У концентрованому вигляді постановку і вирішення цієї підпроблеми репрезентує новий у нас і вже досить поширений на Заході напрямок досліджень, який дістав назву "*філософія соціальної науки*" ("*Philosophy of Social science*"), котрий ще не завжди відрізняють від *соціальної філософії* [1, 98]. По-друге, – більш складних взаємозв'язків *соціальної теорії*, у її різних модифікаціях, з *практикою суспільних перетворень*.

Критичний розгляд останньої – марксистської концепції співвідношення соціальної теорії і практики – має особливе значення, набуваючи сьогодні актуальності в контексті постановки та вирішення проблем, пов'язаних з тим, що, слідом за П.Бурдьє, стали називати *соціальними практиками*.

Найбільш розробленими в марксизмі виявились два аспекти

взаємозв'язків практики з теорією: по-перше, це розгляд *практики* як втілення, *реалізації теорії*, а по-друге, – як *перевірки теорії практикою*. В обох аспектах теорія в марксизмі опиняється начебто на других ролях, розглядається як щось недостатнє, як незавершена (без практичної реалізації і перевірки) справа. Саме на цьому наголошує, наприклад, молодий ще тоді Маркс, коли в знаменитих тезах про Фейєрбаха прямо протиставляє *теорію*, як тільки *пояснення світу, практики його перетворення*. Підкреслюючи, скажімо, в одинадцятій тезі, яка давно стала афоризмом, на необхідності саме практично змінити світ (передусім, зрозуміло, світ людських відносин), він наголошує: “Філософи лише по-різному *пояснювали* світ, а справа полягає в тому, щоб *змінити* його” [2, 245].

В цій, як і в інших тезах (починаючи з першої), Маркс неодноразово вказує на те, що *теоретичного* бачення, себто мислення, недостатньо, що тільки *практичне втілення, застосування* теорії на практиці дає можливість уникнути її містифікації, відриву від реальності, забезпечуючи їй, зокрема, і перевірку на науковість. Вирішуючи проблеми суспільства, Маркс закликає діяти. Наука про суспільство перевіряється практикою, а практика ця може бути адекватною, тільки спираючись на наукову теорію, котра, знову-таки, реалізуючись, перевіряється на практиці. Цей нерозривний логічний ланцюжок, своєрідне коло взаємозалежностей теорії і практики, становить квінтесенцію марксистського підходу до їх співвідношення – їх “діалектичного взаємозв'язку”.

І хоча навіть в марксистській літературі нерідко підкреслювалось, що таке розуміння є певним спрощенням, особливо у тому, що стосується ролі теорії (разом з інтерпретацією науковості соціальної теорії), його певна неадекватність складності проблеми, про яку йдеться, не часто привертала до себе увагу не тільки в марксистській літературі, а й у критиків марксизму. Найбільше непорозуміння виникає щодо змісту процесу, який називають “*реалізацією*” соціальної теорії у практику суспільних перетворень.

Якщо “суспільне життя є по суті *практичне*” [2, 245], на чому неодноразово наголошує Маркс, тобто якщо практика відбувається незалежно від того, є чи немає теорії (ми практикуємо вже тому, що живемо), то яку ж роль у цьому бурхливому, стрімкому потоці практики, очевидно *стихійному*, відіграє соціальна теорія? Що означає *реалізувати* соціальну теорію в межах цього процесу, який

ми називаємо практикою, маючи на увазі, що практика це, образно кажучи, *вир*, що втягує в себе, у свою *стихію* маси людей, які у своїй абсолютній більшості не керуються у своїх діях жодною соціальною теорією? Інакше кажучи, які ж місце і роль посідає соціальна філософія та наука у практичному перетворенні людьми соціуму?

Певну відповідь на це питання марксизм дає, розуміючи здебільшого під теорією фактор, що, передусім, дисциплінує практику, дає змогу вгамувати її стихію. Тобто, якщо, говорячи про *реалізацію* як про певний процес, ми маємо на увазі: "...І.Здійснювати, робити реальним, втілювати що-небудь у життя, виконувати завдання, плани тощо" [2, 245], то, здавалося б, усе гранично просто. Маючи певну теоретичну систему поглядів на суспільство, з якої випливає певний спосіб вирішення суспільних проблем, *реалізація* її на *практиці* буде означати, що у своїх діях по перетворенню суспільства (очевидно, того, яке є, у те, в якому зазначені проблеми відсутні, вирішені), ми користуємось її настановами, виходячи з неї, плануємо свої дії тощо.

Втім, якщо прийняти навіть таке, дещо спрощене, тлумачення того, що тут названо *реалізацією*, то треба буде уважніше придивитися до самої соціальної теорії, висунувши, передусім, до неї певні вимоги, що впливають з такого тлумачення.

Наприклад, по-перше, теорія повинна більш-менш адекватно осмислити та описати існуючий стан речей у суспільстві, включаючи наявні в ньому проблеми, вказавши на витоки цих проблем. По-друге, в ній повинні міститися опис та, мабуть, і обґрунтування тих дій та засобів, які треба застосувати для вирішення цих проблем, щоб можна було розробити план дій. І нарешті, теорія повинна якимось чином дати нам образ суспільства, в якому відсутні проблеми, що ми намагаємось вирішити.

Остання вимога викликана, насамперед, тим, що в результаті перетворення ми отримуємо суспільство не без проблем, а, в кращому випадку, – лише без тих, які вирішуємо. І якщо в процесі практичного перетворення виникають інші проблеми, які ми хоч в якомусь наближенні не передбачили, то може статися так, що проблеми, які ми отримуємо, виявляться за своєю складністю ще більш непереборними, ніж ті, що ми мали до перетворення, до змін. Тобто, принцип лікарської етики "Не зашкодь!", без сумніву, застосовний і до, образно кажучи, "лікування суспільства", вирішення

суспільних проблем. Не треба забувати, що суспільство є не менш неоднорідним, ніж організм – що корисно для однієї його частини, може бути згубним для іншої.

Зрозуміло, цим не вичерпуються вимоги до теорії, яка претендує на реалізацію, але, принаймні, вони повинні бути виконані. В цілому ж, соціальна теорія, як і будь-яка інша, може бути *реалізована* лише у тому розумінні, що суспільство зазнаватиме змін, перетворень у напрямку вирішення існуючих проблем засобами, які пропонує ця теорія. Причому, засоби ці не повинні суперечити розумінню і поясненню причин виникнення того стану речей, який складається у суспільстві, згідно з цією теорією, тобто суперечити тим *законам* суспільства, які з неї випливають. І тут мало сказати, що, порушуючи *закони суспільства*, ми не досягнемо бажаних результатів, як, скажімо, зігнорувавши в процесі будівництва теорію опору матеріалів, отримаємо споруду, яка розвалиться. Саме слово “закон”, якщо йдеться про суспільство, може мати й дещо інше значення, ніж те, яке воно має, коли говорять про закони природи.

Вживши слово чи термін “закон” стосовно суспільства, ми одразу стикаємось з дуже складною проблемою, яку частіше за все вирішують простим розведенням термінів. Так, слово “закон” може і тут означати певну природну закономірність – “необхідне і постійне відношення між феноменами; перевіряється чи доводиться ... *експериментом*, тобто відтворенням феномена в лабораторних умовах” [3, 104]. Тобто, коли ми говоримо про *закон* у такому розумінні, то можемо мати на увазі певну зовнішню непереборну *стихію*, яку безумовно треба враховувати, якщо ми хочемо досягти результату, так само, як бажаючи злетіти (створити літальний апарат), ми не можемо ігнорувати закон всесвітнього тяжіння. Але ж словосполучення “закон суспільства” може набути й інших значень.

І, насамперед, тут *закон* може розумітися, наприклад, “як *моральний закон*, в значенні “категоричного імперативу”, що безпосередньо проявляється у людській *свідомості* як *відчуття* неможливості робити певні вчинки (брехати, красти), або ж не чинити так (не допомогти людині в ситуації смертельної небезпеки). Саме в такому “практичному” розумінні *закон* може позначати суспільний *закон* як зобов’язання, що накладається життям в колективі...” [4, 142].

А це означає, що проблема *реалізації* теорії може набути

зовсім іншого смислу, ніж тоді, коли йдеться про *закони природи*. Вирішуючи її, ми повинні виходити з інших, навіть протилежних, концептуальних соціально-філософських підходів. Найперше, з традиції, яка йде від Канта. Спираючись на неї, ми будемо розуміти *реалізацію* теорії на практиці як, передусім, дотримання “законів розуму”, а не “законів природи”.

Правда, ми можемо приєднатися і до іншої традиції, започаткованої позитивізмом, – традиції розгляду законів суспільства як таких, що принципово не відрізняються від законів природи. Виходячи з неї, наука про суспільство принципово нічим не відрізняється від наук про природу. А тому до соціальної теорії треба висувати ті самі вимоги, що й до природничо-наукової теорії. Тут достатньо нагадати концепцію наукового знання К.Поппера, для якого соціальна теорія не може бути науковою, якщо до неї не застосовні вимоги, які роблять науковими теорії в природознавстві.

Втім, виходячи з обох підходів, нам однаково непросто вирішити проблему *реалізації* соціальної теорії. В першому випадку реалізувати теорію (яскравим прикладом тут може бути, скажімо, “Теорія справедливості” Дж.Ролза) означало б *прийняти*, насамперед, *на себе обов’язок* або ж зобов’язати деякі соціальні інститути *діяти* згідно з певним взірцем, ідеалом, принципом побудови відносин між людьми, повсякчас впорядковуючи, вгамовуючи *стихію* цих відносин власними, особистими зусиллями. Зрозуміло, що стосовно кожної окремої особистості така поведінка гарантованою бути не може. Люди вільні у виборі ідеалів, тому для їх переконання стає потрібною певна процедура – раціональний дискурс. Реалізуючи соціальну теорію, ми вимушені стати на позицію прагматика і справу орієнтації суспільства на певний ідеал, а значить і *реалізації теорії* покласти, скажімо, на певні суспільні інститути, наприклад, на державу. Таким чином, *реалізація теорії* (зрозуміло, коли йдеться про демократичне суспільство) багато в чому починає залежати від результатів того раціонального дискурсу (який не може бути безконечним, а тому повинен якось завершитись, скажімо, примусом меншості більшістю), який і повинен забезпечити прийняття *суспільством в цілому* (репрезентованого, зокрема, державою) тих чи тих ідеалів.

Що ж до прийняття чи неприйняття будь-якої природничо-наукової теорії або соціальної (на зразок природничо-наукової), то це, скоріше за все, буде справою особистого досвіду (знов-таки, в

демократичному суспільстві), хоча теж може бути справою державною, якщо *суспільство в цілому* орієнтовано на науку. Закон всесвітнього тяжіння ми не порушуємо не тому, що знаємо його або приймаємо як настанову, певний ідеал поведінки, а тому, що не ризикуємо (або ризикуємо) життям своїм та інших людей.

Щодо *проблеми реалізації*, то тут треба підкреслити, що *реалізувати* закони природи фактично взагалі не потрібно, оскільки вони *реалізуються* самі по собі, без нашого особистісного їх прийняття і втручання в процеси. Це та стихія, наслідків якої ми можемо лише уникати чи не уникати, знаючи їх причини, але настають вони незалежно від того, керуємось ми ними особисто чи ні.

Власне кажучи, між обома наведеними концептуальними позиціями є глибокий внутрішній зв'язок, оскільки обидві вони передбачають певну лінію поведінки, дії, зумовлені *законом*, як би його не тлумачили: як “закон розуму” чи “закон природи”. Відмінність, правда, є, оскільки, з одного боку, ми вгамовуємо стихію, скажімо, своїх власних дій, спираючись на *розумні* доводи, чи слідуємо примусу з боку інших людей (коли йдеться про *моральний закон*), а з іншого, – підпорядковуємо свої дії, так би мовити, природній стихії або протидіємо цій стихії. Інакше кажучи, різниця не така вже й велика. Втім, і там і тут ми вимушені вибирати між двома лініями поведінки, одну з яких можна позначити як *активну*, а іншу – як *пасивну*.

У будь-якому разі вирішення проблеми реалізації переводиться у площину вибору між *активністю* і *пасивністю* в людських діях, поведінці людей, причому незалежно від того, про які закони йдеться – “природи” чи “розуму”. Тим самим ми зачіпаємо чи не найбільш “темну”, нез'ясовану, за думкою Ж.Дерріди [5, 129], сторінку спадщини західноєвропейської філософії. Дві названі вище концептуальні позиції (кантіанська, частково неокантіанська і та, що йде від позитивізму) – це тільки дві з багатьох, де *активна* і *пасивна* роль людей в *реалізації теорії*, ніяк не узгоджуючись, здебільшого протиставляюся.

І дійсно, навіть *знаючи*, усвідомлюючи необхідність діяти так, як вимагає певна теорія, люди далеко не завжди діють, більше того – *можуть* діяти саме так. А *не можуть*, по-перше, тому, що їм не дають (виявившись, скажімо, непереборними) *обставини*, серед яких можуть бути і дії чи поведінка інших людей. Зміна ж

обставин – справа суто практична. По-друге, тому, що просто *не вміють*, оскільки *знати* і *вміти* – далеко не одне і те саме. Як треба *вміти* їздити на авто, так треба *вміти* певним чином себе поводити, спілкуючись з іншими людьми. *Знання соціальної теорії – не рівнозначне наявності такого вміння.*

Вміння ж є складним сполученням знань і *навичок*, накопичених суб'єктами дій в їх *індивідуальних практиках*, практиках окремих, не схожих одна на одну, особистостей або, за Бурд'є, габітусів. Тому-то і йдеться про безліч різноманітних практик, різноспрямоване розмаїття яких, створюючи *вир*, затуляє в себе, образно кажучи, людські долі. Це така ж *стихія*, як і *стихія* природи. А тому, коли йдеться про “*закони практики*”, то вони, очевидно, за такого підходу, мало чим відрізняються від “*законів природи*”. Ставити питання про їх *реалізацію на практиці* має не більше смислу, ніж ставити питання про *реалізацію законів природи.*

Активність і *пасивність*, *дія* і її антипод – *утримання від дії* – ось та бінарна опозиція, в межах якої тільки і може бути поставлена, а тим самим і вирішена, проблема практичної реалізації теорії. Соціальна теорія тут не виняток, а навпаки, чи не найбільш яскрава ілюстрація необхідності постановки проблеми саме в такому контексті. Потрапивши у *вир практики*, теоретик, як і будь-яка інша особистість (габітус), як правило тоне, якщо *не вміє* діяти певним чином. Втім, це характеризує не саму теорію, однією з трансцендентальних умов втілення якої стає певна *соціальна позиція спостерігача* [6], яку займає теоретик і яка, зрозуміло, далеко не завжди збігається з *соціальною позицією діяча*. “Розумний та безсторонній спостерігач є особою, що виходить на загальну перспективу: він обирає таку позицію, де його власні інтереси не поставлено на карту, володіючи при цьому всією необхідною інформацією й здатністю розмірковувати. Так розташувавшись, він однаковою мірою доброзичливий до бажань і задовольень кожного, кого тільки залучено до соціальної системи” [7, 259]. На противагу діячеві, його соціальна позиція є реалізацією іншої соціально-культурної функції.

