

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ



ВИПУСК 5
2011

ЛЮДИНА. ІСТОРІЯ. РОЗУМ:
за матеріалами
філософських читань
пам'яті І.В. Бойченка

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

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2011

Людина. Історія. Розум:
за матеріалами філософських читань
пам'яті І. В. Бойченка

ВИПУСК 5

Київ – 2011

УДК 1(091)
ББК 87.3
Ф56

Людина. Історія. Розум: за матеріалами філософських читань пам'яті І. В. Бойченка // 36. наук. праць. Філософські діалоги'2011. – К., 2011. – 494 с.

ISBN 978-966-02-6039-9

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

Упорядники: *М. І. Бойченко, Г. П. Ковадло*

Рецензенти: *А. М. Колодний*, д. філос. наук, проф.
М. М. Мокляк, д. філос. наук, проф.

Затверджено до друку Вченою радою
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
(Протокол № 4 від 26 квітня 2011р.)

Обкладинка Г. І. Шалашенка

© М. І. Бойченко, Г. П. Ковадло
© Інститут філософії
імені Г.С.Сковороди
НАН України

ISBN 978-966-02-6039-9



Пам'яті І. В. Бойченка

Сергій Пролєєв

Київ

АКТУАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

Статтю присвячено епістемологічному аналізу філософії історії.

Ключові слова: історія, філософія історії, сучасність, людина.

У філософії історії досить примхлива інтелектуальна доля. З одного боку, в її тематичне поле потрапляють поважні філософські концепції протягом практично всього часу існування філософської думки. З іншого – у модерному мисленні, а відтак і в актуальній сучасності історичність обіймає неоднозначне місце. В контексті нової цивілізації, прямими продовжувачами якої ми на сьогодні є, сприйняттю та позиціонуванню історії властивий парадокс, навіть *антиномія*. Стисло сформулюємо її, ставлячи питання: “чим посутньо є історія для модерну?”

Теза перша: *історія для модерну є всім, все існуюче є історичним*, відтак історизм повною мірою можна вважати духом модерну. Доведення цієї тези випливає з модерної секуляризації дійсності. Якщо весь людський світ є справою людських рук, то історія постає як здійснення цієї справи – шлях, який привів до того, що є, наявне. Історизм стає в даному контексті необхідним подвійно: по-перше, ним з’ясовується сутність всього існуючого, яке у власному десакралізованому сенсі не може бути не чим іншим, як підсумком власного становлення, себто історії; по-друге, всезагальність принципу детермінації робить історизм істиною не лише ретроспективи буття, а й його ж перспективи. Майбутнє є не що інше, як детермінований сьогоднішній стан тих самих речей завтра. Наскільки нам відомі закони людської діяльності (які одночасно є законами історії і єдиними правдивими детермінантами дійсності людини), настільки ми можемо передбачити майбутній стан людського світу. Він є екстраполяцію наявного буття в темпоральну перспективу.

Теза друга: *єдиною достеменною дійсністю є сучасність, відтак історія не має жодного власного, автономного сенсу, а є лише шляхом до сучасного світу. Тож у сучасності історія цілком виповнила себе і все історичне не лише має свій підсумок у сучасному, а й із нього дістає свою міру значущості. Сучасність – визначальний код для прочитування всього, що історично відбулося, і критерій для відрізнєння того, що виправдало себе як вагомий здобуток культури від того, що є мінливим історичним казусом, позбавленим права на існування. Вона становить метапозицію для прочитування та розуміння історії, як за доби середньовіччя такою метапозицією було провидіння.*

Отже, лише сучасне є мірою буття та небуття щодо дійсності людини, історія цілковито підпорядкована їй і не має власної смислової перспективи. Образно кажучи: хто є сучасним, у того немає необхідності бути історичним, бо він *вже таким є*. Тому в світлі сучасності ми постійно переписуємо історію. Як висловив що логіку свого часу Люсьєн Февр, один із засновників школи “Анналів”: “Події Другої світової війни вимагають від нас переписати історію Великої французької революції”.

Контрадиктивність даних тез оприявнює, що модерн одночасно підносить історію і радикально спростовує її значущість. З розгляду цієї антиномії, а відтак зі з’ясування смислового горизонту, якого задає історичності сучасність, розпочну аналітичну частину своєї статті.

Але перед тим кілька слів про утруднення, з якими зіштовхувалася філософія історії у вітчизняному контексті. Чи не найбільший ворог філософського мислення – напередвизначеність. Філософія, позбавлена права і можливості ставити під знак запитання будь-яку достовірність, хоч би якою очевидною, загальновизнаною чи навіть сакральною та була, взагалі втрачає власний сенс. Але саме це схарактеризувало філософське мислення в умовах радянського ідейного диктату.

Треба було б сказати: “в умовах диктату марксистського вчення” чи “матеріалістичного розуміння історії”, – але це було б менш точно. Адже вироблене фундаторами марксизму матеріалістичне розуміння історії було значно менш завершеною концепцією, ніж це прийнято вважати. Багато принципів положень так і лишилися щонайбільше начерком, без належної теоретичної розробки. Ще більше положень далекі від однозначності; праці Маркса та Енгельса дають підстави для вельми різних інтерпретацій. Якраз ця незакінченість

марксистської концепції робить її значно більш евристичною, ніж її подальший варіант, закам'янілий у вигляді ідеологічних догм радянського марксизму-ленінізму. Але саме на цьому кам'янистому ґрунті доводилося працювати дослідникам у радянський період. Історичний матеріалізм задавав чи не найгірші умови для інтелектуального пошуку та продуктивного дослідницького життя.

Якраз у цій царині, в цих вкрай несприятливих умовах, працював Іван Васильович Бойченко, чюю пам'ять ми сьогодні вшановуємо. Чому він зробив такий вибір? Я не спілкувався з ним про це, але можу зробити припущення з досвіду власного знайомства з ним. Він був людиною, яка *щиро любила історію*. Може, навіть більше – він був по-своєму відданий їй. Історичний матеріалізм радянського гатунку не стільки відкривав шлях до розуміння історичного процесу, скільки унеможлиблював його. Що мала вдіяти в такій ситуації людина, щиро зацікавлена історією? Не беруся давати однозначну відповідь. Можливо, саме через прихильність до живого змісту історії треба було триматися якнайдалі від того, що її вочевидь викривлювало та піддавало жорстким, плондрующим редуціям? Чи, навпаки, попри викривленість форми лишатись у тематично близькому тобі мисленні? Людина зазвичай існує в тій дійсності, яку їй дано. Чинити рішучий спротив, відкидати усталені диспозиції, жертвовно кидати виклик наявному порядку речей – це доля небагатьох. Прагнути в заданих умовах зробити своє життя якомога змістовнішим, через усі обумовленості слідувати власним схильностям і переконанням, зрештою зберігати порядність – це можливість, відкрита для всіх. Хоча далеко не всі нею користуються. Іван Васильович був серед тих, хто зберіг у собі живий імпульс мислячої істоти і людську порядність. Не буду зараз аналізувати, що йому вдалося, а що не вдалося зробити. Для мене більше важить його щира зацікавленість історією та здатність оцінювати за мірками інтелектуальної справи, а не соціальної кон'юнктури.

Від цієї прихильності до історії конкретної особи перейду до значущості історії для сьогодення. Чим має бути в нашій сучасності філософія історії? І взагалі навіщо вона, в чому полягає її особлива інтелектуальна та культурна роль у запиті сьогодення?

Розв'язання цих питань має відправлятися від згаданого на початку парадоксу, чи навіть антиномії позиціонування історії у модерній культурній традиції. Модерн начебто надає історії нової, в чомусь не-

баченої значущості. Здійснена ним радикальна секуляризація дійсності перетворила буття людини в усій його часовій тривалості століть та епох на справу власних людських рук. Відтепер розум прагнув досягнути “справжню” історію людей, а не здійснював прочитування Божественного провидіння з контексту історичного буття людства. Це створило новий режим сприйняття історії, в якій і з якої почали вичитувати феномен людини. Водночас модерн визнає людину не в її історичності, а в її правдивій достеменності. Ця достеменність – не якась визначена сутність, “субстанція людини”, задана і завжди собітотожна властивість. Людина *самовизначається* у власній сутності і власному бутті. Вона є тим, чим має стати. Вона дорівнює власним можливостям існування, а оскільки єдиною визначеністю її є її свобода, сама людина є творцем можливостей свого існування.

З цього випливає примат у модерній свідомості не історії, а *нового* – того, що людина творить як перспективу власного існування. “Старе”, яке протистоїть новому, не є його зовнішнім запереченням. Воно не дорівнює просто наявному буттю. Адже наявне, як актуально наявне, теперішнє, становить єдино можливу дійсність – сучасність. Суперечка старого і нового відбувається не як їх зовнішнє протиставлення, а як внутрішня колізія сучасності, її справжній рушій. Старим позиціонується те з наявного, що засвідчило себе як *віджиле*, – те, що втратило право на існування перед судом нового. Відтак лише поява нового (хоча б у модусі перспективи змін) робить щось наявне “старим” і водночас надає іншому наявному (“сучасному”) привілейованого статусу значущого існування. Сучасне охоплює не дане, не поточний момент існуючого, а лише буття, в якому *присутнє нове*, а відтак – правдивий поступ історії. Час старого минув, час нового настає. Сучасність є тим кайросом (сприятливим часом), коли нове вступає у свої права.

Така настанова радикально відмінна від середньовічної свідомості, яка, попри узвичаєний стереотип, була не так історичною, як *есхатологічною*. Сама історія в її християнсько-релігійній версії є провиденційним розгортанням задуму Бога щодо долі людини та світу. Щоб знати таку історію, її сенс та зв’язок подій, необхідно досягнути зміст Божественного провидіння. Пізнання історії перетворюється на спілкування з Богом, історичне дослідження – на богословські студії. Це цілком окреслено вже у Тертуліана і досягає вагомого втілення в

першій фундаментальній філософії історії християнства – у “Траді Божому” Августина. Подальший розвиток середньовічної думки лише посилює таку інтенцію. Через 800 років після Августина з’являється друга найпотужніша філософсько-історична концепція – Йохима Флорського. І вона підпорядкована тій самій настанові.

Порівняно з середньовіччям, три основні новації приносить модерн в історичне пізнання.

По-перше, внаслідок *секуляризації дійсності* стає необхідним осягати сенс історії з неї самої. Самі людські діяння у зв’язку з їх безпосередніми умовами стають предметом уваги нової історичної свідомості.

По-друге, *просвітницький перегляд* усіх достовірностей у світлі раціональності неупередженого розуму вводить імператив радикально нової форми історичного пізнання, якою має стати історична наука з властивим їй ідеалом об’єктивного знання. Цей гносеологічний орієнтир одночасно тягне за собою спростування і перегляд усіх минулих історичних оповідей, як взагалі це властиво стосунку науки та оповідей. Не оповідь, а об’єктивний сенс минулого задає ідеал наукової історії.

По-третє, властива модерній свідомості *ідея розвитку* найяскравішим чином відбивається в оптиці життя людства як *прогресуючої зміни* його історичних форм. Саме на цьому ґрунті постає (а можливо, саму ідею розвитку продукує) *примат сучасності*, себто особлива диспозиція часу, в якій все минуле постає як рух до наявного, актуального стану речей. Історія перетворюється на своєрідну генеалогію сучасності і одночасно – її своєрідну консервацію та апологетику.

Ці три новації – *секуляризація, історична наука та прогрес* – надзвичайно актуалізують історію для модерної свідомості. Історичність стає невід’ємною ознакою модерного буття. Тим більше, що модерн претендує на осягнення людини в її власній універсальності, яку позиціонує та змістовно окреслює концепт людської природи. Своєю чергою модерний концепт людської природи відкриває горизонт всесвітньої історії, реальність якої переконливо підтверджує успіх всесвітньої експансії новочасової цивілізації. У певному сенсі в культурній реальності модерну історичним стає все.

Але одночасно з цим звеличенням та всепроникненням історії модерн не менш радикально її скасовує, що й дозволяє казати про

антиномію історичності в модерному мисленні. Цілковите заперечення і відкидання онтологічної ваги історії імпліцитно присутнє у визначальній філософсько-світоглядній ідеї, яка задає диспозицію модерного буття. Такою ідеєю є *примат сучасності* щодо всіх інших форм існування.

Ще раз сформулюємо його сенс, щільно пов'язаний з ідеєю розвитку як творенням людини себе самої. Розвиток завжди – скасування віджилих, що втратили дієвість, форм на користь нових, які містять продуктивну перспективу. Сучасність – це і є виключно місце приходу нового, його появи і перетворення на дійсність. Тому сучасність завжди містить колізію боротьби нового зі старим. Її більше немає де відбутися.

Ця диспозиція радикально знецінює історичне минуле. Вона, власне, вперше робить історичне *минулим*. Адже навіть в есхатологічній історії християнства те, що відбулось колись, – наприклад, події апостольської доби, – є рівноправним співучасником того, що є тепер. Все, що було, є і буде, має своє місце в плані Божественного провидіння і співіснує в ньому як поруч розташовані сутності, між якими немає принципової відмінності. Натомість конститутивне для сучасності нове повсякчас і невпинно скасовує існуюче. Все всього-лише-існуюче завжди уражене перед обширом можливого – того, що може постати. Відтак єдиною достоєвенністю для сучасності є нове, що позбавляє історичне будь-яких шансів, оскільки, які б переваги воно не мало в собі, але воно радикально знецінене тим, що воно вже є, відбулося.

Дане знецінення історичного перед лицем сучасного – не лише відвернена теоретична форма мислення. Всі культурні практики сучасного світу, стан свідомості і освіченості, зміст досвіду та поле апеляцій виходять з нехтування історією. Відома максима про те, що “історія вчить лише тому, що нічому не вчить”, набуває справжньої переконливості лише в обширі модерної свідомості.