Проте, оскільки обидві ці позиції – тільки дві взаємодоповняльні сторони, по суті, єдиного стихійного практичного соціокультурного процесу, це з необхідністю повинно бути враховано і в теоріях (соціальною філософією і наукою), що претендують на реалізацію, потрапляючи у вир соціальних практик.

Література

1. *Пипич П.І.* "Філософія соціальної науки" та "соціальна філософія" (деякі історичні аспекти розрізнення) // Дні науки філософського факультету-2007. Міжнародна наукова конференція (18 – 19 квітня 2007 року). Матеріали доповідей та виступів. Частина V. – К., 2007.
2. *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. Т.42. – К., 1980.
3. Новий тлумачний словник української мови: У 3 тт. К., 2003.
4. *Дидье Жюліа.* Философский словарь: – М., 2000.
5. *Гуссерль Э.* Введение. *Ж. Деррида.* Начало геометрии. – М., 1996.
6. *Фрумкин К.* Позиция наблюдателя: Отстранённое созерцание и его культурные функции. – К., 2003.
7. *Ролз Джон.* Теорія справедливості. – К., 2001.

ДОВІРА ЯК ОБРАЗ ВІРИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ МАРТИНА БУБЕРА

В сучасному суспільстві з його кризами – економічними, політичними, релігійними, етичними (системи цінностей, відповідальності) все частіше спостерігаються процеси втрати ідентичності, десолідаризації, тому постає нагальна потреба у виробленні нових підходів та механізмів, які сприяли б гармонізації людини зі світом, налаштуванню на ефективну комунікацію. Одним з таких механізмів є довіра як умова взаємності та відкритості людини світу. Особливі відносини пов'язують довіру та релігійну віру, довіра постає в якості основи релігійної віри, її базової установки.

Проблемою довіри цікавились чимало дослідників, але переважно з соціологічних, психологічних та політологічних позицій (Е.Гідденс, Н.Луманн, А.Селігмен, Ф.Фукуяма, П.Штомпка, В.Зінченко, Т.Скрипкіна, Р.Емерсон). Філософський же аспект довіри залишається недостатньо розробленим.

Один з найцікавіших підходів в осягненні довіри як образу віри з точки зору унікальності діалогічної природи людини та її повноцінного буття представлений у працях відомого філософа, гуманіста, громадського та релігійного діяча Мартіна Бубера.

Важливим аспектом релігійної віри є фіксація сакрального. Довіра може поставати як у формі довіри до Бога, так і довіри до релігійних інституцій, до авторитетних текстів та постатей. Довіра до Бога є первинно сакральною, вищою формою довіри, ніж інституціональна. Віру релігійну можемо також тлумачити як метафоричний вираз природного відчуття довіри до світу.

Феномен довіри взагалі позначає відповідність реальності нашій проекції, тобто впевненість у тому, що об'єкт довіри буде саме таким, яким ми його собі уявляємо, відповідно до певних норм та вимог. Довіра передбачає формування установки на те, що об'єкт довірчого відношення відповідатиме нашим очікуванням – певних дій, їх якості, результативності та передбачуваності, проявляючи взаємність та відповідальність.

Довіра – це ментальний стан, що виражає суб'єктивну оцінку вірогідності та передбачає формування певної емоційної установки

на здійснення очікуваного. Відзначимо також важливу специфічну рису довіри – неможливість або відсутність достатнього підтвердження, гарантії.

Центральною темою філософської антропології М.Бубера є діалогічне буття людини в світі, сутність якого розкривається тільки через проникнення у світ Іншого, через співвіднесення буття “Я” з буттям “Ти”. Діалогічна традиція філософського пізнання Бубера акцентує увагу на значущості постаті Іншого, його людській суб’єктивності, що і забезпечує взаємність у комунікації. Важливою умовою взаємності як “Я – Ти – зв’язку” є відносини довіри, що гарантують появу таких важливих ознак справжнього діалогу, як відкритість людини світові, взаємність, обопільну спрямованість внутрішньої дії.

Діалог відображає сутнісні характеристики цілісного особистісного буття. Вчений звертає увагу саме на діалогічну природу людського буття, позначаючи світ як досвід словом Я-Воно, а світ відносин словом Я-Ти. Формування останнього відбувається в трьох сферах: життя з природою, життя з людьми, життя з духовними сутностями [1, 26]. Перша сфера не досягає рівня мовлення, в другій відношення відкрите і оформлене у мовленні, відношення третьої сфери відкриває себе, не володіючи мовленням, однак породжуючи його. В третій сфері ми відповідаємо, створюючи, думаючи, діючи. Таким чином, три сфери відносин Я-Ти базуються відповідно на трьох типах довіри: перша сфера – на довірі до світу, друга – на довірі до інших людей, третя – на довірі до Бога. Значну частину своїх праць М.Бубер присвятив дослідженню саме третьої сфери.

У філософській антропології М.Бубера в контексті зіставлення релігії та філософії для визначення сутності релігійної віри використовуються такі метафоричні поняття, як зустріч, діалог. Розглядаючи людське буття як подвійну структуру, М.Бубер зазначає, що кожному виду нашого буття з суцим – зустрічі з ним та його споглядання – відповідають два основних види нашого буття – Я-Ти і Я-Воно. Я-Ти реалізується найвищою мірою в релігійній дійсності, в якій “необмежено суще в якості абсолютної особистості стає моїм партнером. Я-Воно знаходить вираз вищої концентрації і просвітлення у філософському пізнанні, де суб’єкт виводиться зі спільного існування Я і Воно, яке безпосередньо проживається, а Воно

перетворюється в принципово відособлений об'єкт, чим і створюється суворе мислення мислимих суцільних речей або навіть самого мислимого буття" [1, 472]. Таким чином, М.Бубер говорить про релігійну віру як про суб'єкт-суб'єктні відносини, її діалогічність, основу якої становить довіра.

Розробляючи філософію віри, вчений зосереджується на її подвійному характері, виокремлюючи дві форми справжньої віри: перша проявляється в тому, що ми довіряємо комусь, навіть коли у нас немає достатніх засад довіряти людині. Друга форма віри реалізується тоді, коли ми, також без достатніх на те засад, визнаємо істинність чогось [1, 301]. Обидві форми віри об'єднує неможливість обґрунтування, що вказує, за М.Бубером, не на недолік інтелектуальних здібностей, а на існуючу особливість нашого ставлення до людини, якій ми довіряємо, або до змісту, який ми визнаємо істинним. М.Бубер наголошує на діалогічному змісті віри та людського буття, вказуючи, що віра стає можливою лише тоді, коли у відношення, названому "вірою", включена вся цілісність особистісного буття. В релігійній філософії М.Бубера можна виокремити декілька різновидів довіри до Бога: особистісна, екзистенціальна, колективна, інституціональна.

Відношення довіри базується на особливому стані, який вчений називає станом *стикання*, співпричетності, маючи на увазі стикання власної цілісності з тим, до чого відчувається довіра. Відношення другої форми віри як визнання базується на акті прийняття, коли власна особистісна цілісність приймає те, що вона визнає істинним.

Аналізуючи специфічність віри як довіри, М.Бубер доходить висновку, що довіра є досить складним процесуальним станом, який поєднує в собі раціональне та ірраціональне, початок якого в часі визначити досить складно: "сам довіряючий не знає цього початку: він за необхідності ототожнює його з початком стикання" [1, 302]. Стикання в довірі є первинним і веде до прийняття того, що виходить від людини, якій довіряють.

Звертаючись до історичної ретроспективи розвитку іудаїзму та християнства, М.Бубер називає перший образ віри – віру-довіру – єврейським, другий образ віри – віру як визнання істинності – християнським. Ці назви є образними, символізуючи те, що кожен з названих образів віри знайшов закінчений вираз відповідно у

евреїв та християн, але прижився і на іншому “ґрунті”.

За М.Бубером, слова “вірити” і “довіряти” в різних іудео-християнських текстах мають суттєві відмінності, хоча і нерідко взаємозумовлюють одне одного. Абсолютне значення довіри полягає не у тому, щоб слова були прийняті як істинні, а у тому, що приховане за цим змістом, що сприяє появі особливого “стану довіри”, який приводить до відкритості, налаштовує на спілкування, на зміну відношення до власного буття, його перетворення. Екзистенціальний характер довіри проявляється у тому, що “справжня стійкість основ людського буття залежить від справжньої стійкості засадничого відношення цієї людини до сили, що творить це буття” [1, 319]. Довіра та вірність виражають взаємопов’язані сторони стійкості: вірність – активну, довіра – рецептивну. Вирішальним тут стає необхідність перетворення душевного стану в стан життя.

М.Бубер також наголошує на визначальному характері довіри щодо віри: “Вільне від всяких сумнівів прийняття Авраамом Неприсутнього як Присутнього виводиться з “непорушної довіри” Авраама: він вірить, тому що довіряє, а не навпаки” [1, 323]. “Якщо людина довіряє комусь, то, зрозуміло, вона вірить словам того, кому довіряє” [1, 324].

Довіра володіє великою силою актуалізації та життєвого творення. Людина, довіряючи Богу, “ввіряється Йому: вона володіє життям саме в своїй довірі, яка охоплює і визначає всю її тілесну сутність” [1, 336].

Таким чином, довіра до Бога, за М.Бубером, є одним зі структуруючих чинників людської цілісності, реалізуючи діалогічну сутність світу відносин.

Для більш точної характеристики філософської концепції віри та довіри М.Бубера розглянемо типологію філософських моделей віри, запропоновану Дж.Келленбергером, який виокремлює три моделі віри. Перша модель віри – це “форма віри”, явлена в самій Біблії, дві інші він називає “екзистенціальними”.

Відмінною рисою цих моделей віри є підхід до визначення природи віри. Перший спирається на те, що віра має бути абсолютною істиною для віруючого, другий на те, що віра передбачає недостовірність, маючи на увазі те, що справжня віра базується на стражданні, сумнівах, невпевненості і навіть відчаї [2, 140]. Перший підхід знаходить свій вираз у біблійній моделі віри,

інший – в екзистенціальних. Біблійна модель, базуючись на безумовній достовірності, втілена у вірі Авраама та Іова, які не сумнівались у божому благоволінні. Екзистенціальну модель першого типу Келленбергер називає “абсурдною моделлю”, згідно з якою люди вірять в Бога, долаючи свої сумніви та недостовірність вольовими зусиллями, не відчуючи безумовно присутність Бога у світі навколо себе. Якщо ці зусилля не досягли мети, тоді починається другий тип екзистенціальної моделі віри, названої Келленбергером “парадоксальною вірою”. Віруючі такого типу не володіють вірою, але всіма силами прагнуть вірити та проголошують при цьому віру, якої не мають, це, по суті, прагнення вірити, яке неможливо реалізувати [2, 141]. Основним і чи не єдиним об’єднуючим чинником для всіх моделей віри, підкреслює Келленбергер, є саме довіра. Кожна модель відрізняється лише характером довіри до Бога. Довіра ж визначається “ступенем достовірності вірування відносно існування Бога” [2, 142].

Слідуючи типології моделей віри, за Келленбергером, філософія віри, представлена у працях М.Бубера, належить переважно до першої моделі віри, яка базується на безумовній довірі до Бога, є повною, абсолютною, безмежною.

Отже, філософська антропологія М.Бубера вказує шлях прориву з самотності у світ відносин “Я–Ти”, цей шлях виходить за межі індивідуалізму і колективізму. Глибина відчуження може бути подолана шляхом віри. А вірити в Бога для нього означає розмовляти з ним. Віра в Бога – це здатність говорити з Богом. Це і є виразом найглибшої довіри.

Саме довіра є умовою внутрішнього розвитку людини, встановлення гармонійних відносин людини з іншими людьми та зі світом. Крізь усю філософію М.Бубера проходить ідея довіри до людини – віра у її розум та необмежені можливості. В багатьох працях вчений піднімає питання про довіру між народами, вірніше, про відсутність довіри між ними, говорить про необхідність формування вміння вести продуктивний діалог при вирішенні складних міждержавних, міжкультурних та релігійних питань.

Література

1. Бубер М. Два образа веры. – М., 1999.
2. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.

ЛЮДИНА Є НЕ ТІЛЬКИ МІРОЮ ВСІХ РЕЧЕЙ, А ТАКОЖ І ЇЇ ТВОРЦЕМ

Творчість В.І.Шинкарука є багатопланою і класичною, таких філософів, як Володимир Іларіонович, земля народжує раз у сто, а то й у тисячу років. Завдяки В.І.Шинкаруку починає зміщуватися головний акцент філософствування – з того, що не залежить від людини й людства, на те, що освоюється людиною в процесі її пізнавальної діяльності, й ширше – на світоглядне осмислення світу. В результаті акцент філософських міркувань переноситься з “об’єктивних законів” розвитку світу на пізнавальні і світоглядні можливості суб’єкта, на пізнавальні та ціннісні регулятиви людської життєдіяльності. Саме до такої традиції повертає свій аналіз В.І.Шинкарук, використовуючи весь методологічний арсенал для розгляду проблем людини – істини, добра і краси, прагнення осмислити їх у більш широкому контексті – соціально-філософської гуманістичної рефлексії. Своєрідним маніфестом Київської філософської школи стало осмислення “антропологічної ревізії принципу діяльності” та “духу як відваги подужати трагедію індивідуального сутнісного буття”. Проблеми людини осмислювали Марія Злотіна, Вадим Іванов, Микола Тарасенко, Віталій Табачковський, Георгій Заїченко, Ігор Бичко, Мирослав Попович, Сергій Кримський, Володимир Андрущенко, Євген Бистрицький, Григорій Волинка. В результаті цього осмислення новітній погляд на світ людини багато в чому ґрунтується на положеннях “ренесансного гуманізму”. Так, В.Табачковський осмислював проблеми людини з точки зору філософсько-антропологічних вимірів, які є такою онтологією людини, в якій центральним є вчення про смисл людського буття і можливості його осягнення, зокрема, через розгляд колізійності людського світоставлення та феномену самотворення людини. Так, саме екзистенціальна антропологія сформувалася у межах Київської світоглядно-антропологічної школи, фундаментальним спрямуванням якої стало дослідження екзистенціальних вимірів людського буття через розгляд світогляду та його теоретичних трансформацій. Фундатор цієї школи В.Шинкарук досліджує екзистенціали людського буття – “віра”, “надія”, “любов”, які

знаменують вихід особистості до автентичної та людяної комунікації. І.Бичко детально аналізує такий екзистенціал, як “свобода”, який, на відміну від есенційного підходу, утверджує відкритість людського буття, проблеми вибору людини, ратує за перспективи гуманістичної методології. А.Бичко розглядає проблеми людини в контексті докласичної і класичної доби української філософії, висвітлюючи основні риси українського світоглядного менталітету; Н.Хамітов, Л.Гармаш, С.Крилова – проблеми людини в контексті відкритої системи спілкування різних типів філософствування Сходу та Заходу; С.Кримський виявляє креативно-трансцендуючий характер духовності, що розглядає духовність як онтологічне осердя людини; комунікативна філософія людини розглядається у творах А.Єрмоленка, Л.Ситниченко; Є.Бистрицький аналізує проблеми буття людини, культури та духовності; В.Андрущенко виявляє суперечливу палітру осягнення таїнства соціального, чинників, які його детермінують; оптимальні форми та способи людського життя. Київська філософська школа представлена також визначними філософами, такими, як М.Попович, В.Пазенок, Б.Головко; високим рівнем дослідження філософських проблем відрізняється творчість С.Канарського – про естетичну діяльність людини та І.Бондарчук – про антропологічні засади людини. Саме лекції цих філософів пробудили любов до філософії як „мудрості”, яка стала смыслом всього життя. На нашу думку, Київська філософська школа – це визначне явище в сучасній соціогуманітаристиці, в центрі якої перебуває людина як міра всіх речей.

Проте життя не стоїть на місці, “все тече, все розвивається”, і проблеми людини дістали своє подальше вивчення, ці проблеми є ще дискусійними і не прийняті всіма вченими. Так, цікавою концепцією сучасності є концепція людини В.Казначеева і Є.Спіріна. На їх думку, людина як продукт тривалої біологічної еволюції, що відтворює в інформаційному аспекті еволюцію Всесвіту, відображає в собі в закодованому вигляді послідовність історії Космосу. Російські дослідники В.Казначеев і Є.Спірін вважають за необхідне проводити комплексні дослідження Homo sapiens, спираючись на уявлення про людину як цілісне космопланетарне явище. Згідно з таким підходом, протягом тривалого часу еволюція біологічних рис людини відбувалася при взаємодії з культурою, а етнічних, релігійних та інших звичаїв – при взаємодії з природним середовищем.

Соціальне не суперечить фізичному, космічному і біологічному, адже людина від народження має тілесну організацію, яка включає можливості її соціально-діяльнісного розвитку. Оскільки природа людини інваріантна, то суспільство не може формувати заново в кожному поколінні людську природу. Воно вишиває по канві (людина як спресований Всесвіт) соціальний малюнок (особистість, яка являє собою мікрокосми соціуму) залежно від набору цінностей людини. Людина, насамперед, пластична істота, яка включає в себе сліди космофізичної, біогенетичної і соціокультурної еволюції.

Людина як соціокосмічний резонатор репрезентує спресований в рамках конкретного індивідууму Всесвіт, який чутливо реагує на зміни соціуму і Космосу. Людина як голограма Всесвіту – метафоричний вислів, що вказує на глибокий зв'язок людини і Всесвіту. В деяких моделях людини відзначається космічний вимір його екзистенціальної сутності, якщо виходити з розуміння людини як космобіопсихосоціальної єдності. Щодо цього являє інтерес тлумачення людини як голограми Всесвіту, що пов'язане з корпускулярно-хвильовим дуалізмом. Наші знання про екзистенцію людини і функціонування її мозку і психіки ще не дають можливості створити єдину науку про людину, тому багато проблем обговорюється саме на метафоричному рівні. Функціонування центральної нервової системи людини, особливо головного мозку, свідчить про голографічну парадигму.

Людина як “молекула” – метафоричний вислів, який також свідчить, що людина як найменша частина Всесвіту володіє її властивостями. Вважається, що людина як “молекула” включає в себе максимум інформації про Всесвіт. Рівень організації живої матерії дає можливість чуттєвого сприйняття інших рівнів ієрархічно побудованого Всесвіту – нижчого (елементарні частки, атоми, молекули та ін.) і вищі (системи галактик, Метагалактика). Водночас інтелектуальне розуміння людини охоплює широкий діапазон феноменів природи – від елементарних часток до космічних об'єктів. В цілому людину можна визначити як макроскопічну істоту на середньому рівні структурної організації нашого Всесвіту, що користується інформацією про явища і об'єкти інших рівнів. Саме існування людини зумовлене відносною стабільністю колоїдів і кристалів, а також нашої планети, причому будь-який більш високий рівень стабільності включає всю інформацію попередніх рівнів і нову

інформацію, характерну тільки для нього. В структурній організації Всесвіту будь-який рівень має певну кількість енергії: кількість цих рівнів може бути необмеженою як на макро-, так і на мегарівні. Зародження розуму на найбільш багатому в інформаційному відношенні рівні передбачає його основну властивість – усвідомити сутність Всесвіту, щоб в перспективі управляти його еволюцією. Таким чином, тіло людини включає в себе все багатство інформації, яке несуть всі рівні стабільності, що управляються квантовими законами, і одночасно чутливі до ефектів гравітаційної взаємодії, що виявляється на рівнях Всесвіту. Якщо погодитися, що біологічна еволюція в мініатюрі – космічна еволюція, то можна відзначити, що максимум інформації про Всесвіт в основному міститься в голові індивіда і здобувається завдяки голографічній природі мислення. Враховуватимемо і те, що мозок сучасної людини є результатом тривалого розвитку планетарного життя, що він адаптований до земних умов і неадаптований до сприйняття і опрацювання інформації (в тому числі Всесвітів), які не входять в зону його впливу. Враховуватимемо і те, що мозок людини включає до 100 млрд. нейронів – приблизно стільки, скільки планет у нашій Галактиці.

Цікавою є точка зору Н.Моїсеєва, згідно з якою Всесвіт є цілісною єдиною системою, хоча цим даним не суперечить постулат про відсутність до певного часу керівного начала в саморозвитку, самоорганізації Всесвіту, бо цій системі властиві параметри стохастичності і невизначеності. З точки зору її біфуркації, вони зумовлюють незворотність космологічного універсального часу, з чим пов'язана непередбаченість еволюції суперсистеми Всесвіту та її фрагментів. Отже, навіть при відсутності цілепокладаючого начала розвиток Всесвіту характеризується деякою спрямованістю. В результаті відбувається безперервне зростання різноманітності і складності матеріальних утворень, а у певний час виникає жива речовина, яка служить основою для виникнення Розуму, що цілеспрямовано розвивається (у Всесвіті може бути багато таких зародків розуму). Шлях розвитку нашого світу такий: від початкового вибуху до цілеспрямованого розвитку. Цей підхід не виключає того, що людина в потенції вже існувала в стані зародку Всесвіту, що еволюція Космосу жорстко детермінована. Значення концепції самоорганізації суперсистеми Всесвіту полягає в тому, що вона виявляє "ефект збірки": системи нашого світу досягають такого

рівня складності, що у Всесвіті виникають нові властивості, яких немає у її елементів (до них належить і людина). Оскільки таких систем у Всесвіті багато, то не виключається існування в ній позаземних, космічних цивілізацій, різноманітних форм життя і розуму. Земна еволюція життя унікальна, але це не виключає існування в ній позаземних форм життя. Світ – безмежний у просторі і часі; фізичний вакуум, у якому виникають спонтанні фазові переходи, здатні дати життя новим Всесвітам.

Концепція О.Колмогорова і О.Ляпунова утверджує поширення життя в межах всього Всесвіту. Однією з головних проблем сучасної науки і світогляду є проблема виникнення земного життя, його зв'язку з Космосом, що передбачає обговорення масштабів поширення живої речовини у Всесвіті, в тому числі і розумної форми у вигляді космічної цивілізації, що дає змогу розглядати земну біосферу як локальне згущення безконечного космічного потоку живої речовини, а людство – як розумну частину живої речовини нашого Всесвіту (Метагалактики). Фізик Л.Морозов висунув концепцію великого біологічного вибуху, згідно з якою передбачається існування великомасштабної структури живої речовини у Всесвіті. В 60-х рр. О.Колмогоров і О.Ляпунов висунули гіпотезу про існування функціональної організації живої речовини в космосі, а американський фізик Ф.Дайсон сформулював концепцію космічних умов існування життя. В свою чергу, американський біолог і космолог К.Саган, аналізуючи проблему космологічних основ виникнення життя, постулює існування загальної космічної закономірності – у Всесвіті протягом певного часу виникнення життя здійснюється як явище космологічної еволюції. Приватний випадок цієї закономірності – виникнення життя на Землі як виявлення загальної космологічної еволюції. Умови виникнення життя на Землі визначили її розвиток як цілого, тобто у вигляді біосфери, єдиного моноліту живої речовини. Це означає, що еволюція біосфери залежить від сукупності земних і космічних явищ.

Антропний космічний принцип В.Налімова утверджує привілейоване місце людини у Всесвіті. Він виходить з існуючого взаємозв'язку світових констант, а саме з того, що Всесвіт – це дім людини. Цей принцип має дві версії: сильну (російський вчений В.Налімов) і слабку версію (американський космолог Б.Картер) з його афоризмом: “Я мислю, отже, світ такий, який він є”. Сильна

версія антропного космологічного принципу базується на тому, що реальність Всесвіту залежить від існування людини; що біологічний відбір фундаментальних констант визначає специфіку і структуру Всесвіту, що саме виникнення Всесвіту значною мірою детерміноване існуванням людини. В своєму крайньому вигляді сильна версія цього принципу сформована американським фізиком Дж.Уїлером, який виходить із концепції так званого співучасного Всесвіту, тобто людина не просто спостерігає Всесвіт, а надає йому існування. Уявлення, що Всесвіт не тільки породжує життя, а й підтримує його і сам розвивається завдяки своїй волі, дає можливість дійти висновку: людина є не тільки мірою всіх речей, а також і їх творцем. В світоглядному плані інтерпретація Уїлера антропного космічного принципу є сучасним формулюванням положень І.Канта про телеологічність світовлаштування. Таку інтерпретацію антропного космічного принципу поділяє і російський вчений В.Налімов, який розкриває його шляхом включення ідеї про первісне існування смислів. Ці смисли лежать в основі Всесвіту і передбачені для свого розкриття людиною. Саме ці та інші нові ідеї про виникнення земного життя на Землі є об'єктом і суб'єктом філософської рефлексії.

АНТРОПОЛОГІЧНІ МЕЖІ ТОЛЕРАНТНОСТІ В КОНТЕКСТІ ПЕДАГОГІЧНОЇ ПРАКТИКИ

Ідея толерантності, і з точки зору її теоретичної концептуалізації, і з точки зору її практичного застосування, є достатньо пізнім цивілізаційним надбанням. Для суспільства традиційного типу жорстка демаркація Свій–Чужий і нетолерантне ставлення до Чужого було необхідною умовою самозбереження. Нормативна розробка і застосування ідеї толерантності розпочалися під час Реформації у контексті напруженої боротьби за утвердження принципу свободи совісті. Відтоді ідея толерантності поступово набувала універсалізації і стала конститутивом новоєвропейської цивілізації як невід’ємна складова загальної стратегії раціонального подолання зіткнення інтересів, ідей, воль і сил у разі різноманітних конфліктів – міжконфесійних, суспільно-політичних, культурних, цивілізаційних. Але як це зазвичай трапляється, в міру універсалізації регулятивні принципи, особливо на рівні масової свідомості, набувають характеру ідеологем – вимог, які сприймаються позарефлексивно, без усвідомлення їх теоретичних і практичних меж.

Така небезпека виникає і у процесі застосування ідеї толерантності як нормативного регулятиву педагогічної практики. З одного боку, це виправдано тим, що сама по собі педагогічна практика не має відповідних компетенцій і компетентностей для обґрунтування і проблематизації універсальних ідей. Але, з іншого, – у контексті педагогічної практики неминуче постають питання про антропологічні межі толерантності як універсального нормативного регулятиву. Така неминучість зумовлена декількома причинами.