Зі сказаного очевидно, що філософія історії актуалізується масштабним світоглядним завданням *перегляду примату сучасності і повернення значущості історичному*. Не тому історичному, яке є лише ретроспективою сучасності. А історичному, значущому з себе самого. Образно кажучи, потуга філософії історії виявляється в обґрунтуванні можливостей і шляхів культурної, інтелектуальної, екзистенційної еміграції з сучасності. Це не означає втечі в минуле. Оптич-

на ілюзія, нав'язана сучасністю, полягає в уявленні, начебто колишнє втратило свою дійсність, *промайнуло*. Навпаки, минуле концентрує в собі справжні досягнення людства. Це правомірно навіть щодо нового. Майже все нове сконцентровано в минулому. Нове вже відбулося, сталося. Усвідомлення цього радикально переорієнтовує мислення та звільняє його від диктату сучасності.

Нова філософія історії здатна відкрити шлях для різноманітних культурних практик, що дадуть змогу перетворити сьогодення в співіснування часів. Історія є неозорим полем для вибору життєвих сценаріїв, моральних імперативів, світоглядних настанов, систем знання тощо. Зрештою – вибору світу, в якому людина схильна жити. Сучасні технології створення віртуальних реальностей і загалом нинішня віртуалізація дійсності є потужними союзниками цього процесу. Нудний, гомогенний, виснажливий світ сучасності може поступитися розмаїтій реальності історичних світів, які співіснують в теперішності. Завдяки цьому нечувано зростуть можливості людського існування та розвитку. Філософія історії здатна відкрити шлях для експансії історії в сучасність. На сьогодні в цьому полягає її найбільш вагоме не лише інтелектуальне, а й суспільне покликання.

Наостанок зазначу ще одну важливу актуалізацію філософсько-історичного дискурсу. Останніми десятиліттями можна спостерігати появу численних дослідницьких практик у царині історичного пізнання. Це і мікроісторія, і візуальна історія, і жіноча, і усна, і так звана “історія знизу” тощо. Саме їх існування, їх евристичний потенціал становлять серйозне завдання для філософії історії. Треба ж бо осягнути, як можливе історичне пізнання у вигляді, скажімо, історії особистих свідчень. Що ми отримуємо, застосовуючи таку пізнавальну стратегію? Якою стає історія крізь призму новітніх пізнавальних практик? Тобто, узагальнюючи, сам інструментарій сучасного історичного пізнання, історичної науки задає на сьогодні важливий регіон філософсько-історичних досліджень.

Відтак, підводячи підсумок, можна виокремити *три актуалізації філософії історії*:

вона, по-перше, здійснює *критику сучасності* на противагу модерній ідеї прогресу та *примату сучасності*. Цим філософія історії розв'язує своє ключове теоретичне завдання, яке полягає у поверненні історії значущості і автономного сенсу.

Власне, йдеться навіть не стільки про “повернення”, скільки про *встановлення нової значущості*. Внаслідок цього історія стає *місцем достеменного буття людини*.

По-друге, актуальна філософія історії витворює *нові можливості людського існування* шляхом відновлення історичних світів – на противагу *секуляризованій дійсності* людських діянь. Сучасна культура надає потужні технічні та інформаційні можливості для цього – тобто для культурної, інтелектуальної, екзистенційної *еміграції з сучасності*. Але така еміграція не є втечею в минуле. Навпаки, вона містить продуктивну можливість використання *історичного як потужного ресурсу нового*. Ще раз висловимо ключову для цього формулу: “Нове вже відбулося, сталося”. Завдяки цьому наявне можна переглядати не лише з *перспективи* нового, а й *ретроспективи* нового.

По-третє, актуальна філософія історії обґрунтовує (а часом і денонсує) *нові пізнавальні практики* на противагу *історичній науці* як практиці об’єктивного пізнання. В цьому полягає її фундаментальне методологічне завдання на сьогодні.

Пролев С. Актуальность философии истории.

Статья посвящена эпистемологическому анализу философии истории.

Ключевые слова: история, философия истории, современность, человек.

Proleev S. Actuality of philosophy of history.

The article is devoted the epistemological analysis of philosophy of history.

Key words: history, philosophy of history, contemporarity, man.

Сергій Йосипенко

Київ

ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ЕВОЛЮЦІЯ ІСТОРИЧНОГО ЗНАННЯ

Статтю присвячено аналізу специфіки історичного та філософсько-історичного знання.

Ключові слова: історичне знання, історія, теорія історії, філософія історії.

Дискусії щодо ідентичності історії філософії як наукової дисципліни є одним з невід'ємних елементів сьогоденних теоретичних рефлексій у цій галузі. Можна навіть твердити, що жодна з філософських дисциплін, окрім філософії в цілому та, можливо, філософії *par excellence* – метафізики, не є предметом настільки інтенсивного обговорення. На думку Вілена Горського, ця проблема постає з огляду на загальний стан історії філософії, для якого “сьогодні цілком придатна та характеристика, яку ми чуємо звідусіль, коли йдеться про різні сфери нашого життя, – криза. Сутність цієї кризи полягає у тому, що факти та події історії філософії осмислюють на ґрунті методологічних засад, які типологічно не дуже відрізняються від тих, що панували в радянський період” [4, 6].

Однак, на мій погляд, незадоволення радянською, марксо-гегелівською (у нашому випадку) чи просто гегелівською (у випадку наших західних колег) методологією та філософією історії філософії є реакцією на щонайменше два пов'язані між собою, але різні процеси. Першим є зміна філософського статусу історії філософії. З того моменту, як на рівні філософських інституцій (освітніх і дослідницьких) та “широкого інтелектуального загалу” перестає домінувати теорія, що претендує на роль панівної філософії чи “філософії як такої” (західні суспільства переживають цей процес на кілька десятиліть раніше, аніж пострадянські), філософські дослідження, не кажучи вже про навчальні курси з філософії, дедалі більше набувають традиційного для історії

філософії вигляду – філософування на основі інших філософій чи про інші філософії. Внаслідок цього традиційний для історії філософії (з моменту її виникнення як університетської дисципліни) стиль філософування перетворюється мало не на панівну модель філософської діяльності. Таке поширення традиційної історико-філософської парадигми на всю філософію не могло не позначитись на статусі історії філософії як окремої філософської дисципліни, оскільки позбавило її тих функцій у системі філософського знання, які раніше виправдовували її існування в цьому традиційному вигляді. Буде тавтологією констатувати, що описана ситуація несумісна з гегелівською лінійною схемою історико-філософського процесу, яка мала увінчатись торжеством однієї філософської системи, однак (марксо)гегелівська теорія історії філософії не зводиться до цієї схеми. Відтак відмова від останньої ще не означає автоматично відмови від гегелівської методології історії філософії, адже те, що з погляду сьогоdnішнього дня можна вважати незадовільним у гегелівській теорії історії філософії, цілком може відтворюватись і в будь-якій “нелінійній” схемі.

Проте, беручись за методологію історії філософії, не можна не згадати, що як наукова дисципліна остання поєднує в собі елементи як філософії, так і історії. Саме з цією подвійністю пов’язаний другий процес, який, за аналогією з першим, можна назвати зміною історичного статусу історії філософії. Наслідки цього процесу для ідентичності історії філософії як наукової дисципліни будуть предметом розгляду даної статті. Завдяки подвійному статусу історії філософії дискусії довкола неї набувають дещо анекдотичного вигляду: філософи сприймають історію філософії як історичну науку, а історики – як філософську, і те, що є задовільним з погляду історика, може бути незадовільним з погляду філософа, і навпаки. Так, французький історик філософії Ален Рено, з жалем констатуєчи “глибокий розрив, який встановився між філософією істориків філософії, зведених (часто ними самими) до рангу професорів, та філософією філософів, піднесених (так само часто ними самими) до вищої гідності мислителів” [8, 7–8], робить парадоксальне зізнання: “... якщо я за останні п’ятнадцять років присвятив значну частину своєї філософської діяльності роботам у жанрі, який називають “історією філософії”, я завжди робив це з ясним і неприховуваним усвідомленням того, що історія філософії як така мене не цікавить зовсім. Я маю на увазі нисту чи “історичну”

історію філософії, що ставить собі за мету (яку вона сама визнає найшляхетнішою метою) найточніше реконструювати філософії минулого..." [8, 8]. Водночас панування такої "історичної" історії філософії в навчальних та дослідницьких програмах зовсім не викликає захоплення у французьких істориків, які ніяк не готові залічувати "історію філософії, яку пишуть філософи", до історичних наук. Роже Шарт'є, соціальний і культурний історик третього покоління "школи Анналів", наголошує на прірві, яка розділяє історію істориків та історію філософів: "філософія відкривається історикам з двох боків: з одного боку, історія філософії, з іншого – філософія історії. Проте обидва жанри є надто далекими від тієї історії, яка утвердилася півстоліття тому. ... Для Февра та істориків першого покоління *Анналів* історія філософії, яку пишуть філософи, була ілюстрацією найгіршої з можливих інтелектуальних історій – нежиттєздатної, замкнутої на самій собі, зведеної до пусто-порожньої гри чистих ідей" [5, 235].

Апелювання до "Февра та істориків першого покоління *Анналів*" не є простим посиленням на авторитет – Р. Шарт'є наголошує, що їх критика "є застарілою і формулювалась у термінах, які, безперечно, нами сьогодні не використовуються" [5, 235]. Проте для нього, як для сьогоденного історика, є очевидним, що за останнє "півстоліття" історія та історія філософії йшли в різних напрямках. Зокрема, "історія філософії, з її "внутрішнім" та структурним характером зосередилась на власній своєрідності, що дуже сильно віддалило її від історії, оскільки історики філософії визначали в зовсім інших термінах, аніж історики, як свій предмет, так і метод. Конститууючи історію філософії на основі самого філософського запитування (і лише його), стверджуючи не лише незвідність філософського дискурсу до будь-якої-детермінації, але й неможливість навіть мислити філософський предмет історично, оскільки це означало б його руйнування, філософська історія філософії (монополія філософів) здійснила радикальну дезісторизацію своєї практики" [5, 236–237].

.. Відтак, попри згадану анекдотичну асиметричність підходів історика та філософа, обидва цитованих автори, які пишуть в один і той самий час про одну й ту саму традицію історії філософії, у своїй діагностиці обирають той самий критерій – еволюцію, яку здійснило історичне знання впродовж ХХ століття. А. Рено робить "професорській" історії філософії аналогічні закиди: "У бажанні підійти до творів ми-

нулого без філософських настанов є, насправді, багато наївності, яка підштовхує до думки, що історія філософії, поміж інших історичних дисциплін, є останньою, яка не завершила ще свою епістемологічну еволюцію: вона лишається дивним чином прив'язаною до *позитивістської* концепції пізнавальної діяльності, яка полягає у вірі в те, що історик може реконституювати факти (в нашому випадку такі інтелектуальні факти, як твори) “такими, якими вони були” ... тоді як тепер ми знаємо, що історик, оскільки він сам є історичною істотою, вивчає своє минуле, поміщаючи його в перспективу на основі свого власного, історично детермінованого теперішнього” [8, 11].

Отже, хоча філософ критикує історію філософії за її зведення лише до історії, а історик – за її зведення лише до філософії, є всі підстави вважати, що обидва представники різних таборів ставлять усталеній у Франції кінця ХХ століття історико-філософській практиці той самий діагноз, який у загальних рисах збігається з діагнозом Вілена Горського: академічна історія філософії припинила відповідати своєму поняттю з огляду на одну і ту саму причину – вона не здійснила необхідної епістемологічної еволюції впродовж ХХ століття. Звідси можна зробити висновок, що констатована не лише у вітчизняному просторі криза є не кризою історії філософії взагалі чи одного з видів історико-філософського знання зокрема, а кризою певних програмних засад історії філософії, зумовлених окремою науковою парадигмою. І схожість вітчизняних претензій до “успадкованої” практики історії філософії з дискусіями довкола французької історії філософії, яка впродовж ХХ століття розвивалась у вільних від зовнішніх політичних примусів умовах, є зайвим підтвердженням того, що “втрата ідентичності” історії філософії зумовлена не стільки ідеологічними, скільки епістемологічними чинниками. На основі цього висновку я хотів би виразити одну з тез теорії історії філософії, опрацьованих раніше як методологічні засади конкретного історико-філософського дослідження [3, 13–95], яку наразі можна сформулювати так: *стан та еволюція історичного знання безпосередньо позначаються на підходах до історії філософії.*

Для з'ясування суті цієї тези слід відштовхнутись від визначення, яке дає історії філософії її батько-засновник – Г. Ф. В. Гегель. Вводячи у філософію історію як принцип, який встановлює між філософськими творами різного часу сутнісний зв'язок, він залишається в

межах панівного тоді розуміння історії як науки про цінності, пов'язані лише з певною добою, а отже “минущі”, тоді як філософія вважалась наділеною цінністю трансісторичною, здатною долати час, а отже – “вічною”. Тому для нього “історичні обставини” продукування чи функціонування філософії становлять несуттєву, зовнішню оболонку філософської творчості, яка має свою внутрішню, сутнісну історію, де “той самий розвиток думки, поданий в історії філософії, подається і в самій філософії, але вільним від зовнішніх історичних обставин” [1, 100]. В іншому місці він наголошує: “Можна було б думати, що порядок філософії в ступенях ідеї відрізняється від того порядку, в якому ці поняття постають у часі. Однак загалом і в цілому цей порядок однаковий” [2, 93]. Свою історію філософії він протиставляє історіям філософії, які подають “виникнення та розвиток філософії ... у своєрідній формі зовнішньої історії, що зображується як історія цієї науки. Ця форма надає ступеням розвитку ідеї характеру випадкової послідовності філософських учень...” [1, 98]. Специфіка історії філософії, на думку Гегеля, полягає в тому, що вона “має справу не з минушим, а з вічним і цілком наявним”, а її завданням “лишається більш точно з'ясувати, якою мірою розвиток філософії, що відбувається в її історії, з одного боку узгоджується з діалектичним розвитком чистої логічної ідеї, а з іншого – відступає від нього” [1, 219]. Однак подальша еволюція історичного знання, яка змінює розуміння історії як науки, позначається на статусі “зовнішньої” складової історії філософії, а отже, і на підходах до історії філософії в цілому.

Перше революційне зрушення відбувається вже в ХІХ столітті, яке польсько-французький історик Кшиштоф Помян описує як *belle époque* історії, коли “престиж істориків та їхня думка про самих себе були як ніколи високими. Деякі з них вважали себе чистими розумами, що перебувають поза часом та простором і здійснюють *vorurteil-sfreie Forschung*, абсолютно об'єктивно описуючи те, що насправді відбулося. Майже всі вірили в історичні факти, тверді, мов камінь, які достатньо добути з архіву як з кар'єру для того, щоб вони, вишуквані один за одним та зцементовані чітко встановленими законами історії, відтворили справжню Історію і уможливили її розуміння в усіх подробицях” [6, 121–122]. Хоча фундатори позитивістської історії відверто негативно ставились до філософських методів осягнення історії, згадані уявлення про “закони історії” та “справжню історію”

були запозичені зі словника гегелівської філософії історії, а гегелівська “внутрішня” історія філософії стає моделлю для всіх наук про людський дух. Як писав свого часу Ернест Ренан, “характерною рисою XIX століття є заміна догматичного методу методом історичним у всіх дослідженнях стосовно людського духу ... Історія насправді стає необхідною формою науки про все, що підпорядковане законам змінного та послідовного життя ... Великий прогрес критики полягав у заміні категорії *буття* категорією *становлення*...” [7, VI–VII]. Відтак “зовнішня” історія “людського духу” починає ототожнюватись з його “внутрішньою” історією, а поєднання метафізики становлення та позитивістського образу науки спричинює формування в XIX столітті парадигми історії філософії як історичної науки, що вивчає філософські твори (творчість) минулого, намагаючись якнайнадійніше реконструювати кожен із них не як елемент єдиної системи філософії, а як самостійний результат попереднього становлення.

На основі цієї парадигми було реалізовано чимало великих проєктів, які помітно просунули вперед наше знання і розуміння історії філософії, проте саме цієї парадигми стосуються нарікання на стан історії філософії цитованих нами французьких історика та філософа. Для того, щоб їхня критика була зрозумілою, розглянемо подальшу еволюцію історичного знання, до якої ця критика апелює. Наступне епістемологічне зрушення, яке відбувається на зламі XIX та XX століть, зумовлене тим, що “філософи, соціологи і навіть історики виявляють, що об’єктивність, факти, які даються раз і назавжди, закони розвитку, прогрес – усі ці поняття, які аж дотепер вважались очевидними і були фундаментом наукових претензій історії, були лише самообманом” [6, 122]. Внаслідок цього зрушення з’являється новий образ історії, уособлений “історією історіографії, котра щонайменше в своїх найамбіційніших проявах припинила бути суто бібліографічною та ерудитською дисципліною ... Зробивши висновки з критики наукових претензій історії, вона убачає відтепер в останній інтелектуальну діяльність, яка поруч з іншими діяльностями є частиною життя даної доби та даного суспільства, від яких її не можна ізолювати. Отже, історія історіографії обирає своїм девізом слова Бенедетто Кроче: будь-яка історія є сучасною історією” [6, 122–133]. З’ясовуючи те, чим була історія для інших суспільств, і розповідаючи не про становлення науки історії, яке полягало в постійному вдосконаленні її інструмента-

рію, спрямованому на все більше та адекватніше розкриття минулого, а про різні епістемології, соціальні ролі, ідеологічні та соціальні функції історичного знання, які відповідали запитам певних епох та суспільств, “історія історії” пропонує розуміння праці історика, альтернативне позитивістському образу науки. Таке розуміння поширюється і на філософську творчість, але не лише на філософів минулого, а й на тих, хто їх вивчає. А. Рено наполягає, що “історик філософії не може вічно поступатися міражам позитивістської ілюзії: йому слід прийняти, що його звернення до одного моменту історії філософії, а не до іншого, зумовлене його філософським теперішнім, точніше тим, як це теперішнє сприймається істориком філософії ... Ось чому існує така захоплююча історія історії філософії – не лише методів історії філософії, але й предметів та змістів історії філософії” [8, 11].

Кожна з епістемологічних революцій історичного знання впливає не лише на розвиток методів дослідження (перша – на роботу з джерелами, друга – на їх інтерпретацію), а й потужно сприяє “історизації” предмета історії філософії. Якщо “позитивістська” революція урівнює “зовнішню” історію в правах з “внутрішньою” історією філософії, зберігаючи уявлення про становлення філософії (для Гегеля “зовнішня” історія є випадковою, а в парадигмі ХІХ століття – закономірною формою розвитку філософського знання), то “історизистська” революція робить наступний крок – відкидає будь-яку “логіку історії” взагалі: цінність філософії кожної епохи полягає не в тому, що вона є результатом попереднього становлення чи будівельним матеріалом для становлення наступного, а в тому, що вона є віддзеркаленням своєї епохи. Проте така повна історизація предмета історії філософії чи, простіше, релятивізація філософського знання, вочевидь зовсім не є тим, до чого закликають сьгоднішні критики “епістемологічної відсталості” історії філософії. Так, на думку Р. Шартъє, “включення історії філософії в історію культурного продукування (а отже, в історію взагалі) зовсім не означає анулювання філософської даності філософського дискурсу; йдеться лише про спробу зрозуміти його особливу раціональність в історичності його продукування та його зв’язків з іншими дискурсами” [5, 237–238]. Відтак можна твердити, що історія філософії, еволюціонуючи разом з історичним знанням доби, неминуче натикається на межі “історизації” свого предмета, і ці межі, на мою думку, зумовлені передусім історичною специфікою філософії.

Щоб з'ясувати цю історичну специфіку, ще раз звернемося до вже цитованого тексту К. Помяна під назвою "Історія науки та історія історії". У ньому розвиваються дві основні тези: епістемологічна революція, яка відбувається з історією на зламі ХІХ та ХХ століть, є лише одним із багатьох переворотів історії; якщо останню розглядати не як науку, що виникає в ХІХ столітті, а як історичне знання взагалі – схожі епістемологічні революції відбувалися й раніше, зокрема в пізньому середньовіччі та ранній модерності; всі ці епістемологічні революції не є особливістю однієї лише історії, їх зазнала і наука, як сфера людської діяльності в цілому, зокрема фізика, "кризи" й епістемологічні революції якої, у своїх загальних рисах та за часом, збігаються, на думку К. Помяна, з кризами та революціями історичного знання. Однак філософія не вписується в цю схему. Якщо, як демонструє К. Помян, астроном середньовіччя відрізняється за своїми методами і завданнями від сучасного астронома так само, як середньовічний хроніст – від сучасного історика, то відмінність між середньовічним і сучасним філософом важко мислити за аналогією з ними (навіть попри те, що ті, кого ми називаємо середньовічними філософами, були теологами). Саме тому ми не можемо уявити сучасного фізика (не історика фізики), який всерйоз цікавиться "Фізикою" Аристотеля; античними істориками, окрім істориків античності, цікавляться ще історики історії та любителі історії як *magistra vitae*, тоді як Аристотель лишається актуальним джерелом для найрізноманітніших галузей філософії. Межею історизації філософії є той зв'язок, яким, за словами Гегеля, "філософія пов'язана зі своєю історією" [2, 73], тобто її одночасна історичність та трансісторичність.

Саме цей зв'язок філософії зумовлює втрату філософського інтересу до історії філософії, яку розуміють як історичну науку позитивістського стилю. Але одночасна історичність та трансісторичність філософії перешкоджає не лише її повній історизації, але й повній її систематизації. Відтак історія філософії не може бути зведена ні до своєї "внутрішньої", ні до своєї "зовнішньої" складової і не може бути ні "суто історичною", ні "суто філософською" наукою. Намагання сконцентруватись на одному окремо взятому з цих складників історії філософії наштовкується на методологічний парадокс: якщо зосередитись лише на "внутрішній" історії філософії, то на перший план історико-філософського дослідження виходить становлення, еволюція поглядів,

які забезпечують єдність окремих філософських витворів, але роблять зайвим чи “зовнішнім” їх історичний контекст, відриваючи таким чином філософську творчість від досвіду, який вона осягає. А якщо історію розуміти лише як “зовнішню” історію, тобто як емпіричне минуле, де кожне явище є самодостатнім, а отже, має вивчатись окремо у власному контексті, то контекстуалістська епістемологія не дає змоги вийти поза межі цих самодостатніх явищ і відновити єдність історії, тобто реконструювати “внутрішню” історію. Відтак включення філософських запитів в історико-філософське дослідження, на якому наполягає А. Рено (згідно з яким, “слід прийняти ідею філософської історії філософії, яка, зовсім не відмовляючись від вимог “історичності”, буде якнайясніше усвідомлювати перспективи, які її надихають, та ставки, пов’язані з цими перспективами” [8, 11]), є не просто даниною епістемологічній “моді”, а необхідністю, зумовленою самою природою історії філософії: саме усвідомлення свого актуального філософського інтересу перетворює історика філософії зі “знавця філософії” на філософа.

Не заперечуючи історичності філософії, ідея “філософської історії філософії” не заперечує й уявлення про історію філософії як історичну науку: альтернатива “або філософська, або історична наука” коріниться виключно в анахронічній асоціації історичного знання з позитивістським образом історії як науки та з відповідними уявленнями про її предмет та методи (незалежно від того, сприймається ця асоціація негативно чи ж позитивно). У системі філософських наук історія філософії лишається історичною наукою (так само, як для істориків – філософською), однак історичне знання, навіть якщо воно на певному етапі своєї еволюції є “більш передовим” в епістемологічному сенсі, в жодній зі своїх історичних інкарнацій не може бути моделлю для історії філософії, а отже, історія філософії не може перетворитись на підвид інтелектуальної історії чи культурної історії.

Тому тезу, висунуту на початку нашого розгляду, можна продовжити таким чином: *безпосередньо позначаючись на підходах до історії філософії, еволюція історичного знання не може змінити природи історико-філософського запитування*. Зміна розуміння “зовнішньої” історії філософії та підходів до її вивчення не може не позначитись на співвідношенні “зовнішньої” та “внутрішньої” історії в конкретному історико-філософському дослідженні, однак еволюція

історичного знання не здатна скасувати самого їх зв'язку чи змінити їх ціннісну ієрархію. Остільки, оскільки історія філософії є історичною наукою, історик філософії може й повинен бути на рівні еволюції історичного знання своєї доби і запозичувати його методологічні інструменти, але використання останніх в історії філософії завжди залежатиме від завдань і предмету історії філософії, які формулюються в суто філософських термінах і, в кінцевому підсумку, лишаються незмінними з часів Гегеля: завданням історії філософії є з'ясування *одночасно* як історичного, так і трансісторичного аспектів філософування.

Запозичення “нефілософських” методів дослідження історії філософії зумовлене тим, що філософське знання функціонує не лише згідно з власною логікою, а й відповідно до логіки свого інституювання в певному суспільстві певної доби.

Така “двополюсність” історії філософії, визначена самою її природою, становить постійний виклик для історика філософії, який сьогодні не може відмовитись ні від осмислення історико-філософського процесу в термінах філософії історії, або, в гегелівській термінології, від аналізу “внутрішньої” логіки історії філософії, ні від застосування у своєму дослідженні зовнішніх щодо цієї логіки методів соціальної чи культурної історії, соціології знання чи історії ідей.

Ця “двополюсність” не є суто епістемологічною проблемою – виділення, протиставлення та встановлення співвідношення двох зазначених аспектів історико-філософського процесу, його філософської та нефілософської логік є конститутивним елементом історико-філософського дослідження, який визначає його предмет, жанр та загальну перспективу.

Розгляд зв'язку підходів до історії філософії з метаморфозами історичного знання дає підстави для певних висновків щодо ідентичності історії філософії. Позаяк завданням історії філософії, яке вирізняє її з-поміж інших історичних наук, є не реконструкція історії філософії як сукупності філософської думки минулого, а з'ясування історичного та трансісторичного аспектів будь-якого філософування (в тому числі й самого історико-філософського дослідження), *предметом історії філософії є не її зовнішня чи внутрішня історія, а історичність філософії*. А отже, окремі жанри, дисципліни, етапи і програми дослідження історії філософії є історико-філософськими остільки, оскільки в кінцевому підсумку спрямовані на цей предмет та

мають на меті реалізацію цього завдання. В кінцевому підсумку, оскільки історія філософії як галузь дослідження передбачає різні жанри, дослідницькі програми та рівні дослідження й інтерпретації, кожен із яких спрямований на окремий момент, аспект чи явище історії філософії, однак жоден з них через це не може розглядатись як самодостатній: вони є історією філософії лише в своєму взаємному зв'язку та сукупності.

Отже, ідентичність історії філософії не можна ототожнювати лише з одним із етапів дослідження, з його жанром чи окремою дослідницькою програмою, простіше кажучи, історія філософії не може бути лише добуванням фактів з архівів чи лише їх інтерпретацією, лише жанром "історії духу" чи лише "доксографією" в розумінні Річарда Рорті. Ідентичність історії філософії не пов'язана з окремою науковою програмою, обумовленою певним образом історичної науки чи певним образом філософії. Вона полягає в тому, що забезпечує єдність усіх можливих визначень і програм історії філософії як окремої науки та дисципліни, а також їх відмінність у цілому від інших філософських чи історичних наук та дисциплін. Ці висновки, які впливають з аналізу впливу еволюції історичного знання на ідентичність історії філософії як наукової дисципліни, стосуються не лише "історичного аспекту" історії філософії, – вони безпосередньо зачіпають і її "філософський аспект".

Однак аналіз проблеми ідентичності історії філософії в контексті зміни філософського статусу останнього потребує окремого дослідження.

Література

1. Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук.* – Т. 1. Наука логики. – М., 1974.
2. Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии.* – СПб., 1993.
3. *Йосипенко С.* До витоків української модерності. Українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. – К., 2008.
4. *Могиланський історико-філософський семінар: Вип. I, 2003–2005: Матеріали засідань / Відп. ред. і упор. М. Л. Ткачук.* – К., 2006.
5. *Chartier R.* *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude* Paris, 1998.
6. *Pomian K.* *Sur l'histoire.* – Paris, 1999.

7. *Renan E. Averrois et l'averroïsme. Essai historique.* – Paris, 1852.
8. *Renaut A. L'Ere de l'individu. Contribution a une histoire de la subjectivité.* – Paris, 1996.