По-перше, принцип толерантності, передусім, стосується забезпечення політики визнання прав і свобод пригнічених меншин у мультикультурному, складно структурованому, глобалізованому соціальному середовищі. Але дітей, як дуже влучно висловились Ганна Арендт, не можна сприймати як пригнічену спільноту, що потребує визволення. Таке ставлення до дітей є проявом безвідповідальності з боку дорослих. Яку форму прояву повинна мати толерантність у ситуації, коли дитина, так би мовити, “лізе рукою у вогонь”? У такій ситуації виникає спокуса застосувати примус,

щоб відвернути дитину від небезпеки, причому такий примус буде сприйматися як необхідне знаряддя любові. Але історія, зокрема історія церкви, свідчить, що любов до ближнього не є адекватним засобом визначення антропологічних меж толерантності. Так, вважалося, що Церква рятує єретика від нього самого. Інквізиторські кодекси доводять, що гуманність і правоохоронна місія церкви реалізується й тоді, коли єретик засуджується, а потім – за допомогою мирської влади – відправляється на багаття, бо в цьому разі єретик отримує лише малу частку покарання, яке очікує на нього в пеклі, але муками своїми здобуває собі прощення та милосердя Боже. Таким чином, обмеження толерантності вимогою любові до ближнього оберталось, по-суті, скасуванням толерантності. Це цілком справедливо і для педагогічного процесу, якщо вихователь буде обмежувати толерантність посиленням на те, що він краще знає, що буде для дитини благом, або злом, оскільки він є більш розумним і має більш багатий, ніж дитина, життєвий досвід.

По-друге, процес формування особистості, її освіти і виховання, завжди передбачає певне обмеження і примус – вимоги дотримуватися певних правил поведінки, дисципліни, здійснення навчання тощо. Тобто, освітньо-виховний процес має визначені форми організації і толерантне ставлення до їх порушення може становити загрозу знищення внутрішнього блага і мети педагогічної практики. З цього можна зробити висновок, що принцип толерантності може бути дієвим тільки у визначеному нормативно-правовому полі, вимоги і приписи якого не можна порушувати. Але залишається питання про антропологічні межі толерантності у такому полі. Толерантність як терпимість до Інакшого не може бути всездозволеністю. Але де та міра, з одного боку, примусу та нетерпимості, а з іншого, – поблажливості та згідливості, які не суперечать принципу толерантності?

По-третє, нормативно-правове і світоглядно-філософське забезпечення принципу толерантності розробляється поза межами педагогічної практики, в самій же педагогічній практиці принцип толерантності актуалізується як етична універсалія, що регулює педагогічну комунікацію. У такій якості толерантність передбачає не стільки орієнтацію на знаходження практично вигідних конвенцій у конфліктних педагогічних ситуаціях, скільки постає як категоричний принцип, як “обов’язок терпимості”, що має

послідовно спрямовувати мислення і дії усіх учасників педагогічної комунікації. За Володимиром Соловйовим, толерантність як “обов’язок терпимості” базується на загальній та формальній основі. Така основа і встановлює антропологічні межі толерантності. У цій основі можна виділити духовні, раціональні та вольові складові.

Спочатку звернімо увагу на духовні основи толерантності. У найбільш загальному вимірі толерантність як нормативний регулятив має смисл у контексті конфлікту вірувань, ідей, інтересів. У процесі розв’язання конфліктів неминуче виникає дилема застосування примусу або переконання. Принцип толерантності дає можливість трансформувати цю дилему у формулу: **примус через переконання**. У такому трансформованому вигляді примус постає, передусім, як самопримус, як самообмеження. Причому, стратегічна мета такого самообмеження є подвійною – збереження власної автономії й автономії Іншого. У такому ракурсі засадним для толерантності є сприйняття власної автономії як буттєвої цінності, без збереження якої порушуються вимоги людської гідності. Водночас, таке саме ставлення до автономії Іншого є усвідомленням того, що Іншим може бути Кожний. Таким чином, антропологічні межі толерантності в їх духовному вимірі визначаються універсальним моральним імперативом: “не роби іншому того, чого не бажаєш собі”. У свою чергу, дотримання цього імперативу забезпечується двома принципами – самоповаги і взаємності. Звідси завдання формування толерантності у педагогічному процесі полягає не стільки в аспекті виховання жалю, добросердя, чуйності, скільки в аспекті формування здатності до самообмеження й автономії; здатності здійснювати самовизначення у горизонті Я – Інший – Третій (Кожний).

Здатність до самообмеження заради збереження своєї особистісної автономії у даному контексті є проявом не індивідуалізму чи егоїзму, а “людського почуття спільності” у тому розумінні, як його охарактеризував Е.Муньє. Розкриваючи смисл людського почуття спільності, Е.Муньє, по-суті, окреслив і ті завдання, які мають бути вирішені у педагогічному процесі для формування толерантності у особистості. На думку Е.Муньє, людське почуття спільності засновується на своєрідних актах, специфічних для особистості:

1. Вихід особистості за власні межі і відкритість до “Іншого”.
2. Вміння розуміти Іншого і ставати на його точку зору, шукати

взаємного порозуміння, яке враховує своєрідність кожного.

3. Здатність взяти на себе долю Іншого, розділити із ним його тяготи та радощі.
4. Вміння бути великодушним, не розраховуючи на взаємність.
5. Здатність до творчої відданості Іншому (Іншим) протягом усього життя.

Виходячи із цих ідей, Е.Муньє формулює кредо особистісного існування: “Я існую тільки тією мірою, якою я існую для Іншого, і в межах бути означає любити”. Акт любові, таким чином, є осередком особистісного спілкування. Причому під любов'ю розуміється відношення не “по природі” (сексуальні, родинні), а надприродне, певна нова форма буття: вона надається особистості по той бік її єства, потребує від неї можливо повної самореалізації та свободи. Акт любові, за Е. Муньє, це незаперечне *co-gito* людини: “Я люблю – означає, що є існування, і життя варте того, щоб його прожити” [Цит. за: 1, 95–97].

Осягнутий таким чином акт любові як духовне підґрунтя толерантності орієнтує педагогічний процес на формування у особистості таких комунікативних якостей, як самоповага, взаємність, плюралізм, вміння цивілізовано обстоювати свої переконання перед опонентами, турбота, відповідальність, справедливість.

Отже, формування духовних основ толерантності має розпочатися із формування у особистості самоповаги, антропологічні межі якої задаються, як це показав П.Рікьор [3], принципами зворотності ролей, незамінності осіб і подібності як продукту обміну між самоповагою і турботою про Іншого. У педагогічному полі толерантності принцип незамінності осіб набуває характеру імперативу збереження особистісної гідності і автономії і реалізується в особистісно орієнтованій освіті; принцип зворотності ролей набуває характеру імперативу взаємності як взаємної поваги і взаємної довіри, що передбачає організацію педагогічної комунікації як партнерських відносин; принцип подібності набуває характеру імперативу турботи про себе і про Іншого і надає толерантності модусу відповідальності і дієвості.

Толерантність має невід'ємний раціональний вимір. Але раціональні основи толерантності як способу вирішення конфліктів з допомогою кращого аргументу, за всієї очевидності, також потребують додаткового осмислення.

Раціональні основи толерантності передбачають здатності розуміння та аргументації. Толерантність у її раціональному вимірі – це здатність самостійно і відкрито мислити, розуміти іншу точку зору, аргументовано відстояти свою позицію і, водночас, критично її оцінити та, у разі необхідності, переосмислити. Таким чином, у найбільш загальному розумінні раціональними основами толерантності виступають комунікативна раціональність і критичне мислення. Відповідно й педагогічний процес має бути орієнтований на формування у особистості аналітичних і дискурсивних здібностей. Але реальна педагогічна практика ще не наблизилась повною мірою до виконання даних завдань. Для їх вирішення необхідне оновлення не тільки форм і методів навчання (перехід від монологічних до діалогічних форм навчання, до роботи у малих групах, широкого застосування аналітичних завдань, зокрема, і як форми підсумкового контролю знань), а й якісне оновлення світоглядно-методологічного забезпечення освітнього процесу. І тут йдеться не стільки про світоглядно-методологічні інновації у царині наукового мислення і пізнання, скільки про залучення толерантності як “обов’язку терпимості” до самих основ сучасного мислення. Це означає, з одного боку, що сам принцип толерантності повинен висуватися як вимога, смисл якої може зрозуміти кожна людина, незалежно від того, до якої культури вона належить і яким світоглядним і методологічним принципам вона віддана, а з іншого боку, – осереддя новітньої раціональності має стати довіра до чужого розуму і відкритість дискусії.

Отже, людина за своєю природою є істотою нетолерантною. Сам процес формування свідомості і особистості людини передбачає демаркацію світу спочатку на Я–Інший, а потім – Свій–Чужий. Для усіх традиційних суспільств і суспільств закритого типу вороже ставлення до Чужого є природним і необхідним модусом життя. Толерантність – це та якість, яку треба цілеспрямовано, послідовно і систематично культивувати, як на рівні свідомості, мислення, так і на рівні поведінки, комунікації, діяльності і життєдіяльності. Звідси необхідною є воля до толерантності, як на індивідуальному, так і на суспільному рівні. Волю до толерантності можна охарактеризувати як комплекс відповідних мотиваційних і вольових основ, необхідних для вирішення подвійного завдання – самовизначення і самообмеження і, водночас, – налагодження

продуктивної комунікації і взаємопорозуміння з іншими.

На індивідуальному рівні вольову основу толерантності, можна виразити імперативом “почни з себе”. Мотиваційно це означає, з одного боку, – здійснюй самообмеження заради збереження власної ж особистісної гідності і автономії, а з іншого, – те, на чому наполягав свого часу Себастьян Кастелліон у “Трактаті про еретиків”: “Свою віру захищаєш не тим, що відправляєш іншого на вогнище, а лише тим, що у вогонь за неї ідеш сам. Свою правовірність стверджуєш не тим, що запитуєш у іншого прийнятних для тебе доказів, а тим, що сам ідеш у вогонь суперечки, готовий виправдати свою істину перед будь-якими запереченнями здорового глузду, якими Господь наділив людину” [Цит. за: 4, 113]. Вимога Кастелліона знайшла визнання у сучасному філософському дискурсі толерантності як гранична регулятивна вимога терпимості до відмови від участі в діалозі. Відповідно єдиним неприпустимим способом дії щодо Інакшого є “будь-яка насильницька спроба тих, хто поділяє певні переконання і/або спосіб життя примусити інших прийняти свої переконання (спосіб життя) чи навіть зазнати якогось роду покарання, торттури чи смерть” [2, 84]. Ця вимога, на нашу думку, встановлює необхідні антропологічні межі толерантності.

У педагогічному полі толерантності імператив “почни з себе” означає орієнтацію на формування особистості як самостійного і відповідального дієвця, причому відповідальність тут має бути запліднена “людським почуттям солідарності” і набути характеру універсальної відповідальності у тому розумінні, як її окреслили Х.Йонас і К.-О.Апель – відповідальність за можливість продовження життя прийдешніх поколінь людей. Такий універсально відповідальний дієвець з необхідністю повинен володіти комунікативною компетентністю, “вмінням жити разом”.

На суспільному рівні продукування волі до толерантності передбачає створення ситуації толерантності, невід’ємними складовими якої є відмова від насилля як способу вирішення різноманітних конфліктів, відмова від образу ворога як головного засобу соціальної (політичної, культурної, національної тощо) ідентифікації, утвердження принципів взаємоповаги і довіри на всіх рівнях суспільного життя.

Надзвичайно важливим є створення ситуації толерантності в освіті, як на практичному рівні організації педагогічного процесу,

так і на рівні його теоретичного осмислення. По суті, на нашу думку, йдеться про формування педагогіки толерантності. Педагогіку толерантності можна розглянути як “золоту середину” (у розумінні Арістотеля як найкраще із доброго) між репресивною педагогікою та емансипаторською педагогікою. У такому ракурсі визначальним принципом педагогіки толерантності може стати принцип “примус через переконання”.

Отже, антропологічні межі толерантності (її конститутивні основи і границі, за якими даний феномен втрачає смисл) – це людська гідність і свобода особистості. В антропологічному аспекті толерантність – це інструмент, котрий гарантує особисту свободу і свободу особистості доти, доки ця свобода не загрожує людській гідності як саме цієї особистості, так і будь-якої іншої. Педагогіка толерантності повинна ґрунтуватися на принципі толерантності, досягнутому не тільки в його соціально-політичному, або культурологічному вимірах, а, насамперед, в антропологічному, а також мати за мету цілеспрямоване і комплексне формування тих особистісних якостей, які утворюють духовні, раціональні і вольові основи толерантності.

Література

1. *Вдовина И.С.* Французский персонализм (1932–1982) – М., 1990.
2. *Макбрайд У.* Глобализация и межкультурный диалог // Вопросы философии. – 2003. – №1.
3. *Рікер П.* Сам як інший – К., 2000.
4. *Соловйов Е.* Толерантність як новоевропейська універсалія // Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. – К., 1997.

ОНТОЛОГІЧНІ ІДЕЇ В.І.ШИНКАРУКА ЯК ПІДГРУНТЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ХХІ СТОЛІТТЯ

Складність вивчення і тлумачення проблеми єдності мислення і буття змушує нас шукати опертя для своїх ідей в творчості великого українського мислителя ХХ ст. В.І.Шинкарука. Адже саме він даній проблематиці присвятив багато історико-філософських розвідок. Складність даної проблеми в контексті сучасної історії української філософії загалом значною мірою зумовлена недослідженістю розуміння діалектики як методології суспільствознавства. Наприклад, навіть у теперішніх дослідженнях практикуються підходи до діалектики як методології суспільствознавства, оперті на методологію західноєвропейських філософських вчень. Тобто нині в українській філософії шукають матеріалізм та ідеалізм, монізм або дуалізм в тлумаченні світу і людини. Навіть радикальні критики марксистсько-ленінської філософії в Україні іноді не помічають, що вони в тлумаченні світу, політики, людини, людського існування нерідко продовжують стояти на позиціях марксистсько-ленінської філософії.

Актуальною для розв'язання цієї проблеми є велика стаття В.І.Шинкарука "Діалектика: традиційні та нові підходи". Аналізуючи проблеми марксистської діалектики, він наголошує, що, крім марксистської, є й та, що присутня в багатьох інших визначних філософських вченнях минулого й сучасності, і вона нині активно освоюється нами, бо кожна видатна філософська система, як відзначив ще Гегель, містить в собі момент істини, "зерно" абсолютного знання. "На жаль, упродовж багатьох років у нас офіційно насаджувалось уявлення, ніби вся істина зосереджена лише в марксистській діалектиці, "що не від того, то від лукавого", тобто всі інші інтерпретації і розробки діалектики – лише її спотворення. Зрозуміло, таке уявлення про розвиток діалектики є антиісторичне і, отже, антидіалектичне. Тепер намітилась протилежна крайність – тенденція повного відкидання і шельмування як матеріалізму, так і його діалектики.