Йосипенко С. Проблема ідентичності історії філософії та еволюція історичного знання.

Стаття посвячена аналізу специфіки історичного та філософсько-історичного знання.

Ключевые слова: історичне знання, історія, теорія історії, філософія історії.

Yosipenko C. Problem of identity of the history of philosophy and evolution of historical knowledge.

The article is devoted the analysis of specific of historical and philosophical-historical knowledge.

Key words: historical knowledge, history, theory of history, philosophy of history.

Вахтанг Кебуладзе

Київ

АІСТОРІЧНЕ РЕКОНСТРУЮВАННЯ ЯК МЕТОД ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Статтю присвячено виявленню специфіки аісторичного реконструювання як методу дослідження.

Ключові слова: аісторичне реконструювання, методи дослідження, текст, наратив.

Будь-який текст можна зрозуміти лише в контексті інших текстів, у традиції, до якої він належить або яку намагається здолати, залучаючись до неї бодай у такий негативний спосіб. Інакше кажучи, розуміння будь-якого тексту можливе лише в культурно-історичному горизонті сенсу. Отже, сьогодні вже виглядає банальністю теза про те, що кожний текст – це текст про інші тексти.

Стосовно філософського дослідження це твердження набуває ще більшої значущості. Адже сам предмет такого дослідження завжди опосередкований тим, що про нього писали попередники. Ба більше, сам предмет постає як історія його артикуляції в різних текстах. Предмет розчиняється в історії того, що про нього говорили чи писали.

Написання філософського тексту за сучасних умов перетворюється на презентацію власного способу читання інших текстів. Філософське письмо стає нотуванням прочитання філософських текстів, своєрідним конспектом, де домінування коментарів над текстом першотвору стає запорукою оригінальності автора, а адекватність коментарів цитатам – ознакою його професійності. Філософ-письменник стає прискіпливим читачем текстів, визнаних філософськими іншими філософами. Отже, якщо спробувати визначити сьогодні професійний статус філософа, то слід визнати, що філософ – це той, хто читає філософські тексти і здатен так презентувати свій спосіб прочитання науковій спільноті, щоби цей спосіб більшістю спільноти або компетентною групою експертів із відповідної галузі був визнаний ака-

демічно коректним і водночас настільки оригінальним, аби взагалі за-
слуговувати на увагу, отже, на прочитання, яке своєю чергою може
виявитися новим оригінальним текстом.

Отже, філософія перетворюється на професійне читання, філо-
софи – на професійних читачів. Якщо вірити Ролану Барту, то це, до
речі стосується всієї сучасної культури, а не лише філософії: “У часи
різкого соціального розшарування (ще до утворення демократичних
культур) вміння читати і писати було класовим привілеєм. Риторика,
головний літературний ключ тієї епохи, вчила писати... Показово, що
з приходом демократії це завдання змінилось на зворотне – сьогодні
школа (середня школа) ставить собі на карб те, що вже вчить не пи-
сати, а правильно *читати*” [1, 383]. Проте читати можна по-різному.

Ставлення до інших текстів у кожному конкретному тексті може
коливатися від запопадливого удавання точного відтворення аж до
зухвалих фігур замовчування. Утім часто-густо те, що його замовчу-
ють, оживає, набуваючи нового сенсу, а те, що старанно відтворю-
ють, вмирає, позбавляючись будь-якого сенсу. З огляду на це специфіч-
ними завданнями історії філософії є:

1) виявлення фігур замовчування, які надають нового голосу тому,
що прагнуть замовчати;

2) викриття спустошеності ритуалів цитування й ретельного
відтворення, що вбивають сенс того, що цитовано та нібито відтво-
рено [2].

Проте тут перед нами постає загальніше питання: якщо філосо-
фування – це читання філософських текстів, то чи не розчиняється
філософія в історії філософії? Чи не є філософія просто власною істо-
рією? Де, власне, проходить межа між філософією та історією філо-
софії? Адже кожне філософське дослідження неминуче має апелюва-
ти до інших філософських досліджень, що вже відбулися. Чи можлива
емансипація філософії від власної історії без її маргіналізації?

На мою думку, така емансипація можлива завдяки дослідниць-
кому методу, який я пропоную називати **аісторичним реконструю-**
ванням, не претендуючи на його створення. Адже з подальшого ви-
кладу стане зрозумілим, що елементи цього методу ми подибуємо в
концепціях багатьох філософів минулого. Отже, я просто даю ім'я то-
му, що, на мою думку, вже існує у філософських дослідженнях і вмож-
ливає творення нових оригінальних концепцій, укорінених у поперед-

ній інтелектуальній традиції. До того ж, що також має стати зрозумілим із подальшого викладу, метод аісторичного реконструювання якнайкраще відповідає внутрішнім методологічним потребам феноменологічної філософії.

Релевантним для розуміння теоретичних засад аісторичного реконструювання є розрізнення “фабули” (story) і сюжету (plot) в сучасній наратології, про яке пише Пітер Баррі в книзі “Вступ до теорії: літературознавство і культурологія”: “Фабула – це справжній перебіг подій, які відбувалися, натомість сюжет – те, як ці події змонтовано, впорядковано, обрамлено й подано в оповіді. Це розрізнення визначальне: фабула, як послідовність подій, має починатися з початку і далі хронологічно розвиватися без жодних пропусків; сюжет, навпаки, може починатися, скажімо, із середини історії і потім повертатися до попередніх подій, тобто вдаватися до ретроспекції, яка доповнює картину того, що трапилось раніше. У сюжеті також можуть бути проспективні елементи, які натякають на те, що може статися пізніше” [3, 264]. З одного боку, на мій погляд, визначення фабули як “справжнього перебігу подій, які відбувалися”, хибує на певну наївність, адже встановлення “справжнього перебігу подій” вже передбачає певну інтерпретацію цих подій.

Своєю чергою будь-яка інтерпретація містить елементи того, що я називаю аісторичним реконструюванням, отже, впорядковує історичні факти в певній послідовності, яка відповідає цій інтерпретації. З іншого боку, поняття сюжету якнайкраще відповідає методологічним потребам аісторичного реконструювання, що воно, як має стати зрозумілим із подальшого викладу, саме й створює такі сюжети. Можна навіть насмілитися стверджувати, що для філософського дослідження важить не так фабула, як сюжет, не так відтворення історичної послідовності або створення логічної лінійної послідовності, як композиція думок, яка може розгортатися в паралельних наративах, що перехрещуються в нелінійному смислі просторі філософського твору. З такої композиції часто-густо й виникає нова оригінальна концепція. При цьому дуже важливим моментом композиції сучасного філософського твору є саме те, що вона складається з перехрещення різних наративів, а не відтворює один великий домінуючий наратив. Такий стиль мислення взагалі є типовим для доби постмодернізму: «“Великі наративи” прогресу й людської довершеності вже ненадійні, й найбільше,

на що можна сподіватися, – це ряд “міні-нарративів”, непостійних, умовних, дочасних і відносних, які створюють підґрунтя для дій особливих груп в окремих, часткових умовах» [3, 104].

Саме з огляду на таку полінарративність можна зрозуміти ще один аспект дещо іронічної зауваги Вальденфельса щодо того, що сьогодні філософія потребує не так героїв розуму, як його контрабандистів: “Доповідь, яку Гуссерль прочитав у 1935 році у Відні перед публікою [4], котра переживала кризу, але плакала надію на одужання, закінчується показовою альтернативою: “героїзм розуму” або занепад Європи у “стомленості”. Утім, після стількох десятиліть, позначених війнами, революціями та контрреволюціями, виникає враження, що розум потребує не стільки героїв, скільки партизанів і контрабандистів” [5, 114]. Герої розуму потрібні лише в тому разі, якщо ми віримо в існування всеохопного раціонального метанаративу. Його артикуляція в ірраціональному світі, що переживає кризу, спричинену кризою домінантного типу раціональності (як це вважав Гуссерль), насправду вимагає інтелектуального героїзму. Сьогодні людство вкотре перебуває в кризовому становищі. Причому сама криза має поліморфний характер. Ми можемо й маємо говорити про різні виміри кризи: економічний, інтеркультурний, релігійний і міжконфесійний, соціальний, геополітичний та ін. Сучасні кризові процеси мають глобальний характер. Вони стосуються не лише якоїсь одної цивілізації, наприклад західної, а всього людства. При цьому внутрішні проблеми одної культурної традиції часто-густо зумовлені чинниками, що виникли в геть іншій традиції. Отже, й засоби подолання кризи не можна віднайти в якомусь одному нарративі. Лише перехрещення міні-нарративів, контрабанда розумних елементів з одного нарративу до іншого і створення партизанських таборів розуму на територіях, де панує зухвале невігластво, дають змогу плекати надію на розв’язання найгостріших проблем сучасності. Таким тенденціям у сучасній філософії взагалі та у феноменології зокрема якнайкраще відповідає метод аісторичного реконструювання.

Після цих вступних методологічних зауваг щодо специфіки філософського пізнання розгляньмо докладніше, в чому саме полягає метод аісторичного реконструювання, завдяки якому філософи створюють інтелектуальні сюжети, що в них перехрещуються і змішуються різні міні-нарративи:

Метод аісторичного реконструювання складається з двох взаємопов'язаних методологічних процедур:

- 1) реінтерпретації – надання нового сенсу певній ідеї чи концепції через перенесення до нового контексту;
- 2) реактуалізації – надання актуальності реінтерпретованій ідеї чи концепції в новому контексті.

Реалізація реінтерпретації та реактуалізації часто-густо, хоча й не завжди, відбувається через навмисне порушення хронологічної послідовності. Яскравий приклад цього подибуємо у творі Жана-Поля Сартра “Буття і ніщо. Досвід феноменологічної онтології”. Один із розділів цього твору він називає “Гуссерль, Гегель, Гайдеггер” [6, 340], свідомо порушуючи хронологію, адже загалом відомо, що Гайдеггера певною мірою можна вважати Гуссерлевим учнем і послідовником (а другий помер задовго до народження першого). Але значно важливішим є те, що тут відбувається не лише хронологічне, а також змісто-ве викривлення, яке Сартр виправдовує в такий спосіб: “Якщо ми, нехтуючи правилами хронологічної послідовності, будемо дотримуватися правил певного виду позачасової діалектики, то вирішення проблеми, яке дає Гегель у першому томі “Феноменології духу”, видається нам значним прогресом щодо того, яке запропонував Гуссерль” [6, 343]. Отже, Сартр силоміць втискає Гегеля поміж Гуссерля й Гайдеггера, намагаючись у такий спосіб переконати свого читача, що Гайдеггерове вчення відрізняється від Гуссерлевого через вплив Гегеля на Гайдеггера.

Утім, це виглядає доволі суперечливо, хоча водночас дає певні підстави для інтерпретації вчення самого Сартра як поєднання феноменології Гуссерля, фундаментальної онтології Гайдеггера та діалектичного методу, який французький філософ через своє захоплення Марксом запозичив у Гегеля, особливо з огляду на те, що він, легітимуючи запропоновану ним послідовність “Гуссерль. Гегель. Гайдеггер”, апелює до “позачасової діалектики”. Своєю чергою цю апеляцію до позачасової діалектики цілком адекватно можна проінтерпретувати в термінах аісторичного реконструювання, адже вона закликає до нехтування хронологією заради іншого принципу реконструкції історії філософських ідей. При цьому варто зазначити, що я в жодному разі не поділяю гегелівсько-марксистського передсуду щодо того, що феноменальний світ приховує якусь втаємничену діалектику чи то ідеаліс-

тичного, чи то матеріалістичного гатунку. Така діалектична метафізика дуже нагадує те, що сам Сартр на початку “Буття і ніщо” називає, послуговуючись цитатою з Ніцше, “ілюзією світу поза сценою”. Саме цю метафізичну ілюзію, ілюзію того, що за феноменальним світом приховано світ сутностей, і прагне, на думку Сартра, подолати феноменологія.

У цьому сенсі метод аісторичного реконструювання виглядає вельми феноменологічно, адже він аж ніяк не означає апеляції до якоїсь позаісторичної реальності, а отже, не потребує метафізичного вчення про цю реальність діалектичного або будь-якого іншого гатунку. Із цієї методологічної позиції будь-яка реконструкція є аісторичною не тому, що прагне крізь історію продертися до надісторичних засодових принципів усього історичного розвитку, пізнавши які, ми вже не потребуватимемо історії як емпіричної науки про історичні факти. Натомість аісторичне реконструювання взагалі відмовляється від прагнення мати справу з фактами або із сутнісними принципами, які зумовлюють поставання цих фактів. З одного боку, воно намагається подолати натуралістичну редукцію історії до низки історичних фактів, тобто “об’єктивних” подій, які відбулися колись і які ми більш-менш адекватно можемо відтворити тепер. З іншого боку, аісторичне реконструювання уникає метафізичного зведення історії до втілення метаісторичних принципів (вічних ідей, які речі цього світу споглядаються у своєму бутті, непорушного першпорушя, божественної еманції, відчуження і повернення до самого себе абсолютного духу, діалектичного зв’язку продуктивних сил і виробничих відносин тощо).

Справжнє феноменологічне ставлення до історії і до історії філософії зокрема – це заангажована неупередженість, що є неупередженою саме тому, що усвідомлює власну заангажованість, а разом заангажованість будь-якого іншого можливого ставлення. Інакше кажучи, кожна історія не краща і не гірша за будь-яку іншу. Хронологію варто добре вивчити в школі, аби потому довільно бавитися з нею задля утворення нових оригінальних концепцій. Хоч би як провокаційно звучала остання теза, згадувана вже назва розділу “Гуссерль, Гегель, Гайдеггер” із Сартрового твору “Буття і ніщо” легітимує її претензію якщо не на істинність, то принаймні на ефективність.

Реінтерпретація і реактуалізація можуть відбуватися і без порушення хронологічної послідовності, маючи при цьому аісторичний

характер, у вигляді свідомого презентизму, тобто надавання певним ідеям мислителів минулого нових сучасних сенсів, які вони, згодом, не могли мати в концепціях своїх творців. Гайдеггер вдало реалізує аісторичне реконструювання такого штабу, коли в “Європейському нігілізмі” пропонує перекладати Декартове “*cogito*” не як “мислю”, а як “уявляю”.

Гуссерль на початку “Картезіанських медитацій” у парадоксальний спосіб наважується стверджувати, що його феноменологію можна назвати “нео-картезіанством, хоча вона саме через радикальне розгортання картезіанських мотивів змушена відхилити майже весь відомий зміст картезіанської філософії” [7, 3]. Цей парадокс можна сформулювати у більш стислій і радикальній формі: сьогодні Декарт, аби залишитися Декартом, мав би вже не бути Декартом. Питання про те, погодився би з цим реальний Декарт, через зрозумілі причини лишається без відповіді.

Аісторичне реконструювання може змішувати порушення хронології з презентизмом. Таку стратегію Гуссерль демонструє вже в курсі лекцій, який він читає у 1923–1924 роках у Фрайбурзькому університеті та який вийшов друком після його смерті під назвою “Перша філософія”. В історико-філософській частині цих лекцій “Критична історія ідей” він, критикуючи емпіризм Нового часу, послуговується картезіанським методом, який описує як “виявлення (*Herausstellung*) чистого *cogitatio*, що воно робить абсолютно очевидним відповідне суб’єктивне переживання і дозволяє аналізувати його реальні частини й інтенційні стани в межах абсолютної очевидності...” [8, 116]. У цьому короткому уривку Гуссерль двічі практикує той метод, який я називаю аісторичним реконструюванням. По-перше, він критикує емпіриків з позиції Декарта, яка передує їм у часі, і в такий спосіб нехтує хронологією історії філософії Нового часу. По-друге, вбудовує до картезіанської філософії власне поняття інтенції, феноменологізуючи й модернізуючи самого Декарта, або, якщо говорити в запропонованих вище термінах, він здійснює аісторичне реконструювання, реінтерпретує та реактуалізує філософію Картезія, тобто здійснює ту модернізацію Декарта, про яку йдеться на початку “Картезіанських медитацій”.

Як ми побачили, зухвалість у ставленні до попередників подеколи зумовлює оригінальність власного мислення і є доволі поширеною

настановою серед творців нових філософських концепцій. Водночас вона виглядає майже неприпустимою в історичних дослідженнях, зокрема в історико-філософських розвідках. Утім порушення хронологічної послідовності, як це не дивно, трапляється й у творах з історії філософії. Так, у своїй книзі “Шлях філософії: ХІХ–ХХ століття” сучасний австрійський історик філософії Вольфганг Рьод починає розділ, присвячений розгляду екзистенційної філософії ХХ ст., із такого дуже показового пасажу: “Говорити тут про Сьорена К’єркегора, який жив у ХІХ сторіччі, означає порушувати хронологічний порядок. Проте це можна виправдати тим, що його філософський вплив став насправді помітним лише у ХХ сторіччі, коли його відкрили для себе представники екзистенційної філософії як свого важливого попередника” [9, 180]. Отже, для Рьода важливим є не те, що К’єркегор жив у ХІХ сторіччі, впродовж якого його ідеї лишалися майже невідомими, а те, що його вчення помітно вплинуло на екзистенційну філософію ХХ сторіччя [10]. На зламі ХХ і ХХІ сторіч (книжка Рьода вийшла друком у 2000 році) історик філософії реактуалізує ідеї мислителя ХІХ сторіччя, реінтерпретуючи їх у контексті філософського напрямку початку ХХ сторіччя. Порушення хронологічної послідовності слугує реактуалізації ідей К’єркегора через реінтерпретацію їх у новому контексті, або, кажучи мовою Гуссерля, через покладання їх у новий горизонт сенсу.

Отже, як ми й зазначали, застосування дослідницького методу, який я пропоную називати методом аісторичного реконструювання, можна віднайти в багатьох філософських творах.

Аісторичні реконструкції можна знайти й у творах сучасних феноменологів. Причому подеколи вони не обов’язково втілені в самих текстах, але зумовлюють стратегію досліджень або дозволяють науковцям відкрити нові чи приховані теми. Так, у передмові до своєї книжки “Розрізнення і досвід: феноменологія неагресивної свідомості” (“Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания”) сучасний російський феноменолог Віктор Молчанов зізнається: “Слід зазначити, що мої самостійні й почасти критичні стосовно Гуссерля дослідження стали можливими насамперед завдяки творам самого Гуссерля..., а також Гайдеггера і Ф. Brentano. Саме в такій послідовності я вивчав у 70–80-ті роки класиків. Можливо, що саме така послідовність (Гуссерлеві серії розрізень в аналітиці інтенційності, Гайдеггерове онтологічне розрізнення, Brentанове розрізнення психічних

і фізичних феноменів) привела мене до думки про “тотожність” свідомості та розрізнення” [11, 11]. Отже, аісторична послідовність – Гуссерль, Гайдеггер, Brentano, в якій Молчанов вивчав тексти цих мислителів, привела його, за власним зізнанням, до засадової ідеї його феноменологічної концепції свідомості.

Інколи аісторичне реконструювання може відбуватися шляхом створення удаваних історичних послідовностей. Я роблю це, наприклад, у лекційному курсі “Феноменологічна психологія”, який уже тривалий час читаю для філософів і психологів. У вступній частині цього курсу йдеться про передісторію виникнення феноменологічної психології. Тут, безперечно, для нас релевантними є дві постаті – Франц Brentano й Вільгельм Дільтей. З огляду на те, що твір Brentano “Психологія з емпіричного погляду” [12] вийшов друком 1874 року, а твір Дільтея “Ідеї описової і аналітичної [13] психології” – 1894 року, я розповідаю студентам про ці інтелектуальні події як про такі, що наслідували одна одну і спричинили створення феноменології і феноменологічної психології зокрема. Отже, я вибудовую історичну послідовність “Brentano, Дільтей, Гуссерль”. Утім насправді тут йдеться не про послідовність, адже нам бракує достатніх підстав стверджувати, що інтенційна психологія Brentano вплинула на описову психологію Дільтея. Натомість очевидно, що обидва мислителі вплинули на Гуссерля. Цьому ми віднаходимо історичні підтвердження: Гуссерль був учнем Brentano й листувався з Дільтеєм. Але ці впливи відбувалися, так би мовити, паралельно, тому тут маємо не одну історичну послідовність, а два різні наративи, до яких долучається Гуссерль, створюючи власну психологічну концепцію. Хоча в ученні Дільтея можна віднайти деякі ідеї, які є схожими на ідеї Brentano. Ця схожість стає особливо помітною, якщо дивитися на ці концепції з позиції феноменологічної психології Гуссерля. Отже, тут знов-таки відбуваються реінтерпретація і реактуалізація ідей Brentano і Дільтея як таких, що вплинули на концепцію Гуссерля. У підсумку цього й може бути штучно утворено історичну послідовність “Brentano, Дільтей, Гуссерль”.

Тепер варто пояснити, яку роль відіграє метод аісторичного реконструювання в моєму дослідженні поняття досвіду в трансцендентальній феноменології.

Методологічна позиція аісторичного реконструювання зумовлює і специфічний стиль письма. Місце послідовного історико-філософсь-

кого викладу історично пов'язаних поміж собою філософських учень посідає строката амальгама розмаїтих ідей, вихоплених із різних концепцій. Розвідки здійснюються у стрімких переходах від одної концепції до іншої, через поєднання між собою далеких одна від одної методологічних позицій. Це зумовлює потребу в нелінійному письмі. Адекватним втіленням дослідження такого стибу мав би стати гіпертекст, що складається з кількох паралельних текстів, пов'язаних між собою перехресними посиланнями. З огляду на те, що це технічно неможливо здійснити в рамках академічного дослідження, що має втілитися в єдиний лінійний текст, доводиться компенсувати паралельність кількох текстів розривами й поверненнями в середині цього тексту. Зшивати такі розриви допомагають виноски, які пов'язують певні фрагменти тексту з попередніми, уможливлючи повернення. Можна сказати, що цей текст має не одну, а декілька паралельних фабул, які об'єднані сюжетом. Але, оскільки фабул декілька, доводиться уривати одну з них, аби перейти до іншої, а згодом повертатися до перерваної фабули.

Окрім хронологічності, характерною рисою дослідження, що послуговується методом аісторичного реконструювання, є поміркований презентизм. Замість ретельного відтворення історичного контексту тієї чи тієї думки в аісторичному реконструюванні відбувається смілива, а подеколи й зухвала, реконтекстуалізація ідей, тобто залучення їх до нових контекстів, розташування їх в інших сенсових горизонтах, внаслідок чого їхній сенс докорінно модифікується або вони взагалі набувають цілковито нового сенсу. Тут ідеться не про історичні події, а про аісторичні ідеї.

Метод аісторичного реконструювання зумовлює також специфічне ставлення до вже згадуваних фігур замовчування, якими рясніють філософські тексти. Якщо одним із важливих завдань історика філософії є виявлення таких фігур і доведення на основі історичних документів (інших творів цього автора, згадок про нього в текстах інших авторів, чернеток, листів тощо) того, що такі замовчування свідомо здійснює досліджуваний автор, то аісторичне реконструювання спричиняє дещо інакший спосіб дослідження того, що і як замовчує той чи той філософ. Не кажучи вже, що для історико-філософського дослідження дуже важливим постає питання про те, чому певний автор щось замовчує. Для аісторичного реконструювання це питання

лишається іррелевантним, адже якщо стояти на цій методологічній позиції, особливості інтелектуальної біографії конкретного автора лишаються поза лаштунками дослідження. Тут увага дослідника прикута радше до того, як та чи та концепція вбудовується в певну традицію мислення, залучається до одного з багатьох інтелектуальних наративів. Причому часто-густо це залучення відбувається незалежно від бажання автора цієї концепції, а подеколи й всупереч його власній волі. Отже, виявлення того, які думки не зартикульовані в тексті експліцитно, але містяться в ньому імпліцитно, має не так додати нових рис до інтелектуального образу самого автора, як допомогти відтворити, а іноді й створити наратив, частиною якого є або можуть бути ці приховані думки.

Згідно з концепцією аісторичного реконструювання, нас мають цікавити не лише фігури замовчування, спрямовані на минуле, а й ті, що спрямовані на майбутнє. Адже часто-густо філософські автори, свідомо чи несвідомо, не артикулюють певний зв'язок того, про що вони пишуть, із ключовими моментами подальшого розвитку власної концепції. Інколи сам автор ще не певний щодо цього зв'язку, адже перебуває в процесі його створення. Темпоральна дистанція дає нам змогу виявити цей зв'язок, указати на нього і спробувати осмислити, яке значення він має для розуміння всієї концепції та її впливу на подальший розвиток філософії в цілому.

В аісторичному реконструюванні ми реконструюємо не так думки окремих авторів, як умови можливості досвіду світу, втілені в інтелектуальних наративах. Ідеї окремих авторів залучені до цих наративів у модифікованому, а подеколи навіть у перекрученому вигляді. Утім, саме такі модифікації і перекручення конституують нашу спільну оповідь про досвід нашого спільного світу.

Тут ми впритул наблизилися до зв'язку аісторичного реконструювання з феноменологічною концепцією інтресуб'єктивності. Людський досвід принципово має інтресуб'єктивний характер. Цей інтресуб'єктивний досвід втілено в наративах, які оповідають нам про нього, в наративах, у яких розчинені індивідуальні суб'єктивні досвіди. Аісторичне реконструювання і має відтворювати та створювати такі наративи.

При цьому варто зазначити, що інтресуб'єктивність досвіду має первинний характер щодо суб'єктивності. У творі "Буття і ніщо" Сартр

дуже слушно зауважує, що нам не уникнути соліпсизму, якщо розглядати Іншого лише як умову конституювання спільного світу. Ми можемо здолати соліпсизм лише в тому разі, якщо зрозуміємо неусувну роль Іншого в конституюванні власної суб'єктивності [4]. Отже, Інший, як прояв інтерсуб'єктивності досвіду, є первинним щодо самої суб'єктивності. Такий погляд на природу досвіду піддає сумніву усталену концепцію суб'єктивної ідентичності. Адже тим, що Гуссерль називає нульовим пунктом (Nullpunkt) у феноменологічному дослідженні, має стати не індивідуальна свідомість і навіть не її трансцендентальний вимір, а складна інтерсуб'єктивна констеляція моєї власної свідомості зі свідомостями Інших. А точніше, можливість цієї констеляції і має трансцендентальний характер, тобто є можливістю досвіду взагалі. Відповідно до цього в трансцендентальній феноменології, яка прагне перетворитися з філософії свідомості на філософію досвіду, місце суб'єктивності посідає інтерсуб'єктивність. Утім постає питання про те, який прояв має ця інтерсуб'єктивність у досвіді, котрий є предметом феноменологічного дослідження. Відповідаючи на це питання, я покликаюся на ідею "реабілітації етосу" Клауса Гельда: "І в майбутньому "глобально" зорганізованому людстві гуманність базуватиметься на етосі, тобто на взаємозв'язку чеснот. Це переконання протистоїть позиції багатьох сучасних філософів. Вони вважають, що те, що в стародавній європейській традиції було названо "етосом", у "глобалізованому" світі зникне; адже кожний етос пов'язаний із певною культурою" [15]. На захист цієї тези можна сказати, що жодна культура не є гомогенним утворенням. Культура, за висловом Едварда Саїда, завжди має гібридний характер: "Культурний досвід або взагалі кожна культурна форма засадничо, у своїй суті, гібридна..." [16, 104]. Відтак і людина як творець і носій культури є гібридним утворенням. Людський досвід не можна редукувати до звичайної послідовності психічних переживань. Так зрозумілий досвід насправді мав би бути предметом дослідження природничих наук, зокрема натуралістично налаштованої психології, що редукує психічне до фізичного. Натомість людський досвід завжди має культурний характер, зумовлений певною культурною традицією, артикульований засобами певного наративу і розгортається в межах певної культурної парадигми [18]. Точніше, він завжди зумовлений не одною, а багатьма традиціями, артикульований у різних наративах і розгортається в ме-

жах різних парадигм. Отже, людський досвід як культурний досвід завжди є гібридним.