Виходячи з принципу історизму і з фактичного стану речей, ми повинні визнати, що й дослідження проблем діалектики як у

руслі ідей марксизму в колишньому Радянському Союзі, так і за його межами містять серйозні досягнення. Вони потребують осмислення (безперечно, критичного) й подальшого розвитку” [1, 492].

Даний приклад яскраво засвідчує велич філософської думки В.І.Шинкарука, його науковий такт, порядність, засади, що ментально властиві українцям і виділяють упродовж віків українських мислителів загалом і “Київську школу філософів”, зокрема, в якій В.І.Шинкарук був і залишається ідейним “Батьком”.

Відзначимо своєрідність тлумачення діалектики як методології суспільствознавства. На думку В.І.Шинкарука, в загальному плані це, насамперед, введення в основу розв’язання проблеми єдності мислення і буття, духовного і матеріального замість так званого ленінського принципу відображення – принципу діяльності й у зв’язку з цим дослідження діалектики у формах і способах практично-духовного освоєння світу: в світогляді, в знанні та вірі, в мистецтві та в культурі загалом.

Зрозуміло, що сьогодні поняття “діяльність” має широкі філософські характеристики, воно охоплює найістотніше в людині – її свободу як здатність вільно вибирати з-поміж різних і альтернативних можливостей, даних в обставинах діяльності природою. Відтак необхідним стає як звернення до екзистенціальних основ людського життя, так і до соціокультурного поля, того простору, в якому і на підґрунті якого ця діяльність здійснюється. Певний наголос тут потрібно зробити на власній діяльності людини, яка є свободною, бо здатна підноситися над обставинами, застосовувати до них, за висловом Гегеля, “хитрість розуму”, “перегравати” їх і створювати нову дійсність, багато в чому не опосередковану, не похідну від обставин діяльності, тобто від минулого [1, 493].

В.І.Шинкарук збагачував скарбницю історії української філософської думки, виступаючи як істинний патріот своєї країни. Тут слід взяти до уваги думку Михайла Грушевського стосовно української людини: “Передусім, розуміється, всі ті, хто зроду Українець, родився і виріс з українською мовою на устах і хоче тепер іти спільно з своїм народом, з усіма свідомими синами українського народу, які хочуть працювати для його добра, боротися за його свободу і кращу долю. Але не тільки, хто природжений Українець, а також і всякий той, хто щиро хоче бути з Українцями, і відчуває себе їх однодумцем і товаришем, членом українського народу,

бажає працювати для його добра. Якого б не був він роду, віри чи знання – се не важно. Його воля і свідомість рішає діло” [2, 113].

Хоч це означення має більш політично-культурний напрямок, але М.Грушевський веде мову про “свідомих” синів українського народу. Тобто людей, які мають високу мораль. Враховуючи погляди вченого на етико-моральні характеристики українця, ми повинні взяти до уваги, що вони схожі з характеристикою В.І.Шинкарука, який словом і ділом закликає “відроджувати” все українське історико-філософським шляхом. В це поняття він вкладає всю ту працю, спрямовану на підтримку української людини, яка ще залишила свою неповторність і самобутність. Людина стає соціально-культурною істотою в міру того, як вона опановує природу, стихійну гру природних сил і створює свій світ, цивілізує і окультурює умови свого життя.

Мораль людини формується внаслідок цього через послідовність людських дій, що втілюють гуманну мету. Такі дії включають зміни в існуючому негуманному світі. Дане розуміння моралі служило підґрунтям для того, щоб показати, що щастя люди досягають у високоморальній діяльності, здатній замінити аморальний світ світом нового людського буття.

Обстоюючи погляд на гуманне життя, як на морально умотивовану “генеральну лінію” існування людини та цілих народів, вчений твердив, що етноси як “культурні одиниці антропосфери” творять, хоча і єдиний, але істотно неоднорідний культурний простір людської історії [1, 496].

В.І.Шинкарук, таким чином, не поділяв самотньо-однолінійну концепцію моральності людського життя. Останнє мислиться йому насиченим різноманітними несподіванками, тривкими і нетривкими зв'язками людей. Він визнає, що у кожній людині і всього народу є злеті і падіння, здобутки і втрати. Витримати їх люди можуть лише завдяки моральній стійкості. Моральність людини у такому контексті виражається в послідовності життєвої позиції, опертої на людяну мораль та правильну, раціонально вмотивовану віру. Отже, моральний ідеал, на думку мислителя, не нав'язується людині природною необхідністю. Людина сама формує себе як моральну особистість, спираючись на мораль та життєвий приклад, яким служить їй обраний ідеал. Через це й терпить вона життя і його політичні катаклізми добровільно, тобто вільно, а не фатально.

Свобода закладена тут “в самий фунда-мент світобудови”, вона уможливило самоорганізацію Всесвіту і людства [1, 497].

Визнання різноманітності світу, а також складності свободи людини зумовило в українській філософії появу нової інтерпретації співвідношення серця і голови, розуму і чуттєво-емоційних аспектів людської екзистенції.

В.І.Шинкарук допускав, що людина може тлумачити на свій розсуд певний статут чи правило і діяти згідно із власним розумінням моралі. Він підходив до суспільно-політичних настанов і догм з точки зору здорового глузду і тлумачив їх раціонально. Все це вказує на те, що мислитель бачив людину не пасивною, покірливою, а активною, сміливою. Вона морально зобов'язана втручатися в світопорядок, виявляючи силу розуму, твердість духу і віру в перемогу.

Світопорядок на основі морального принципу “життя народжує життя”, на думку В.І.Шинкарука, є не тільки ознака найвищої форми політичного існування. Він постає і єдиною надійною умовою нормального буття. Односторонність змушує людей вступати у зв'язки між собою для того, щоб подолати індивідуальну, властиву кожному, “необізнаність”, а це можливо лише через свободу. Хай там як, а свобода опосередковується необхідністю. І це опосередкування дано в діяльності [1, 497]. Вільна, раціональна та морально вмотивована співпраця особистостей – це цілком гуманістична думка, котра, як наголошує С.О.Подокшин: “...Проголошувала свободу особи, як найголовнішу етичну цінність, закликаючи до задоволення всіх її потреб і розкриття різнобічних здібностей. На цьому шляху діячі культури філософськи утверджували ідеал творчої особистості, але найважливішою умовою втілення цього ідеалу вважали гармонію індивідуального і соціального”[3, 15].

Взагалі вся діалектика і філософія свободи у творчості В.І.Шинкарука була покликана звеличувати раціональне начало в людині. Він надавав особливе значення її свободі, моральному вихованню й освіті, вбачаючи в них засіб досягнення земного щастя завдяки особистим зусиллям людей та взаємообміну талантами. У зв'язку з розвитком синергетики В.І.Шинкарук підкреслював плідність застосування принципів синергетики до суспільствознавства [1, 495].

Філософські погляди на свободу людини, які висловлював В.І.Шинкарук, досить різнобарвні. Але ключові погляди філософа:

свобода, мораль, поведінка, соціокультурні традиції людини є основою формування людської свободи, як самобутньої ознаки української політичної і культурної спільноти. В.І.Шинкарук велику увагу приділяв розвитку історико-філософських досліджень в Україні.

В.І.Шинкарук, аналізуючи філософські концепції різних філософських шкіл, течій і напрямків, підкреслював їх цінність і користь.

Свобода людини, її вільний розвиток, індивідуальна висока моральність тлумачиться В.І.Шинкаруком як сила, покликана здійснити гармонію особи й суспільства, він апелює до свідомості, совісті та мудрості. Вчений відкидає несправедливість і несвободу людини, він націлює особистість чинити так, щоб не обмежувалися права і свободи людини, закликає враховувати особливості української дійсності. Як відзначає М.Кашуба: “Філософія... повернула людину з неба на землю, почала вирішувати її проблеми, виходячи головним чином з реальних умов життя” [4, 73].

Творчість В.І.Шинкарука свідчить, що у вітчизняній філософії ХХ–ХХІ ст. формування моралі людини проходило і проходить під впливом тих діалектичних етико-гуманістичних ідей, які будили та продовжують будити інтерес до цих ідей у філософів наступних поколінь.

Література

1. Шинкарук В.І. Вибрані твори: у 3-х тт. Т. 2. – К., 2003.
2. Грушевський М.С. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991.
3. Подокшин С.А. Философская и общественно-политическая мысль эпохи Возрождения в Белорусии. – Автореф. дис. докт. филос. наук. – Минск, 1985.
4. Кашуба М.В. Гуманістичні та реформаційні ідеї в Україні другої половини XVII ст. // Європейське Відродження та українська література XIV–XVIII ст. – К., 1993.

СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЕКТ МОДЕРНУ: ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

В працях Київської світоглядної школи 70–80-х років теми устрою, трансформації та еволюції суспільства здебільшого присутні у латентній формі. Це цілком зрозуміло з огляду на панівні ідеологічні кліше, які унеможлилювали будь-який публічний дискурс в цій царині. Мислити (в розумінні легальної наукової роботи) природу суспільства та його історичну перспективу можливо було винятково у радянсько-марксистському тлумаченні. Закритість даної можливості вочевидь свідчить про досить вузькі евристичні межі так званого світоглядного підходу і вразливість позиції тогочасного інтелектуала взагалі. Одночасно ця ж ситуація наочно демонструє небезпідставність виокремлення інтелектуальної ініціативи, яку іменують Київською світоглядною школою та тісно пов'язують з іменем В.І.Шинкарука, бо в тому ж Інституті філософії АН УРСР, який був осердям названої школи від середини 70-х років, працював відділ історичного матеріалізму (який і займався соціально-філософською проблематикою і в якому соціальні проблеми переважно мислилися у традиційному істматівському вигляді).

Втім, соціальна проблематика не була цілковито чужою світоглядним студіям 70–80-х років. Серед її продуктивних розробок вкажемо хоча б на аналіз антропосоціогенезу В.Івановим. Але особливе значення для розуміння суспільства в контексті тогочасної марксистсько ангажованої свідомості мав акцент на духовно-практичній формі освоєння дійсності. Цей концепт раннього Маркса використовувався як засіб подолання вульгарного соціологізму та примітивного “виробничого детермінізму”, властивих історичному матеріалізму. Надто прості і однобічні відносини залежності й зумовленості базису та надбудови (незважаючи на ритуальні обмовки щодо “й зворотного впливу надбудови на базис”), поняття “духовно-практичного” переводило в режим опосередкувань та взаємовпливів, робило акцент на цілком практичній дієвості форм духу.

Дана преамбула меморативного характеру має на меті вказати на певний зв'язок у прагненнях інтелектуалів, що належать до відчутно розведених у часі поколінь. На вітчизняних теренах в

інтелектуальній спільноті поширена нездорова звичка або взагалі ігнорувати існування тих, хто мислив та працював до тебе, або ставитися до них зверхньо, наче вибачаючи їм численні недоліки. Натомість, було б корисніше згадати максимум: як ти ставишся до своїх попередників, так будуть ставитися й до тебе. Навіть радикальна відмінність теоретичних вирішень, позицій, способів аргументації тощо не виключає віртуального взаєморозуміння і солідарності прагнень інтелектуалів, які працюють за глибоко відмінних соціальних та історичних умов.

Сучасне суспільство і модерний проект

Сучасне суспільство не є феноменом, чітко визначеним у своїх засадах. Скоріше, може йтися про велике розмаїття суспільств, широка й багатовимірна взаємодія яких утворює соціальну реальність сьогодення. В цьому начебто немає нічого унікального. Історична картина завжди сполучас в собі співіснування самобутніх культурних та соціальних утворень. Будь-коли існували окремі суспільства, представники та діяльність яких певним чином перетиналися, створюючи загальний контекст історичного процесу.

Показовою в цьому відношенні є історія європейського людства. Вона веде свій відлік від давнього “перетинання” доль еллінів і персів, яке дістало назву “греко-персидських воєн” і описано “батьком історії” Геродотом. Цей виток європейської цивілізації містить також повчальний філософський урок. Поєднання у ньому події і оповіді про неї – не випадковий збіг чи дві окремі речі, а той сутнісний синтез, поза яким немає історії як історії. Цим підкреслюється відповідальність соціально-філософських рефлексій. Адже спосіб розуміння й усвідомлення соціальної дійсності відіграє неабияку роль у конституюванні самої дійсності.

Ситуація сучасного людства має відчутну відмінність від звичної історичної картини. В ній зникають усталені, визначені суспільні цілісності. Навіть велетенські соціальні організми, як от американське чи китайське суспільства, не залишаються у своїй власній визначеності, а стають тим, чим їх робить процес всепланетної співпраці, руху ресурсів і капіталів, людських обмінів, культурних та інформаційних дифузій, політичних напруг і залежностей. Глобалізація стала духом і визначником сучасної історії. Вона позбавляє суспільства тих засад, які робили їх автономними,

окремішими величинами, що відтворюються з самих себе.

Даний стан речей не змінює, а лише увиразнює й супутне явище глобалізації – адже кожний предмет відкидає тінь; і чим він більший, тим більша тінь. Наразі кожне суспільство є не усталеною сутністю, а лише потенцією, що належить загальному руху, смисл якого на сьогодні навряд чи піддається однозначному визначенню.

Разом з тим, всепланетна ситуація сучасного людства, яка за визначенням нікому окремо не належить (смысл глобалізації протилежний за змістом ідеології глобалізму), має конкретний виток і конкретне авторство. Вона походить з соціального проекту модерну, величним витвором якого стала всесвітня історія. Ним створена універсальна ситуація існування людства. Попри узвичаєні у науковій свідомості конотації, соціально-політичний проект модерну належить не минулому. Й дотепер – як і останні чотири століття – він залишається невидимою віссю, навколо якої обертається сучасне соціальне життя. Не лише весь “західний світ” є системно визначеним на засадах цього проекту. Він став надбанням всього людства незалежно від того, як те чи те суспільство ставиться до “західних цінностей”.

Для оприявлення сказаного наведемо дві ілюстрації. Всі держави світу – тією мірою, якою вони стверджують себе на засадах національного суверенітету, – є учасниками і виконавцями модерного соціального проекту. Також всі, хто визнає фундаментальне регулятивне значення невід’ємних прав людини, діють в обширі проекту модерну і поділяють його ціннісні підвалини. Всезагальне значення даних двох прикладів очевидне: навряд чи хтось заперечить, що на сьогодні національна держава, попри всі системні кризи і метаморфози контекстів свого існування, залишається домінуючою формою організації політичного життя та політичного самовизначення народів планети, а невід’ємні права людини – чи не єдиною з незаперечних підвалів соціально-політичного порядку сучасного світу.

Втім, якщо навіть погодитись, що соціальний проект модерну досяг всесвітньо-історичного успіху й втілюється в соціальні форми життя сучасного людства, чи може бути його теоретична реконструкція пізнавально значущим, актуальним завданням? Адже йдеться про спосіб буття та організації суспільства, який викладений у класичних філософських творах і аналітично опрацьований у величезній кількості досліджень. Хіба у змісті і особливостях

соціального проекту модерну щось залишилось нез'ясованим за майже чотириста років його існування та осмислення?

Ствердна відповідь на дане питання зумовлена тим, що йдеться не про застиглу конструкцію, закінчений образ якої нам може дати минуле, а про реальність, в якій соціальні події і процеси сьогодні висвітлюють новий смисл. Після Другої світової війни один із засновників часопису "Аннали" Л.Февр сказав: "Після того, що відбулося, ми маємо наново переписати історію Великої Французької революції". Те, що сталося, висвітлило новий смисл того, що було колись. Так само початок ХХІ ст. – ситуація світу, що глобалізується, – вимагає переосмислення начебто давно і добре відомого соціального проекту модерну.

Особливої значущості такій роботі надають дві обставини. По-перше, соціальний проект модерну не залишався протягом століть якоюсь собітотожною, незмінною величиною. Він змінювався і як ідея, і як соціальний порядок. Більше того, в своєму розвитку він породжував радикально відмінні соціальні форми і ідеології, які заперечували й відкидали одна одну. Й на сьогодні він є не простою даністю, в якій підбила собі підсумок історія (діставшись, за виразом Ф. Фукуями, свого "кінця"), а предметом найгостріших викликів та випробувань, якими ставиться під знак питання соціальна спадщина модерну загалом. У глобальному світі, який ще далеко не визначився щодо самого себе, соціальний проєкт модерну виступає одним з головних акторів у тяжбі можливих альтернатив розвитку сучасного людства.

По-друге, значну частину сучасного світу (до неї належить й Україна) становлять країни, які пережили крах тоталітарної, комуністичної системи, й відтак, опинилися в актуальній ситуації соціально-політичного самовизначення. Очевидно, щодо цих суспільств постає питання про засади, на яких відбувається їх соціальна реінтеграція, про ціннісно-динамічні підвалини їх суспільного життя, про чинники їх відновлення. В такій ситуації постає метапитання: чи будуть вирішуватись перелічені проблеми у вигляді інверсії до модерної класики, чи реалізуються інші альтернативи?

Евристичний потенціал концепту

Питання про соціальний проект модерну потрапляє в простір полеміки щодо діагнозу нашого часу, передусім, у вимірі супе-

речки навколо “кінця модерну” та “постмодерної ситуації”. Разом з тим, диспозиція даної суперечки стає все більш неадекватною нинішньому стану людства. Сам концепт “постмодерну”, який активно працює у теоретичному дискурсі вже понад чверть століття, має вигляд недостатнього й застарілого у світлі останніх двох десятиліть; світ від негативних визначень вочевидь перейшов до нової позитивності, хоч на сьогодні вона й існує як нерозв’язна проблемність. Донедавна популярний, префікс “пост-” все виразніше відходить у минуле, поступаючись місцем власним визначенням нової епохи і нової ситуації людства. Тому все відчутнішою стає потреба осягнення потенціалу модерну в обширі глобалізації та викликів сьогодення.

Початок ХХІ ст. оприявнив парадокс: достатньо підстав твердити, що Новий час продовжується – не менше підстав вважати, що цілком нова історична доба настала. Протилежні тези, поєднані у даній формулі, засвідчують тяглість модерних, новочасових форм соціальності протягом останніх кількох століть. Те, що здавалося радикально відмінним і взаємовиключним ще у другій половині ХХ ст – “вільний світ” на засадах ліберального проекту і “світова система соціалізму”, підпорядкована засадам тоталітарної утопії, – виявило зв’язок і взаємозумовленість послідовних форм розвитку єдиної соціально-політичної парадигми. Як з’ясувалося, стара теорія конвергенції (Д. Белл, У. Ростоу) не стільки відкривала можливу перспективу розвитку, скільки була симптомом неусвідомленої спорідненості затятих соціальних альтернатив. Можна помітити внутрішню взаємозумовленість, своєрідне “вибіркове сродство” ліберальної і тоталітарної моделей суспільного буття в більш загальному смислового обширі соціального проекту модерну.

Поняття соціального проекту модерну далеко не тотожне певному образу суспільного ладу, відповідно до якого розбудовувалося модерне суспільство. Йдеться, передусім, про *тип суспільного розвитку* – як останній, заданий новочасовою цивілізацією в його складових, діючих силах, формах, кризах, різноманітних культурних, соціально-політичних, ментальних аспектах. Відтак, соціальний проект модерну має мислитися не стільки як певний взірць суспільства, окреслена соціальна система, скільки як спосіб існування і розвитку суспільств, створений Новим часом й автентичний йому. Питання про соціальний проект модерну

сьогодні – це питання про потенціал модерних моделей суспільного розвитку в актуальних умовах, що, зрештою, передбачає також з'ясування смислу та складу цих умов; вважати їх за щось самоочевидне – прикра теоретична помилка.

Лише за такого підходу можна вивести концепт модерного соціального проекту за межі тематики громадянського суспільства, з яким часто цей проект ототожнюється. Натомість, історія ХХ ст. переконливо засвідчила, що не менш важливим і впливовим ідейним конструктом, що визначав соціально-політичну практику епохи, було не громадянське суспільство, а тоталітарні утопії. Їх не лише суто історична, а й генетична, сутнісна належність добі модерну не викликає сумніву. Тому один з найважливіших ракурсів розробки теми соціального проекту модерну полягає в аналізі ефектів тоталітарної утопії і тоталітарного панування. Не тільки тому, що посттоталітарна спадщина великою мірою визначає нинішнє буття нашої країни і робить дану тему гостро актуальною “для нас”. Тоталітаризм залишається незрозумілим, якщо намагатись досягнути його лише як долю країн, в яких існували відповідні режими. Як в своєму витoku, так і в історичному бутті тоталітаризми були і залишаються всесвітньо-історичним явищем. Інакше як в обширі всесвітньої історії тоталітарна утопія не постає і не може здійснюватися. З іншого боку, будь-який соціально-політичний лад, поєднаний з масовим суспільством та всесвітньо-історичним зазіханням, містить в собі небезпеку тоталітаризму, виразом чого є, зокрема, характерний для останнього історичного періоду феномен соціальної тоталізації потужних західних (і не тільки) суспільств.

Всезагальність і процесуальність модерного проекту

Сам термін “соціальний проект модерну” свідчить про його віднесеність до модерної, новочасової цивілізації. І хоча даний проект виникає на конкретному історичному ґрунті, його зміст неможливо досягнути, розглядаючи в локальних соціальних межах. Його адресатом є все людство, людина як така, і втілитися він може лише як всесвітній проект, як трансформація суспільного буття всього людства. Він поєднує в собі винятковість новоєвропейського походження з актуальністю всесвітнього призначення. Модерна цивілізація стала безпрецедентним витвором історії. Але цю загальну характеристику вона поділяє з багатьма іншими

соціокультурними утвореннями. Унікальність в історії – річ типова. Чимало підстав виокремлювати в історичному розвитку спільні тенденції, загальні типи і структури, усталені закономірності, тобто різні форми генералізації історичного життя людства; але так само виправдано вбачати в історії послідовність і взаємозв'язок певних унікальностей. Монадологія може не менш аргументовано правити за теоретичний взірць історичного розуміння, ніж генералізуючі чи дедуктивістські теорії.

Виняткове значення модерної цивілізації в історичному розвитку людства пов'язане, передусім, з тим, що вона висунула на авансцену історичного життя не унікальний, а *всезагальний*, загальнолюдський взірць існування, який не залишився лише світоглядною претензією (яких чимало як в історії, так і в сучасності), а досяг *всесвітньо-історичного* успіху, створивши підвалини і соціально-економічне тіло сучасного світу. Модерна цивілізація набула право говорити від імені самої людської природи; це мовлення досягло ефекту магічного “заклинання”, що викликало до життя світ, в якому ми живемо.

Модерне суспільство не є окремим і особливим соціальним організмом. Справа не в тому, що воно радикально відрізняється від інших історично відомих суспільств. Самобутність інших культур – від “доколумбових цивілізацій” Америки до світу ісламу, Індії чи Китаю – аж ніяк не менша. Його відрізняє здатність застосовувати універсальні принципи раціональності в усіх сферах та ситуаціях людського буття. Воно – ворог будь-яких партикуляризмів. Нема для нього нічого більш чужого і неприйняттого, ніж намагання обстоювати “власні” цінності. В структурі і спрямуваннях своєї життєдіяльності модерне суспільство утверджує універсальні і невід'ємні вимоги: те, що визначає сама людська природа і розум як такий. Унікальність соціального проекту модерну полягає в його *всезагальних* універсалістських домаганнях, які мають аналогії хіба що у світових релігіях. Цим, принагідно зазначимо, додатково засвідчується релігійний – власне християнський – виток модерної цивілізації.

Було б помилково застосовувати поняття “проект” для характеристики будь-якого суспільства. Щодо більшості суспільств це просто неможливо, оскільки у самовідтворенні соціальної структури і форми життя вони спираються на традицію та історію свого походження, а не на реалізацію ідеальної перспективи, відображенням

якої є проект. Проективність не тотожна також пануванню можливого майбутнього. Конечна мета є лише обмеженим виразом проекту; його всезагальним втіленням є неусувна *відкритість* дійсності. Діяльність ніколи не спиняється на досягнутому, вона здійснює неспинний пошук. Її справжнім здобутком є не конкретний результат, а весь час відмінне *нове*, яке, за визначенням, не може бути чимось сталим. Перебувати у проекті означає перебувати у безконечному русі постійного оновлення, який не може спинитись на якомусь визначеному взірці. Тому справжнім змістом соціального проекту модерну є не окремий соціальний лад, визначений у сукупності своїх конкретних рис, а втілення *свободи*.

Динамічний бік соціального проекту модерну є вирішальним для його сутності. Він пропонує не стільки закінчений *образ суспільства*, скільки *продуктивний режим його існування*, який дає змогу досягти максимального прогресу і досконалості. Єдина сталість для модерну – це рух постійного оновлення, неспинний поступальний розвиток, сутнісно схоплений категорією прогресу. Тому соціальний проект модерну поєднує відчутно відмінні, по суті, протилежні складові: з одного боку, соціальна пропозиція, яку він містить, має всезагальний і необхідний характер; вона впливає з об'єктивної реальності суспільного буття і самообгрунтовується в режимі незаперечної й остаточної істини. З іншого боку, сам проект є рухом постійного оновлення, який не залишає жодну наявну дійсність у недоторканності чи шанобливому благоговінні. Не стан, а спрямування перетворень має примат у соціальному проекті модерну. Відтак, він існує у режимі постійного прогресивного *самозаперечення*.

Соціальний проект модерну не залишається собітотожним у своєму змісті і форматі. Властиві йому базові прагнення емансипації людини, зіштовхнувшись з незадовільними результатами соціальних перетворень у вигляді буржуазного суспільства, яке постало внаслідок революції XVIII – XIX ст., втілилися у нову соціальну критику капіталістичної дійсності. З цієї критики постали різні варіанти тоталітарних утопій.

Чотири фази модерного соціального проекту

Власний зміст соціального проекту модерну є так само неоднозначним, як і сам модерн. Одна з головних складностей його

характеристики полягає в тому, що він не залишався однаковим, тотожним собі, а протягом кількох століть свого існування трансформувався й задавав різні вектори історичного розвитку. Зазвичай соціальний проект модерну ототожнюється зі своєю класичною формою – новочасовим громадянським суспільством з усіма його похідними. Але разом з історичним успіхом новоєвропейського громадянського суспільства постає – спочатку ідейно, як соціальна критика, а невдовзі – і як соціальний рух (“критика зброєю”, за виразом Маркса) – його антагоніст: тоталітарна утопія. Однак, попри нещадне відкидання громадянського суспільства тоталітарним проектом, між ними існує не лише очевидна контрадиктивність, а й не менш реальна тяглість та спадковість. Тоталітарна ідея стала прямим продовженням модерного громадянського суспільства як світоглядно, так і в розумінні реакції на умови та структури соціального буття, створеного реалізацією новочасової ліберальної утопії.

Тоталітаризм в обширі модерної цивілізації – не “випадок” і не те, що відбулося з деякими країнами, а універсальний соціально-політичний проект, покликаний розв’язати всезагальні суперечності історичного розвитку людства. Наголосимо: так позиціонує себе не лише тоталітарна ідеологія; таким є об’єктивне місце тоталітарних утопій в контексті розвитку модерного суспільства. Оскільки ж саме модерне суспільство конституюється як універсально значущий (для всього людства) соціальний взірець, тоталітарна утопія набуває всесвітньо-історичного значення. Вона стає сценарієм розвитку для всього світу. В цьому виявляє себе всезагальний, універсальний характер соціального проекту модерну, який є однією з визначальних його рис. Таким чином, концепт соціального проекту модерну повинен охопити обидві ці радикально відмінні й антагоністичні соціальні форми.