Розвиваючи думку Гельда на методологічних засадах, що їх сформулював Едвард Саїд у своїй постколоніальній критиці імперської літератури, можна сказати, що в глобалізованому світі, в якому культурний досвід завжди має гібридний характер, етос не зникає, а стає метисним. Етос сучасної людини конституційований різними культурними традиціями, релігійними віруваннями, запозиченими з різних релігій, різними мовами та наративами. Проте метисний етос – це не просто випадковий наслідок глобалізації, а необхідний прояв інтерсуб'єктивності як фундаментальної характеристики досвіду, це кульмінація людського досвіду, котрий має інтерсуб'єктивний характер. Про метисний етос можна сказати те саме, що Сартр каже про людське тіло: “...тіло можна визначити як випадкову форму, якої набирає необхідність моєї випадковості” [6, 439]. Я випадково маю саме таке тіло, але те, що я взагалі маю тіло, є не випадком, а необхідною умовою мого існування в цьому тілесному світі. Так само метисний етос випадково виникає внаслідок перехрещення різних наративів і культурних парадигм, але наш культурний досвід неодмінно зумовлений певним метисним етосом. Моє тіло є необхідною умовою моєї присутності в фізичному світі. Метисний етос є необхідною умовою моєї присутності у світі культури. Отже, можна сказати, отже, що метисний етос є культурним тілом людини. Це культурне тіло зіткнуто з розмаїтих наративів, залучено до різних культурних парадигм. Якщо фізичне тіло слугує одним із головних засобів індивідуалізації, то метисний етос – це те, що пов'язує мене з іншими, в чому дається взнаки засадова інтерсуб'єктивність мого досвіду. Але й досвід мого тіла зумовлений метисністю мого етосу. Тіло людини – це ані фізичний об'єкт поміж інших фізичних об'єктів, ані живий організм, що існує у своєму природному середовищі разом з іншими організмами. Метисний етос конститує тілесність. Те, як я виглядаю, рухаюся, жестикулюю, зумовлено етосом мого існування. Отже, навіть моє тіло почасти є продуктом метисного етосу.

Метисність означає наявність чужого в самому осерді досвіду, чужого в розумінні Бернгарда Вальденфельса, тобто такого чужого, яке єдине й уможливує своє як таке, що завжди є відповіддю на домагання з боку Чужого: “Відповідь, що як *response* завжди пере-

більше *answer* так само, як заперечення перебільшує негативне судження, приводить до того, що дещо *висловлюється*, дещо *привертає увагу*, дещо *домагається нас*. Домагання, яке знаходить свій вираз в імперативі, як таке не має жодного смислу і не підпорядковується жодному правилу. У цьому воно схоже на все те, що викликає занепокоєння, подив або жах. Як подія домагання воно ухиляється від розуміння та порозуміння, оскільки без нього не було би буквально нічого, що слід було б розуміти або щодо чого можна було б порозумітися” [3, 102]. В цьому сенсі ключовою метафорою для описання досвіду стає назва твору Юлії Кристевой “Самі собі чужі” [19]. Всередині власного досвіду я завжди віднаходжу щось чуже як виклик своєму і як його межу. Ця наявність чужого всередині свого й може бути описана поняттям “метисний етос”, адже метис завжди сам собі чужий. Метис – це той, хто в чужому обличчі віднаходить риси власного, а в своєму – трансформовані риси чужого. Він приречений на чужість власного досвіду. Але чи не приречене на це все сучасне людство?

Метисний етос має аісторичний характер, адже в ньому можуть бути змішані етоси різних епох, країн, культур і цивілізацій. Історик філософії, який вивчає тексти Аристотеля, залучає до власного етосу елементи античної культури, а сучасний європейський фахівець з культури Далекого Сходу – елементи етосу стародавніх і сучасних східних країн. Музикант, який грає твори Баха, долучається до етосу німецького бароко, художник, який на початку ХХІ сторіччя використовує у своєму живописі техніку створення стародавніх ікон, відтворює у власному досвіді мистецькі практики, що вони вкорінені в етосі перших іконописців. Утім, і в нашому повсякденному досвіді ми весь час змішуємо різні етоси. В рестораціях національної кухні ми їмо їжу різних народів, вдягаємо речі, зроблені в різних країнах світу, слухаємо популярні пісні, які співають мовами, що ми їх часто-густо не розуміємо. Надаючи перевагу засобам східної “нетрадиційної медицини”, ми зазвичай навіть не усвідомлюємо, що ця медицина в країнах її походження саме і є традиційною.

Метисність нашого етосу означає змішаність у ньому різних культур і часів. Причому порушення хронології тут має подвійний характер. По-перше, до метисного етосу залучені елементи минулого власної культури та інших культур. По-друге, історичні часи різних культур є несумірними, які унаочнюють хоча б розбіжності в кален-

дарях і вже згадану традиційність “нетрадиційної медицини”. Тому аісторичне реконструювання й постає як найадекватніший спосіб феноменологічного дослідження досвіду, що ми його маємо розуміти в термінах метисного етосу, який є втіленням інтресуб’єктивності як трансцендентальної умови можливості досвіду.

Отже, метод аісторичного реконструювання спирається на ідею розмаїття наративів або оповідей, яка заступає уявлення про єдину історію, а також розрізнення фабули та сюжету в сучасній наратології, поняття “культурна парадигма”, що є розширенням поняття “наукова парадигма”, яку розробляє Томас Кун [17] в еволюційній теорії історії науки, концепцію інтресуб’єктивності, розроблену в творах Едмунда Гуссерля і Жана-Поля Сартра, феноменологію Чужого Бернгарда Вальденфельса, ідею “реабілітації етосу” Клауса Гельда та деякі засадові моменти постколоніальної критики імперської літератури Едварда Саїда.

Метод аісторичного реконструювання як метод феноменологічного дослідження виглядає, як бачимо, доволі еклектично. Проте ця еклектичність зумовлена тим, що певні мотиви феноменологічного філософування органічно увійшли в різні сучасні наукові концепції, модифікувалися там аж до невпізнанності, утім зберегли внутрішній зв’язок із феноменологією як джерелом свого походження. Виявлення цих феноменологічних елементів і їх поєднання також потребує методу аісторичного реконструювання, що він у такий спосіб демонструє власну самореферентність. Він рухається по герменевтичному колу: від загального феноменологічного бачення світу до частин феноменологічного методу, розпорошених по різних концепціях, а від цих частин – знову до цілісності феноменологічного вчення про умови можливості досвіду взагалі. В цьому просуванні межа між текстом і досвідом розмивається, адже текст постає як втілення досвіду, а досвід – як читання і створення тексту [20]. Навіть якщо припустити можливість чистого домовного досвіду, він стає доступним для філософського осмислення лише завдяки втіленню у мові, завдяки перетворенню досвіду життя на текст про цей досвід. Життя, читання і писання зливаються в нерозчинне ціле, яке постає як новий текст, що очікує на переживання через прочитання, дописування й уписування до ще незнаних контекстів, розташування в невідомих сенсових горизонтах, втілення в невпинному плині досвіду, який завжди має гібридний ха-

рактер, зумовлений метисністю нашого етосу, що є проявом інтер-суб'єктивності як умови можливості досвіду взагалі.

Література

1. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів, 1996.
2. Численні яскраві приклади такого інтелектуального вбивства подибаємо в багатьох текстах так званого советського марксизму, в яких ідеї Маркса перетворилися з імпульсів оригінального мислення на застигли догми, цитування яких стало обов'язковою складовою вкрай формалізованого ритуалу, що його мав дотримуватися представник цієї квазінаукової традиції, аби бути визнаним у псевдонауковій спільноті.
3. *Barrі П.* Вступ до теорії: літературознавство і культурологія. – К., 2008. – (Пролегомени).
4. Йдеться про доповідь Гуссерля “Криза європейського людства і філософія” (“Die Krisis der europäischen Menschheit und die Philosophie”).
5. *Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2004. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
6. *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. – К., 2001.
7. *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrdge. – Den Haag, 1950. – (Husserliana, Bd I).
8. *Husserl E.* Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte. – Den Haag, 1956. – (Husserliana, Bd VII).
9. *Рьод В.* Шлях філософії: ХІХ – ХХ століття. – К., 2010. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
10. Варто зазначити, що сучасний австрійський історик філософії відтворює тут доволі поширений у ХХ сторіччі спосіб інтерпретації К'єркегора як попередника екзистенціальної філософії. Утім те, що такий спосіб інтерпретації притаманний не поодиноким дослідникам, а всій історико-філософській традиції ХХ сторіччя, аж ніяк не означає, що ми не маємо тут справу з аісторичним реконструюванням певного гатунку.
11. *Молчанов В.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. – М., 2004. – (SELECTA).
12. *Brentano F.* Psychologie vom empirischen Standpunkt. – Hamburg, 1973.
13. *Dilthey W.* Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie// Sitzungsberichte der Küniglichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1894, Zweiter Halbband. – Berlin, 1894.
Німецький діеприкметник “zergliedernd” слід радше було б перекладати як “розшматувальна” або “розчленувальна”. Однак з огляду на неоконкретність такого перекладу я пропоную дещо більш науковий варіант «ана-

літична» на підставі того, що сам Дільтай протиставляє свій метод конст-руктивізму в психології і називає його аналітичним (див., наприклад [13, 1339]. Саме в такому доволі широкому сенсі слід розуміти визначення Дільтаєвої психології як аналітичної.

Отже, це не має суперечити закиду з боку Гуссерля, що Дільтай не був здатний до ретельної аналітичної роботи, який Гуссерль робить на початку лекцій з феноменологічної психології [21, 6]. І вже зовсім помилковим було б зараховувати Дільтаю до табору аналітичних мислителів, які поділяють позитивістські упередження, які й стали предметом гострої критики з боку Дільтаю в його спробі обґрунтувати психологію як специфічну науку зі своєю, відмінною від природничої, методології. Описова й аналітична психологія Дільтаю також у жодному разі не є одним із варіантів психоаналітичної концепції.

14. Саме це дає Сартру підставу говорити про “прогрес” під час переходу від філософії Гуссерля до філософії Гегеля, про що йшлося вище у зв’язку з моментами аісторичного реконструювання, які ми подибаємо в Сартровому ставленні до історії філософії.
15. *Held K. Zur phenomenologischen Rehabilitierung des Ethos// Europe, World and Humanity in the 21st Century: Phenomenological Perspectives.* – Ljubljana, 2007.
16. Саїд. Е. Культура й імперіалізм. – К., 2007.
17. Кун Т. Структура наукових революцій. – К., 2001.
18. Поняття парадигми я запозичую з еволюційної концепції розвитку наукового пізнання Томаса Куна, яку він у творі “Структура наукових революцій” [17] протиставляє так званій “кумулятивній” концепції, що розглядає історію науки як стале накопичення знання. Натомість Кун, як відомо, розглядає історію науки як зміну певних наукових парадигм. Якщо розширити Кунове поняття парадигми, то можна говорити про парадигми культури, які замінюють одна одну, співіснують певний час, конкурують між собою і зумовлюють гібридність людського досвіду, який перебігає в межах цих культурних парадигм.
19. *Кристева Ю.* Самі собі чужі. – К., 2004.
20. Текст ми розуміємо тут в тому сенсі, який надає йому Ролан Барт у своєму невеличкому творі “Від твору до тексту”. Текст – це не замкнута структура, а відкрите поле взаємодії, спільної творчості автора та читача, який сам у процесі читання тексту почасти перетворюється на автора: «...текст вимагає, щоб ми зліквідували, або хоча б скоротили дистанцію між письмом і текстом, не намагаючись екстраполувати усе сильнішу персону читача на твір, а об’єднували читача й письмо в єдину знакову діяльність...»

Як відомо, у сучасній постсеріальній музиці роль “виконавця” зруйновано, його примушують бути ніби співавтором партитури, доповнюючи її від себе, а не просто “відтворювати”. Текст якраз подібний до такої партитури нового типу...» [1, 383].

21. *Husserl E.* Phenomenologische Psychologie. Text nach Husserliana, Band. – Hamburg, 2003.

Кебуладзе В. Аисторическое реконструирование как метод феноменологического исследования.

Статья посвящена выявлению специфики аисторического реконструирования как метода исследования.

Ключевые слова: аисторическое реконструирование, методы исследования, текст, нарратив.

Kebuladze V. Ahistorical reconstructing as method of phenomenological research.

The article is devoted the exposure of specific of the ahistorical reconstructing as research method.

Key words: ahistorical reconstructing, research methods, text, narrative.

Олександр Кіхно
Київ

КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ДУАЛІЗМ У КОНЦЕПЦІЯХ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ТА ВІТЧИЗНЯНИХ ІСТОРИОСОФІВ

Статтю присвячено проблемі протиставлення процесів культури і цивілізації в працях європейських та вітчизняних філософів.

Ключові слова: культура, цивілізація, культурно-цивілізаційний дуалізм, філософія.

Для історіософських побудов є характерними різні принципи періодизації процесів розвитку етнокультурних світів. Особливо цікаві концепції мислителів, які вирізняли принаймні дві якісно контрастуючі стадії у розвитку будь-якого культурного світу або культурно-історичного типу. Це стадія власне культури з її акцентуацією на символіко-аксіологічних питаннях і таких сферах людської діяльності, як мистецтво, релігія, філософія, і стадія цивілізації з її прагматичними цілями і акцентуацією на питаннях раціонально-прикладного пізнання, політики і економіки. Хоча сама антитеза культури і цивілізації була запропонована О. Шпенглером, однак до подібного принципового протиставлення у розвитку будь-якої етнокультурної спільноти звертались у часи Д. Віко, з його трьома стадіями буття кожного великого народу, і Гегеля, з його етапами розгортання і занепаду східних держав, грецького і римського духу в “Філософії історії”.

Дуалізм не виключав, звичайно, виділення суттєвих проміжних конструюючих етапів. І. В. Бойченко, порівнюючи етнографічну і цивілізаційну фази розвитку культурно-історичного типу, зауважував: “Між цими двома фазами є своєрідний посередник – той проміжок часу, протягом якого народ забезпечує вже не сили чи матеріал, а місце для продуктивної цивілізаційної діяльності, будує державу й утверджує свою політичну незалежність, без якої цивілізація не може ні започаткуватися, ні, тим більше, розвинутися і зміцнитися. Цей ча-

совий відтинок і утворює державну фазу існування культурно-історичного типу” [1, 267]. І це відбувається тому, що цивілізація, в широкому значенні цього слова, – “це не лише стан суспільства, його усталене соціокультурне формоутворення, а не меншою мірою – процес цивілізування того чи іншого конкретного суспільства, народу тощо” [1, 257].

Особливо актуальним такий аналіз був для слов’янських мислителів, багато з яких мали українське походження, – М. Данилевського, М. Бердяєва, С. Булгакова, В. Соловйова, К. Леонтьєва, так само як це було характерно і для багатьох західноєвропейських мислителів – О. Шпенглера, Ф. Ніцше, Й. Хейзінги, В. Шубарта, Х. Ортегі-і-Гасета, А. Тойнбі та ін. Володимир Соловйов ще у “Філософських началах цільного знання” дає доволі розгорнуту і вельми оригінальну модель філософії історії. Він аргументовано доводить: сам постулат, що людство розвивається, який приймався на віру майже всіма мислителями XIV сторіччя, потребує уточнення і перевірки. Людство при цьому треба сприймати як конкретного суб’єкта, а не абстрактне поняття, як того, що розвивається. Розвиватися, тобто розгортати глибинно закладені програми, не може ані механізм, ані механічний агрегат внутрішньо пов’язаних частин, а лише організм. Розвиток будь-якого організму в природі має свою мету. Для Соловйова людство є таким духовним організмом, який теж має перед собою мету – досягнення стану всеєдності. Якщо продовжувати цю аналогію з організмом, то окремі індивіди постануть чимось на зразок клітинок у цьому організмі, народи – є аналогією органів. Для Гегеля народи є етапами розгортання загальної ідеї, етапами самопізнання Світового Духа. Соловйов не менш діалектично, але інакше, ніж Гегель, поєднує буття націй і людства, як органів і організму.

Водночас Соловйов поділяє саму діяльність людства на три сфери з трьома, відповідно, підрозділами в кожній сфері: це – сфера Абсолютна – Містики, Теології і Церкви як духовного суспільства, це сфера Формальна – Чисте Мистецтво, Філософія, Держава, сфера Матеріальна – Прикладне Мистецтво, Наука, Економічне суспільство. Для стародавнього світу є характерним змішане, або злитне, існування цих сфер. У Середні віки Сакральне відділяється від Профанного, Мирського, але Сакральна Абсолютна сфера панує над іншими, починаючи з епохи Реформації сфера Формальна стриміє до своєї еманси-

пації і панування, апогеєм чого для держави є абсолютна монархія Людовіка XIV, для філософії – система Гегеля. У наступну епоху, яка починається з Французької революції, вже матеріальна сфера бореться за своє панування і досягає його. XIX століття – це доба прикладного мистецтва, наукової самовпевненості і капіталізму.

Вірогідність побудов Соловйова підтверджується, якщо ми звернемося до інших схем історичного розвитку: відомо, що в Середні віки у Західній Європі панує 1-й стан – духовенство і папська теократія, монастирі є осередком освіченості і культури, богословські факультети є головними в середньовічних університетах. Далі настає час панування централізованих держав і абсолютних монархій, панування другого стану – дворянства, розквіт світського мистецтва в епохи Ренесансу, бароко, класицизму, емансипація філософії від теології і становлення європейського раціоналізму. Коли настає наступна стадія, до влади приходять третій стан – буржуазія. Це – час конституційних монархій і республік, прагматичної науки і прагматичного мистецтва. Аналогією з системою Соловйова виглядає й контівська схема трьох фаз розвитку людства – релігійної, метафізичної та наукової, або поділ історії на епохи сакральної культури і культу, світської культури і матеріальної цивілізації.

Але Соловйов вносить у свою модель чотири новації, які різко відрізняють його систему від інших. Це, по-перше, сама ідея людства-організму, націй-органів, дев'яти сфер діяльності як органічних систем; цього немає і у Конта з його ідеєю Людства – Великої Істоти. По-друге, Соловйов стверджує, що Абсолютне і Формальне почало не зникають у час панування матеріального, зберігають свою діяльність і Церква, і богословські школи. Найактуальніші в його часи мислителі – Шопенгауер і Гартман – виправдовують містику, народжуються і творять поборники ідеальної краси і чистого мистецтва, – зокрема поети Фет і А. К. Толстой, будуються метафізичні філософські системи. Та й не може бути інакше, адже Абсолютна сфера взагалі є, за визначенням, основою буття будь-якої відносної сфери, і втрата зв'язку з нею, за Соловйовим, призводить до загибелі будь-яку сферу людської діяльності.

Ця думка є доволі близькою Бердяєву. Вона мала вплив на історіософські побудови як його “Смислу історії”, так і “Витоків і смислу російського комунізму”. У “Смислі історії” (у розділах, присвячених

кінцю Ренесансу і кризі гуманізму) Бердяєв розвиває думку, що людина може сходити і розвиватися, якщо має над собою вище начало і ідеал. Якщо вона втрачає цей ідеал, бачення Абсолютної сфери і прагнення до неї, людство і все гуманістичне царство культури зазнають кризи і занепадають. Проаналізувавши періоди власне Ренесансу і Нової історії, мислитель доходить висновку, що саме енергія святості, аскези, чернецтва і рицарства, яку накопичували Середні віки, акумулювала культуротворчу енергію, яку використали Нові часи для розвитку наук і мистецтв. Нові часи зобов'язані своїми здобутками саме розвитку сакральної, Абсолютної сфери в часи панування Церкви. Нині ця енергія вичерпується і людина відчуває творче безсилля.

Якщо порівняти “Смисл історії” зі “Смислом творчості”, то бачимо, що перший характеризується очевидною зміною тональності. У “Смислі творчості” Святість і Геніальність розглядаються як паралельні, самодостатні і рівноцінні категорії, між ними немає причинно-наслідкових зв'язків і логічно-історичних ланцюжків. “Встаньте на шлях йоги або християнської святості ... і ви припините творити”, – пише Бердяєв у “Смислі творчості” у розділі, присвяченому Геніальності і Святості. Частково сама дилема Геніальності і Святості нав'язана дуалізмом Вейнінгерових “Статі і характеру” і “Останніх слів”. Не даремно геніальному юнакові Вейнінгеру Бердяєв присвячує окремий параграф у “Смислі творчості”. Але дуалізм посткласичної німецької філософії Шопенгауера, Ніцше, Вейнінгера і Шпенглера, як ми зазначали, не міг задовольнити ані Соловйова, ані Бердяєва. Характерно, що в пізній редакції “Смислу творчості” Бердяєв просто знімає, викреслює вище цитований пасаж про суперечності творчості і аскези. У “Смислі історії” Святість вже пов'язана з творчістю, принаймні епоха Святості веде до епохи ренесансної творчості – це вже не паралельні, а причинно-наслідкові ряди. Святість і тут не перетворюється безпосередньо на творче горіння, але дає паливо для нього, акумулює енергію для творчості.

Способи викладення, застосовувані Бердяєвим і Соловйовим, взагалі можна протиставити не лише як афористичний і вивідний, дискурсивний. Сильна логічністю і доказовістю думка ХІХ століття взагалі не могла користуватися таким поняттям, як “енергія”. Для Гегеля народ і цілий культурний світ занепадають тому, що втрачають свою ідею, для мислителя ХХ століття Гумільова – тому, що втрати-

ли свою пасіонарну енергію, первісний заряд якої розчинився у часі. Інший мислитель, Шарден, зазначає, що “енергія – новий бог”, у “Феномені людини” пише про любов-енергію. Вища, Надрозумна енергія є засобом трансформації людини у філософії Ауробіндо. Так і Бердяєв потроху переходить у ХХ столітті до описування світових процесів у енергетичних поняттях, а згодом постулює навіть енергетичну етику.

У “Смислі творчості” мислитель ще очікує настання нової творчої епохи, його надихають і успіхи культури Срібної доби в Росії і певні культуротворчі тенденції в Європі. Кризу творчості на початку ХХ століття він пояснює саме як кризу перехідного періоду, тим, що творці жадають перейти від творчості символічних цінностей до творчості самого буття, від символізму до теургії. Побіжно, і в “Смислі творчості”, і в “Кризі мистецтва”, Бердяєв пише про аналітичні тенденції у творчості Пікассо, А. Белого, футуристів, які розкладають тканину мистецтва. У “Смислі історії” він відзначає саме енергетичну вичерпаність сучасної культури. Отже, сам процес переходу домінації від сакральної до культурницької і до цивілізаційної сфери можна було б описати як процес перетікання творчої енергії із однієї сфери в іншу.

Що ж до філософії історії раннього Соловйова, то третьою її своєрідністю є те, що із збереження активності Абсолютної і Формальної сфер у добу панування Матеріальної і із самої ідеї цілеспрямованого розгортання людства як організму він робить висновок про майбутній синтез усіх сфер у прийдешньому органічному воз’єднанні. Інакше кажучи, епоха, яка гряде на зміну нинішній, буржуазно-цивілізаційній, є знову релігіоцентрична і культуротворча. Це нині, у посткомуністичну кризову добу початку ХХІ століття, вона виглядає дещо абстрактною вірою, але за нею можна побачити й переконливі логічні аргументи. Це і сама ідея синтезу як завершального етапу розгортання гегелівських і взагалі діалектичних тріад, це і віра Шеллінга, Фіхте, Новаліса, Шпенглера, Вагнера у нове синтезуюче мистецтво і міфологію, про яку добре знав Соловйов. Це і віра в новий культуротворчий регіон – у Слов’янський світ, розташований між Сходом і Заходом, для якого релігійний синтез – головне покликання. Це, зрештою, і уповання на силу нового пророцького одкровення, яке може вилитися на Землю. У таку перспективу вірив Соловйов, її вперто і впевнено проголошував все життя Бердяєв.

Соловйов стверджував в усіх головних своїх працях – і у “Філософських началах ...” і у “Виправданні добра”, що релігія повинна знову стати головною, домінуючою сферою побудови майбутньої культури. З цієї тези він починає і свої “Читання про боголюдство”. Але він зрозумів і те, що для того, щоб інтегрувати хоча б християнський світ навколо релігійних цінностей, треба інтегрувати самі східно-і західнохристиянську церкву, теологію, містичний досвід. Його глибоко продуманий і масштабний проект об’єднання церков у “Великому сперечанні і християнській політиці” – це не несподіваний пасаж, не вплив російських католиків – Чаадаєва, Печоріна, Гагаріна. Це – логічний висновок із філософії цільного знання, а з іншого боку – наслідок і загальнослов’янського, імпліцитно киевоцентричного, російсько-польсько-українського масштабу слов’янського бачення.

Самотність Соловйова і гостра негативна реакція на його спроби зміцнити християнство напередодні атеїстичної революції робили все більш гострою, різкою і трагічною тональність його робіт – від “Великого сперечання” до “Росії і Вселенської Церкви”. Якщо у “Великому сперечанні” Соловйов подає з пієтетом і східне і західне християнство і бачить їхню паритетність, то в “Росії і Вселенській Церкві”, замучений нападами російського суспільства і заборонами цензури, дає вже гостру критику становища православної церкви в Російської імперії. У “Російській ідеї” головним об’єктом своєї критики Соловйов робить саме російський етатизм, абсолютизм держави, російське “царство кесаря”. У статті “Святий Володимир і християнська держава” Соловйов наважується охарактеризувати ідеал київського християнства, Київ постає тепер для нього дороговказом між Константинополем – мрією слов’янофілів і російських великодержавників – і Римом, на який медував і сам Соловйов. Стаття про Святого Володимира перегукується з “Російською ідеєю” ще й тим, що тут він продовжує критикувати абсолютизм російської держави.

Як ми зазначали, ідея возз’єднання церков була в устах Соловйова і попередженням про ту небезпеку, якою загрожував атеїзм, і то передусім за все російському суспільству і російській церкві. У 20-ті роки ХХ століття і С. Булгакову, і П. Флоренському ідея об’єднання церков на певний час уявлялася єдиним шляхом для спасіння російського народу і російської духовності. Обидва вони до того ж були православними священиками, обох, як і Соловйова, не спиняла ідея главенс-

тва папи в об'єднаній Церкві. Але після російської революції цю ідею об'єднання було ще складніше довершити.

Соловійов обстежував ще одну думку в “Російській ідеї” – про те, що в світі, де церква стає розділеною, помісною, держава неодмінно стає абсолютною. Цей абсолютизм держави розкладав, з погляду філософа, Візантію і досяг небувалих масштабів у Росії після Петра I.

Соловійов не дожив до ХХ століття. Закономірно виникає питання – чи підтвердилася ця його теза про зростання абсолютизму східнохристиянської держави до небачених для Заходу розмірів у ХХ столітті, зокрема у радянській країні? Позитивну відповідь дати нескладно, згадавши історію.

Про абсолютизм візантійської держави тільки-но йшлося. Володар Московії Іван Грозний, як зазначає Бердяєв у “Витоках і смислі російського комунізму”, вважав, що завдання государя рятувати душі своїх підданих, бути своєрідним спасителем свого царства. Згодом, за законами Російської імперії, цар проголошувався главою Церкви; і це не було, як пишуть іноді історики, курйозом часів Павла I. Ця думка, як зауважував Флоровський у “Шляхах російського богослов'я”, повторювалася і в ХІХ столітті, в епохи Олександра I і Миколи II. Атеїстичному Радянському Союзу, як апогею абсолютизації держави, уперше в історії взагалі не була потрібна релігійна підпора.

Ані Людовик XIV, з його висловом “Держава – це я” і “Нижче Бога, але вище світу”, ані Петро I з його переливанням церковних дзвонів на гармати, жартівливим собором і зовсім не канонічним синодальним управлінням замість патріаршого, не могли все ж відважитися на розрив зв'язку з Церквою. Та радянська абсолютистська держава відважилася. Як писав вже у ХХ столітті Данійл Андреев, церква в російській державі була спочатку перетворена на помічницю, згодом – на слугу і нарешті – на рабу.