Розвиток модерного суспільства містить в собі самозаперечення. Інспірований ліберальною моделлю, він з необхідністю породжує її тоталітарну альтернативу. Зазвичай тоталітарні утопії пов’язують з країнами, в яких були здійснені тоталітарні перетворення. Їм протиставляють “вільний”, “ліберальний” світ, соціальну основу якого становить відкрите громадянське суспільство. Відтак, історія набуває вигляду боротьби двох таборів, один з яких врешті-решт зазнав поразки. Але дана картина містить суттєвий недолік. Вона не враховує внутрішньої сутності тоталітарних утопій, які були не

чимось зовнішнім й тому ворожим “ліберальному світу”, а являли собою пряме продовження тих начал соціальної думки і практики, якими був створений сам модерний ліберальний світ. Між теорією і практикою модерного громадянського суспільства, з одного боку, та тоталітарними утопіями, – з іншого, існує змістовний зв’язок.

Дана констатація вимагає розглядати ліберальну і тоталітарну моделі не лише як соціально-політичних антагоністів, а й як фази розгортання єдиного соціального проекту. Вони є взаємодоповняльними, комплементарними одна щодо одної. Історична перспектива розгортання соціального проекту модерну загалом містить чотири фази.

Перша має цілком негативний характер і передбачає світоглядно-релігійне спростування ієрархізованого порядку середньовіччя. Вона вкючає гуманістичне переосмислення світу, найважливішими складовими якого є натуралізація порядку речей і метапозиція людини щодо всього суцього; не менш важливою її складовою є протестантська емансипація особистості з церковно визначених диспозицій буття. Наслідком даних перетворень стає загальна *секуляризація дійсності*, здійснена протягом доби Ренесансу і Реформації (XVI – середина XVII ст.).

Друга фаза, яка зазвичай ототожнюється з соціальним проектом модерну загалом, містить послідовну критику соціальної нерівності; вироблення просвітницько-ліберальної альтернативи на засадах природно-правової парадигми і, зрештою, здійснення цієї програми шляхом скасування станового ладу і встановлення відкритого громадянського суспільства. Але, забезпечивши формальну рівність прав, нове суспільство залишило нездоланною нерівність можливостей. На місце станів прийшли майнові класи, і напруга соціальних антагонізмів почала відтворюватися на нових засадах. Здійснення ліберальної утопії, знищивши станову нерівність, не усунуло гострих соціальних суперечностей.

Реакцією на це стала *третьа фаза* соціального проекту модерну у вигляді тоталітарних утопій, вістря яких було спрямоване проти панівного буржуазного класу і передбачало досягнення єдності і солідарності суспільства в межах нової соціальної тотальності. Якщо періодом становлення та історичної перемоги новочасового громадянського суспільства стала середина XVI–XIX ст., то реалізація тоталітарних утопій визначила обличчя XX ст.

Тоталітарні режими виявили свою нежиттєздатність як соціальні організми і, головне, свою неефективність як способу вирішення проблем соціальної несправедливості й антагонізму, які викликали їх до життя. Наслідком тоталітарних перетворень став глибоко ієрархізований та централізований соціальний устрій, здатний до ефективних масових мобілізацій, але неспроможний забезпечити не тільки рівність соціальних можливостей своїх учасників, а й динаміку розвитку. Натомість, розвиток ліберально-громадської моделі під впливом кумулятивної дії трьох начал – тоталітарного виклику “ззовні”, соціальної боротьби за права “всередині” суспільства, нечуваного зростання продуктивності виробництва (завдяки спочатку промисловій, а потім науково-технічній революціям) – призвів до її модифікації у вигляді “соціальної держави”. Засадничий для відкритого громадянського суспільства принцип невід’ємних прав людини виявив свій не тільки ліберальний, а й соціалістичний потенціал.

Четверта фаза соціального проекту модерну є наслідком одночасних (і взаємозумовлених) кризи і успіху новочасового конструктивізму в двох головних сферах дійсності: використання природи і самовідтворення суспільства. Межі і суперечність конструктивістсько-перетворювального ставлення до дійсності оприявлені двома техногенними кризами в цих сферах: *екологічною*, що постала з неконтрольованого використання промислових технологій, – та *соціетарною*, що виникла внаслідок тоталітарного застосування соціальних технологій. Разом з тим успіх науково-технічного і соціального прогресу у другій половині ХХ ст. спричинив процес глобалізації та формування ситуації всепланетного людства. На сьогодні соціальний проект модерну опинився перед викликом глобального суспільства, який розгортається на тлі вже добре усвідомленої екологічної загрози і ще мало осмисленої, але все більш реальної екзистенціальної кризи людської особи (криза життєсвіту).

ВІДНОШЕННЯ “ЛЮДИНА – СВІТ” І СВІТОГЛЯДНІ КАТЕГОРІЇ ГРАНИЧНИХ ШДСТАВ

Коло питань, пов’язаних з людиною та світом людини для вітчизняної філософської думки, було визначально пріоритетним, що зумовлювалось історичними особливостями традиційного українського стилю філософствування. Саме ця традиція, починаючи з 70-х років ХХ ст., під впливом основоположних ідей В.І.Шинкарука, дістала подальшого розвитку в Київській школі філософії.

Одним з вагомих та широко визнаних внесків Київської школи філософії в розробку актуальних філософських проблем був новаторський підхід до розуміння світогляду. Як писав засновник цієї школи В.І.Шинкарук, відмінною рисою світогляду є те, що він відображує дійсність в її цілісності – як природно-громадський світ життя та діяльності людини – в її значущості для людини – крізь призму суспільних відносин, життєвих інтересів. Він піддав критиці розуміння світогляду як “узагальненої системи поглядів людини на світ в цілому”, наполягаючи на тому, що світогляд є формою суспільної самосвідомості людини та способом духовно-практичного освоєння світу. Своєрідність світогляду як форми суспільної самосвідомості людини полягає у тому, що, проходячи крізь життєві цілі та інтереси індивідів, він постає засобом визначення їх власної “позиції” щодо усіх життєво важливих подій в світі. На основі світогляду формуються ті чи інші установки на ту чи іншу подію, що відбувається, на вибір тих чи інших цілей та засобів життєдіяльності. Індивід свідомо будує своє життя, керуючись власним розумінням бажаного та потрібного, на основі власного світогляду.

Останнє визначає горизонт його “бачення” світу. Світ “відкривається” людині через її світогляд. В цьому відношенні світогляд є способом “освоєння” світу. І не тільки в тому значенні, що він дає знання світу, а й у тому, що у світогляді світ постає в його опосередкованості практичною та духовною діяльністю людини, у його перетвореному вигляді. Світогляд, підкреслює В.І.Шинкарук, – це не просто світорозуміння, але й знаряддя і разом з тим і результат світоперетворення [7, 8].

Даючи визначення світогляду в контексті “екзистенціальних”

вимірів людського буття, В.І.Шинкарук визнавав і те, що проблема життя та смерті є надзвичайно важливою світоглядною проблемою [6, 19], і це задає напрямок розвитку його концептуальних настанов.

Особливості людського світовідношення в його універсально-категоріальних визначеностях полягають у здатності людини до трансцендування в світ шляхом створення “іншого”, олюдненого світу предметних форм культури та з’ясування особливостей розуміння цього світу в філософській рефлексії. Ось чому люди різних часів та різних народів відповідно до своєї родової діяльної сутності створюють такі шари окультуреного світу, які постають як опредмечення спільних для всіх них екзистенціальних смислів. Зумовлена родовою сутністю людини тотожність смисложиттєвих пошуків людей диктує наполегливе утвердження життя, палке бажання здолати смерть та досягти якщо не вічного, то довголітнього щасливого життя.

Як будь-яка жива істота, людина для підтримки свого існування потребує задоволення своїх потреб, котрі зумовлені особливостями її тілесної організації, які вона успадковує від своїх предків. Різні течії у філософії, культурології та соціології називають від двох до декількох сотень базисних життєвих інстинктів, що притаманні людині. Саму соціалізацію тваринного начала в людині можна вважати суто людським специфічним засобом окультурення базисних життєвих (*вітальних* – від лат. *vita* – *життя*)) інстинктів. Вже в самому терміні “культура” закладено смисл “*вищевирощування*”, “*культивація*” природного начала, що належить, насамперед, до “культивації” засобів підтримки життя.

Говорячи про фундаментальні основи людської життєдіяльності в самих їхніх витоках, маємо на увазі, насамперед, ті базисні форми життєдіяльності, котрі в міру окультурення та соціалізації людини перетворюються в процесі їхньої трансформації з суто тваринних форм підтримки життя на форми та інститути соціуму. Людина завжди практично-життєво осмислювала та переживала свою тлінність. Саме культивування забезпечення подовження людиною свого буття в світі в різноманітних продуктах духовної та предметної діяльності і становить основний зміст феномену культури. Тому саме в культурі відбувається реальне подолання індивідуальної конечності людини та досягається родове безсмертя людства. Розмаїття культур різних часів та народів має дивовижні

риси типологічної схожості, причина чого полягає в тому, що всі культури, зрештою, спрямовані на підтримку існування людей. Саме це визначає тотожність інваріантів всіх типів культур, а також, як зазначає М.В.Попович, структури комунікацій (комунікативних актів) [5, 9] у різних культурних дискурсах.

Такими засобами підтримки існування для всього живого є одержання із зовнішнього світу поживних речовин та енергії, відтворення роду, захист від загрози ззовні або власна загрозна поведінка та, нарешті, передача нащадкам придбаного досвіду виживання. Важливою рисою неприродного, культурного способу людського ставлення до світу є створення штучних систем "вирощування" природних форм життєпідтримки. Смысловим центром цієї штучності є той смисл, який ми, власне, вкладаємо в термін "культура". Культура як "культивація" є тим неприродним штучним засобом реалізації базисних форм світовідношення людини, що конкретизується в домінуючі чинники формування того чи іншого типу культури. Ці базисні вітальні інстинкти пов'язані з підтримкою *життя* через *харчову* та *репродуктивну* функції, функцію *нападу* та *захисту* та функцію *передачі досвіду*. *Культуру* в цьому розумінні можна визначити як *специфічну трансформацію природного начала в людське з наступним "вирощуванням" людського в людині*. Очевидно, що подібної "культивації" зазнає як основна життєва інтенція, так і засоби його реалізації.

Відношення людини до світу являє собою багатовимірне явище, тому процеси перетворення природних проявів життя в специфічно людське буття в світі реалізуються в різних формах, залежно від рівня відношення "людина – світ". На наш погляд, основними з них є *предметно-практичний, ритуально-обрядовий, практичний-духовний та духовно-теоретичний* рівні світовідношення. На кожному з даних рівнів основний природний інстинкт підтримки життя й засоби його реалізації здійснюються по-різному. При цьому важливо також враховувати складні механізми взаємодії між різними рівнями світовідношення. Поряд з цим на всіх цих рівнях можна бачити перетворений в культурні форми базисний вітальний імпульс, який виражений в лейтмотиві культури, в основній культурно-світоглядній формулі "*породження та утвердження життя, заперечення смерті, прагнення до безсмертя*".

Основні ознаки світу як світу людини були детально та ґрунтовно

розроблені видатним представником Київської школи філософії та науковим соратником В. І. Шинкарука В.П. Івановим. Спираючись на положення про те, що світ людини – це власне буття людини, її буття в світі та буття світу для людини [3, 28], до головних ознак він відносив наступні його властивості: 1) Світ несе в собі дилему буття та небуття; 2) Світ є предметним; 3) Світ має кордонну межу як цілокупність буття; 4) Світ – це світопорядок; 5) Світ має своїм центром людину; 6) В світі реальним є лише те, що має людський смисл; 7) Все, що існує в світі, має подвійне буття – безпосереднє та опосередковане, іншими словами – просто буття та буття для людини; 8) Світ – це система смисложиттєвих реальностей; 9) Світ є доцільним; 10) Світ має людську осмисленість та розумність; 11) Світ є смисловою мережею явищ, пов'язаних між собою відношеннями доцільності; 12) Світ є чуттєво-надчуттєвою реальністю; 13) Світ є монадним, світ – це Універсум; 14) Світ є історичним; 15) Світ – це світ культури [3, 24–54].

Дані фундаментальні теоретичні положення дають можливість розгорнути струнку систему уявлень про те, яким чином світ набуває чітких людиновимірних ознак, серед яких ключовими пунктами постають інваріантні складові як людського ставлення до світу, так і самоусвідомлення людиною свого місця та перспектив буття в ньому. До вказаних інваріантів, насамперед, належать категорії граничних підстав, що зумовлено першою ознакою світу – тим, що він несе в дилему буття та небуття, життя та смерть. На відміну від тварин, говорить В.П. Іванов, які натуральним чином належать до природи, людина потребує уможлидних обґрунтувань свого “вписування” у природу. В природі як матерії не існує питання “Бути чи не бути”. Буття та небуття та все, що заповнює простір між ними (життя у його соціальній формі) виникають лише в межах відношень життя як ставлення людини до світу, де тільки людина здатна зрозуміти ціну творення та оцінити руйнацію того, що виникло, як відхід у небуття. Буття та небуття – г₂ не фазові стани, а *цінності*, які дані лише тому, хто здатен творити та цінувати. Дилема буття та небуття не є моментами у розвитку природи, оскільки остання не є зацікавленим суб'єктом и тому байдуже сприймає будь-який варіант розвитку. Буття та небуття – це проблема життя, котра виникає лише там, де починається людяне у людині, тобто, проєктивна форма життєдіяльності [3, 29].

Проективна форма буття – це як раз і є та форма світовідношення, коли людина проектує всі свої життєзначущі параметри, через що світ культури, тобто, “інший”, олюднений світ, постає як структурований, де світоглядні категорії граничних підстав утворюють визначальні та глибинні його елементи. Саме цим можна пояснити ту обставину, що базова світоглядна формула “народження – життя – смерть – безсмертя” не є простим відбитком природних циклів, як це пояснюють деякі дослідники, вона йде від самої людини, котра має проективний спосіб буття. Це легко довести на прикладах, які показують, як “змінюються полюси” моральних та імморальних визначень стосовно світоглядно нейтральної реальності, зокрема, природи як такої, або протилежні значення семіотизованих предметів (розбити посуд – до нещастя, але його ж навмисно б’ють на щасливу дорогу). Аналогічні амбівалентні значення отримують й міфологічні персонажі, скажімо, змія.

На певному етапі історичного розвитку людство починає усвідомлювати, що сказане про світ є дещо відмінним від самого світу [2, 15], і ця відмінність полягає в тому, що це “сказане” (помислене) про світ через “підключення” до нього людських “проективних елементів” робить цей світ “світом почуттів, світом волі та світом думки” [8, 203]. Разом з тим світ осягається також і у його специфічних понятєвих виразах, яких інколи називають, як це має місце у Сергія Кримського, універсаліями культури або культурними архетипами [4]. До таких узагальнених визначень світу він відносить Дім, Поле, Храм тощо.

Якщо фундаментальна світоглядна трагедія людини – усвідомлення нею власної кінечності та пошук засобів подовжити своє існування – дала глибинний інваріантний “каркас” світоглядній свідомості, то конкретно-історичні засоби життєзабезпечення в їх культурних формах насичували цей інваріант понятійним змістом. Водночас це “інваріантне” є тим “конкретно-загальним”, яке постає як конденсація граничних підстав буття людини у світі та смислу її існування [1, 104]. Іншими словами, особливості діяльного світовідношення людини проявилися в заданості розуміння згаданого інваріанта в термінах культурно-екзистенціальної свідомості.

Втім, осмислення світу в термінах граничних підстав та кодів інколи, залежно від типу світогляду, змінювалось на протилежне. В розвинутих релігіях функцію народження було віднесено

повністю до компетенції Бога-творця, а природне стало уособленням смерті, тління, падіння тощо. Замість категорії “народження” щодо природи почала панувати протилежна їй категорія “смерті”. Якщо для міфологічної свідомості та відповідної до неї філософської рефлексії природа розумілась як начало, що породжує все суще (генетив), то в релігійній свідомості відбулася така зміна акцентів у душі антитези духу та тіла, духовного та природного, що останнє почало розумітися як втілення усього гріховного, тілесно-низького.

Виробнича культура Нового часу та відповідна їй філософсько-світоглядна рефлексія наділила матерію-природу ознаками світоглядного абсолюту, певною мірою повернувши їй функції “творіння” навіть ціною ігнорування тієї обставини, що творіння чогось нового неодмінно супроводжується нищенням старого, проте матерія вже не відновила своїх атрибутів породжувачого, материнського начала, ставши радше не “матір’ю”, а “матеріалом”.

Наші часи демонструють подвійне розуміння природи – і як “матеріалу”, і як “матері”. Коли внаслідок неконтрольованої діяльності людей виникають різного роду екологічні проблеми – глобальні, регіональні, місцеві, – коли порушуються баланси мінеральних речовин, кругообігу води, руйнуються харчові ланцюги, коли замість досягнення поставленої виробничої мети людина зіштовхується з довготривалими негативними наслідками своєї діяльності, коли, нарешті, саме тіло людини, її імунна система, генетичний код зазнають від трансформованої людиною природи руйнівних ударів, то така природа аж ніяк не може розумітися як добра “мати”. Таким чином, об’єктивний світ у його фундаментальних основах внаслідок буття людини в світі може осмислюватися за допомогою протилежних універсально-культурних категорій, і це залежить від того, яка світоглядна настанова є домінуючою.

В.П.Іванов наголошував на тому, що все, що існує в світі, дістає подвійне буття – безпосереднє та опосередковане, іншими словами – просто буття та буття для людини. З цією ж ознакою світу пов’язана інша, теж згадана В.П.Івановим, його риса – світ є чуттєво-надчуттєвою реальністю. Розвиваючи цю тезу, ми відмічаємо, що специфікою відображення життєвих реалій в культурі є подвоєння людиною світу на світ суцього та світ бажаного та потрібного.

Подвоєння світу, що надає йому чуттєво-надчуттєвих рис,

відбулося вже напочатку історії людства. Серед причин, що це визначили, можна назвати й недостатню розвинутість практики. Проекція на об'єктивну реальність людиновимірних смислів, своєрідна "перекинутість" людини в природу, антропоморфізація природних зв'язків при повній невпевненості в досягненні практичного успіху неодмінно приводило до того, що місце невідомих природних явищ займали відомі антропоморфні. Таким чином, в об'єктивну реальність привносилися "додаткові" смисли, які не належали до області фізичних властивостей речей. Це ж явище спричинило також і розвиток такого рівня світовідношення, як ритуально-обрядовий.

Внаслідок дії загального принципу подвоєння світу реальні зв'язки вже в першій формі світогляду, міфі, були огорнуті в оболонку фантазії, а фантастичні відносини наповнювали своїм феєричним змістом повсякденну буденність людей. Річ в системі первісного світогляду виступала як носій деяких "прихованих" властивостей, "невидимих" зв'язків, які виражались у різних побічних ознаках, ситуаційних аналогіях і т. ін. Внаслідок цього будь-яка річ уявлялась як така, що має подвійний статус – власно природно-речовий та знаковий, між якими в свідомості чіткого розмежування не проводилось. Одна й та сама річ залежно від обставин могла усвідомлюватися і як річ, і як знак. Разом з тим річ для первісного світогляду мала яскраво виражену функціональність, порушення якої вело до обривання функціональних зв'язків. На їх місце ставилися зв'язки суто символічного характеру, що не мали відношення до предметно-речової сутності явища. Внаслідок цього вже в первісній свідомості світ постійно подвоювався на світ відомий та очевидний та світ невідомий, таємничий та прихований. Тут можна відзначити парадоксально-суперечливу ситуацію, коли, об'єктивуючи свою свідомість, людина роздвоює світ на світ предметних образів та образних предметів, де реальні властивості речей далеко не завжди збігалися з символічними.

Розуміння світу як предметного світопорядку, як такого, що має кордонну (не просторову, а смислову) межу, в центрі якого стоїть людина, де реальним є лише те, що має людський смисл, що організоване в систему смисложиттєвих реальностей і що має людську осмисленість та розумність, свідчить, що досягнення універсально-категоріальних вимірів світу в теоретичному пізнанні –

це лише одна з форм освоєння світу. Поряд з нею існує й інша – духовно-практична, – котра розглядає універсальні параметри світу під кутом зору їх відношення до людини, до його “людиновимірності”, значущості для живих людей, що живуть переживаннями, почуттями та уявами.

В.І.Шинкарук з цього приводу вкрай точно сказав, що найважливішою рисою світоглядної свідомості є те, що в ній світ “сутнісного буття”, хоча він і не даний безпосередньо, сприймається та переживається як більш істинний та дійсний, ніж світ “наявного буття” [6, 14]. Завдяки цьому перетворені в предметній діяльності природні речі стають об’єктами людських почуттів, набувають значення певних світоглядних цінностей.

Якщо задатись питанням, які ж ключові смислові цінності найбільш значущі для людини, то за всіма ознаками до них слід віднести ті явища та процеси, які пов’язуються з самим життям людей, із забезпеченням його у сьогоденні та з подовженням у майбутньому. Втім, суто утилітарний підхід до речей в їхній безпосередньо природній якості становить лише перший, початковий шар культурного буття людини. З розвитком культури весь природний світ починає пронизуватися смислосназначущими світоглядними смислами, виникають особливі “духовні поля” культурної свідомості.

Іншими словами, слід розрізняти речі, які існують поза їхнім відношенням до людини, як дещо “незалежне” від людини, і речі, котрі мають відношення до людини. Щоправда, ця “незалежність” – лише ілюзія, оскільки зіштовхуючи речі одна з одною в процесі виробництва, люди вже встановлюють такі їх визначеності, котрі пов’язані з цільовими установками людини, надаючи їм тим самим певних ціннісних рис. Можна сказати, що людина ділить світ на світ онтологічних предметностей довкола себе щонайменше на три рівні: “чистої” (природної) онтології, соціально-значущої онтологічної практики та соціально-знакової, символічної діяльності та відтвореної в результаті цього реальності. Виникає певне не тільки “подвоєння”, а й “потроєння” світу, котрий починає проступати як такий, що має декілька смислових “страт”, “шарів”. Подвоєння світу на світ “природних” та “культурно-символічних” смислів може включатися як у духовно-практичну свідомість, так і в обрядово-ритуальну діяльність. Це подвоєння є виразом дієвої

сутності людини, результатом чого постає смислова єдність та цільність усього життєвого процесу, взятого у його граничних універсальних вимірах.

Література

1. *Андрос Е.И.* Практическая обусловленность развития категориальных структур сознания в контексте социальной памяти и их знако-символическая специфика // Категориальные структуры познания и практика.– К., – 1986.
2. *Горский В.С.* Историко-философское истолкование текста. – К., – 1981.
3. *Иванов В.П.* "Человеческий мир" как социально-культурная реальность // Мировоззренческая культура личности (Философские проблемы формирования) – К., 1986.
4. *Кримський С.Б.* Архетипи української культури / Сергій Борисович Кримський // Вісник Національної академії наук України. – 1998 – №7–8.
5. *Попович М. В.* Жест як характеристика дискурсу // Філософсько-антропологічні студії' 2000. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики – Істина. Правда. Життя. – До 70-річчя Мирослава Поповича. – К., 2000.
6. *Шинкарук В.И.* Мировоззрение, философия, культура // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. – К., 1981.
7. *Шинкарук В.И.* Філософія та світогляд. // Человек и мир человека (Категории "человек" и "мир" в системе научного мировоззрения). – К., 1977.
8. *Шинкарук В.И., Яценко А.И.* Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. – К., – 1984.

ЗМІСТ

<i>Євген Андрос</i> В.І.Шинкарук як ініціатор антропологічного повороту в українській філософії ХХ сторіччя	5
<i>Василь Кремень</i> Людяновимірний смисл філософських поглядів В.І.Шинкарука	14
<i>Віктор Пазенок</i> Домінанти духовно-практичного світу мислителя	22
<i>Анатолій Лой</i> Філософська антропологія і практична філософія	30
<i>Анатолій Єрмоленко</i> Єдність знання у світлі дискурсивної критики світоглядного підходу.....	52
<i>Віталій Лях</i> Інтенційність виявів людського буття: екзистенціалістсько-психоаналітичний підхід.....	67
<i>Володимир Рижко</i> Воля (свобода) як феномен людини: про концепцію В.І.Шинкарука.....	92
<i>Володимир Ярошевець</i> Філософія В.І.Шинкарука: екзистенціально-антропологічний вимір.....	102
<i>Володимир Лобас</i> Цілісність української культури за умов глобалізації	109
<i>Валерій Загороднюк</i> Антропологічний поворот і антиперсоналістські тенденції у сучасній філософії	117
<i>Микола Кисельов</i> Концепція “єдиної науки”: філософсько-методологічний аспект.....	122
Ганна Горак Індивідне начало в соціальній системі	139
<i>Володимир Личковач</i> Українські святості. Сакральні сигнатури мистецтва	146
<i>Віктор Малахов</i> Естетична категоризація філософського досвіду: можливість і сенс.....	151
<i>Галина Ковадло</i> Толерантність як вимога розуму та взаємного самообмеження.....	159
<i>Петро Йолон</i> Витоки феноменологічного трактування об’єктів науки у філософії Гегеля	169
<i>Сергій Пролєєв</i> Домодерні універсалізми: до генеалогії всесвітньої історії	181

<i>Геннадій Шалащенко</i> Антропологічна ідея світу та виміри людського буття.....	197
<i>Михайло Скринник</i> Деформація українського життєвого світу як проблема національної безрідності: романтизм і сучасність.....	204
<i>Микола Надольний</i> Типологічне моделювання у соціальному пізнанні.....	213
<i>Василь Кушерець</i> Наукове та духовне просвітництво у творчості та діяннях академіка НАН України В.І.Шинкарука.....	219
<i>Володимир Ятченко</i> Шаманізм як історична форма определення суспільної самосвідомості	234
<i>Микола Зайцев</i> Людська індивідуальність у смисловому полі християнства та ісламу.....	241
<i>Юрій Іщенко</i> Когнітивно-нормативні складові експертного знання	248
<i>Лідія Газнюк</i> Сором як вігально-соматична фрустрація у людському бутті	256
<i>Анатолій Питич</i> Соціальна філософія і наука у вирі суспільних перетворень	263
<i>Оксана Кожем'якіна</i> Довіра як образ віри у філософській антропології Мартіна Бубера.....	271
<i>Валентина Воронкова</i> Людина є не тільки мірою всіх речей, а також і її творцем	276
<i>Ірина Степаненко</i> Антропологічні межі толерантності в контексті педагогічної практики.....	282
<i>Олександр Чорний</i> Онтологічні ідеї В.І.Шинкарука як підґрунтя історії української філософії ХХІ століття.....	289
<i>Вікторія Шамрай</i> Соціальний проект модерну: засади дослідження	294
<i>Олександр Кирилюк</i> Відношення "людина – світ" і світоглядні категорії граничних підстав.....	305

Наукове видання
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С.СКОВОРОДИ

ФІЛОСОФСЬКІ ДАЛОГИ'2010

**Філософсько-антропологічні читання:
творча спадщина В.І.Шинкарука та сьогодення
Частина 1.**

ВИПУСК 4

До 80-ліття від дня народження В.І.Шинкарука

Є.І.Андрос

Художнє оформлення: Г.І.Шалашенко

Комп'ютерна верстка: І.Б.Ничай

Редактори: Я.Б.Попова, Л.Я.Ловкая

Підписано до друку 10.02.2009 р. Формат 60x84 1/16.

Папір офсетний, Ум.-друк. арк. 18,37. Гарн. Times.

Офсетний друк. Наклад 500 прим.

Збірка «Філософські діалоги-4» відбиває зміст доповідей, виголошених учасниками Шинкаруківських читань, що відбулися 28 листопада 2008 року під дахом та патронатом Інституту філософії імені Т.С. Сковороди НАН України.

Випуск даного видання є даниною пам'яті видатному філософу сучасності, одному із засновників Київської філософської школи Володимиру Іларіоновичу ШИНКАРУКУ – академіку НАН України, багаторічному директору Інституту філософії імені Т.С. Сковороди НАН України, який своїми філософуваннями в 70-80-х роках ХХ ст. поклав початок екзистенційно-антропологічному повороту в дослідженнях українських філософів.

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ
ВИПУСК 4
2010