Цікаво, що й тепер, вже після ельцинського і путінського правління, абсолютизм держави в Росії на порядок вищий, ніж на Заході. І це не визначається лише великою площею і населенням Росії, адже Британська імперія з її конституційним ладом і розвиненою демократією переважала Росію і Радянський союз і розміром території, і населенням. Сучасні Сполучені Штати чи Євросоюз, поступаючись Росії територією, у 2-3 рази переважають її кількістю населення.

У трохи іншому ключі про цю ж проблему етатизму і помісної церкви в Росії писав у різних працях – від “Долі Росії” до “Витоки і смислу російського комунізму” Бердяєв. Він зазначав, що почуття релігійної винятковості, яке виникло в Московському царстві ще в часи монаха Філофея, до речі в часи розриву канонічних зв’язків навіть з Константинополем, наблизило російський месіанізм до єврейського старозавітного, що суперечить самому духові християнського універсалізму.

Розчарування Соловйова в перспективах об’єднання християнства вело його й далі від “Росії і Вселенської Церкви” до критики всього історичного християнства у доповіді “Про занепад Середньовічного світоспоглядання”. Цікаво, що К. Леонтьєв, який єдиний із усього слов’янофільського і великодержавницького табору благодушно розглядав універсалістсько-об’єднавчі проекти Соловйова, тепер, після доповіді “Про занепад Середньовічного світоспоглядання”, де навіть атеїсти визнаються носіями відносної правди і прогресу, розірвав всі дружні зв’язки з Соловйовим і в класичній манері пропонував заборонити як його праці, так і самого Соловйова. Далі була ще більш радикальна, так би мовити, історіософсько-футурологічна “Повість про антихриста”. Дехто прочитував її як капітуляцію мислителя, як його відмову від планів об’єднання церков. З нашого погляду, це не відмова і не капітуляція: Соловйов знову пише про спільні дії і об’єднання православних, католиків і протестантів, але перед лицем антихриста і есхатологічної перспективи.

Тобто перед нами – та сама ідея, але в есхатологічному контексті. Та есхатологічний контекст, бачення будь-якої проблеми в масштабі останніх часів і страшного суду, аж ніяк не є ознакою капітуляції будь-якого християнського мислителя. Есхатологічний вимір має, вочевидь, бути постійно присутнім у оптиці християнської філософії. Саме втрата такої оптики, забуття есхатологічного і апокаліптичного кінця призводять до викривлення і помилок. Вузькоконфесійні софісти кажуть, що “Повість про антихриста” з її песимізмом свідчить про відмову Соловйова від ідеї об’єднання церков (а, наприклад, матеріалістичні софісти могли б вигадати, що “Повість...” свідчить про відмову від християнства взагалі). Історія має смисл, тому що має мету – з цього починає Соловйов свої “Філософські начала ...”. Історія має

смысл, тому що має кінець, повинна закінчитися, – такий акцент робить Бердяєв у “Смислі історії” і далі неодноразово повторює цю думку.

Бердяєв і Булгаков, на відміну від Соловйова, були марксистами. За багато років до жовтня 1917 Бердяєв передбачав, що якщо в Росії ще відбудеться революція, то перемогу в ній здобудуть більшовики. Отже, ця перемога не була для нього несподіваною. Водночас він переживав розпач у 18-му році у зв’язку з тим, що Російська імперія розвалювалася, як здавалося йому, подібно до Австрійської або Турецької. Більшовики знову зібрали імперію. Як пише Бердяєв у “Витоках і смислі російського комунізму”, “Ленін здійснює справжнє заклинання над безоднею”. Більшовики віднайшли гасло і символіку, яким народ погодився коритися. Двоглавий орел було замінено на серп і молот. “Грім перемоги, лунай” чи “Боже царя храни” замінилися на “Повстаньте гнані і голодні”. Можливо, імперіям взагалі легко змінювати маски, не змінюючи суті? Адже змінилися слова гімну Росії при збереженні старої музики – “Союз непорушний” на “Россия – священная наша держава”.

Бердяєв передбачав також кризу комунізму. На його думку, комунізм впаде саме тоді, коли російський народ втратить релігійну віру: цей лад живиться переключеною енергією християнського самовідречення і аскези. Революціонери-демократи часто були семінаристами або виходили із священницьких родин. А люди в релігійних суспільствах звикли вірити у вище, вічне життя і прагнути до нього. За радянських часів ідею Вічного життя замінили сяючі вершини комунізму, на зміну хресним ходам прийшли першотравневі демонстрації та паради фізкультурників, поклонінню святим мощам – паломництво до Мавзолею з квазімощами Леніна, а потім Сталіна, теж, до речі, колишнього семінарста. Кінець-кінцем, як підкреслює сам Бердяєв, ідею III Риму замінила ідея III Інтернаціоналу. До речі, і два попередніх Інтернаціонали впали, як і два Рими, бо зрадили ортодоксальну, єдиноправильну віру. Аскеза Павки Корчагіна або мученицька смерть Зої Космодем’янської чи Олега Кошового так само чимось нагадують життя і страждання святих.

Але в комунізмі, як геніально збагнув Бердяєв, є внутрішня суперечність. Адже як тільки релігійну віру похитнути або вбити, ніхто не захоче приносити жертви заради побудови чи захисту нового ладу. Комунізм втратить джерело свого живлення. Віра в комуністичні ідеї

розтанула раніше, ніж каральна машина Радянського Союзу. Її порушили тривала війна в Афганістані, серія Чорнобилів, настання економічного або екологічного колапсу, програш у гонці озброєнь і в грі у “Зоряні війни”, та ін. Далі – або горбачовські реформи як одна з альтернатив, або якийсь інший сценарій. Щось неодмінно призвело б на рубежі тисячоліть до катастрофи лад, у який припинили вірити.

Бердяєв лише прогнозує майбутнє комунізму, розкриваючи секрет комуністичної пасіонарності і ентузіазму перших десятиріч. Можливо, ідея Соловйова про залежність матеріальної сфери, а отже, додамо ми, і матеріалістичних ідеологій від релігійної, Абсолютної сфери і тут імпліцитно впливала на мислителя. Єдине, що Бердяєв знову додав, – це саме енергетична інтерпретація, як і у випадку з тезою про кризу Ренесансу в “Смислі історії” або про необхідність “Нового середньовіччя” як епохи більшого занурення у глибину людської душі, віднайдення там нових творчих сил і їх накопичення. До речі, про саму подібність марксистської віри до релігійної писали і Булгаков, і Бердяєв. Булгаков написав працю “Маркс як релігійний тип”, цілком присвячену цій темі. Бердяєв у “Витоках і смислі російського комунізму” характеризує вже і Леніна як релігійний тип, пише, що саме більшовики сприйняли марксистське вчення як релігійну віру, а не як інтелектуальну теорію, і саме тому перемогли в історичному змаганні більш помірних меншовиків або ревізійністські партії.

Комуністична ідеологія претендує на те, щоб повністю витіснити і замінити християнську віру, попереджує Бердяєв. Звичайно, треба враховувати, що про комуністичну релігію, месіанізм Маркса і Леніна як пророків треба говорити умовно – адже у комуністичній віри немає того, що є в буддизмі, індуїзмі, ісламі, язичництві, християнстві, – віри в реально суший трансцендентний світ, вічне життя і безсмертя душі. Радянські гасла “Ленін жив, Ленін жив, Ленін буде жить” або “Ленін всегда живой” є символічними заклинаннями, які не претендують на скільки-небудь серйозну віру у безсмертя особистості, хоча б однієї єдиної – особистості вождя світового пролетаріату.

У праці “Воля до життя і воля до культури” Бердяєв обґрунтовує тезу про символізм будь-якої культурної діяльності. Здається, він тримає у своїй оптиці соловйовську тріаду Абсолютної, формальної і матеріальної сфер. Термін “формальна” сфера у Бердяєва замінюється на поняття “символічне”, але Бердяєв зважується вбачати симво-

лічне й у самій вірі в абсолютне. Ця віра ще не є самим перебуванням в Абсолютному, це може бути лише догматичне, словесне сповідання. Волю до життя, яку Бердяєв протиставляє волі до культури, треба розуміти, хоча й враховуючи й бергсонівське поняття “філософія життя”, все ж як волю насамперед до матеріального життя.

Звісно, Бердяєв пише й про інше розуміння життя – як життя вічне і преображення земного. Він пише: “Є ще шлях релігійного преображення життя, шлях досягнення справжнього буття” [2, 173]. Воля до культури протистоїть саме волі до матеріального розгортання життя. І ця жадоба матеріального розгортання оголює символізм культури, не вдовольняється ним. За Бердяєвим, “культура не є здійснення нового життя, нового буття, вона є здійснення нових цінностей ... Вона здійснює лише істину в пізнанні, у філософських та наукових книгах, добро – у нравах, побуті та суспільних установах; красу – у книгах віршів і картинах, у статуях та архітектурних пам’ятниках, у концертах та театральних виставах; божественне – лише в культурі і релігійній символіці. Творчий акт притягується в культурі вниз і стає обважнілим” [2, 164]. Останній пасаж лише повторює улюблену думку Бердяєва доби “Смислу творчості” про те, що сам творчий акт є обважніння і невдача порівняно з творчим задумом і творчим горінням. Навіть релігійний культ не є життя в Бозі.

Бердяєв вважає, що життя в культурі вимагає обмеження волі до життя матеріального – аскетизму, певної або й повної релятивізації значення цього матеріального світу. Символізм культури не дає нового, вищого життя, тому воля до життя – це своєрідний суд над цим символізмом, умовністю цінностей і виражає волю до справжнього, релігійного, безсмертного життя. Згадаймо, що Бердяєв вважав, що в російському житті є дві конкуруючі волі – до релігійного преображення і до соціального преображення, до абсолютного і до відносного.

Мислитель звертає увагу на Німеччину початку XIX століття, в якій життя було нелегке, але виявилася небачена раніше воля до геніальності, до культуротворення. “Вище піднесення і вищий розквіт культури ми бачимо в Німеччині кінця 18-го початку 19-го ст., коли Німеччина стала прославленою країною поетів і філософів, – пише Бердяєв, – Важко зустріти епоху, в якій було б здійснено таку волю до Геніальності. Протягом декількох десятиліть світ побачив Лессінга і Гердера, Гете і Шиллера, Канта і Фіхте, Гегеля і Шеллінга, Шлейєрмахера і

Шопенгауера, Новаліса і всіх романтиків. Наступні епохи з заздрістю будуть згадувати про цю велику добу ... Всі люди тієї славнозвісної епохи свідчать, що тоді життя в Німеччині було бідним, міщанським, здавленим. Німецька держава була слабкою, жалюгідною, роздрібненою на дрібні частки, ні в чому і ніде не була здійснена могутність “життя”, культурне цвітіння було лише на самих вершинах німецького народу, який перебував у досить низькому стані” [2, 165].

І навпаки, коли складається могутня держава, створюється могутнє виробництво, у людей виявляється жадібність до життя, стає неможливою воля до Геніальності, не виникає геніальна епоха. Так було в Німеччині, Англії, в Італії. “Але в ... могутній Німеччині, імперіалістичній і соціалістичній, не буде вже Гете, не буде великих германських ідеалістів, не буде великих романтиків, не буде великої філософії і великого мистецтва, – все стане у ній технічним, технічною стане і сама філософська думка (у гносеологічних течіях). Метод завоювання в усьому переважатиме над інтуїтивно-цілісним проникненням у буття. Неможливим є вже Шекспір й Байрон в могутній цивілізації Британської імперії. В Італії, де створено пам’ятник Віктора Еммануїла, що розчавив Рим, в Італії соціалістичного руху неможливий вже Данте і Мікель Анджело. В цьому трагедія культури і трагедія цивілізації” [2, 165–166]. Бердяєв не наважується поставити питання: чи не зачіпає цей цивілізаційний фатум і Росію, яка пережила в XIX сторіччі Золоту, а на початку XX сторіччя – Срібну добу високої культури? Адже Росія теж була імперією, теж виявляла волю до імперіалістичної могутності, була, з погляду Лермонтова, “країною рабів, країною панів”. Хіба комуністичний експеримент не був світоглядним зверненням до третьої, матеріалістичної, цивілізаторської фази? Недарма у вищенаведеній цитаті Бердяєв пише про соціалістичний рух в Італії і Німеччині, які є явними ознаками кінця всякого культурного розквіту.

Дві ознаки переходу до цивілізації наявні і панують у Росії XIX століття – імперіалізм і соціалізм. Бердяєв вагається, не наважується поставити цей діагноз, дуже тяжіє до тютчевського ірраціонального “в Росію можна лише вірити”. Він повертається постійно до месіанського бачення Росії: це дає йому зайвий аргумент у тлумаченні комунізму як релігійного феномена. У “Витоках і смислі російського комунізму” Бердяєв висловлює думку про те, що Росія до революції не була буржуазною і міщанською за духом країною, саме після кому-

нізму їй загрожує небезпека стати міщанською і матеріалістичною країною, тобто країною класичної механічної цивілізації. Але все ж таки він схильний розуміти навіть комунізм як релігійний етап власне месіанського шляху російського народу (це – не заперечення релігійного характеру Росії, а її модифікація). Пізній Бердяєв навіть стверджує, що Росія ніколи не повернеться до приватновласницького устрою. В цьому прогнозі знову-таки поєднуються і віра в особливу місію Росії, і в більшу відповідність комуністичного устрою християнській моральній доктрині, і власне пошуки Бердяєвим принципів корпоративного устрою і персоналістичного соціалізму, і, можливо, й довіра до залізних, непорушних законів формаційного розвитку. Адже від капіталізму немає шляху назад, до феодалізму. Так само і Росія, інколи здається Бердяєву, досягла, хоча й надзвичайно болісним шляхом, нової формаційної висоти – безвласницького, безексплуататорського суспільства. Адже і Франція йшла до капіталістичного устрою через жахливий яacobinський терор, наполеонівські війни, Реставрацію і нову серію революцій, але до феодалізму не повернулася.

Згадаймо для аналогії і радянський ідеологічний постулат, що в 50-ті роки соціалізм було побудовано в СРСР “повністю і остаточно”, тобто назад дороги немає. Хоча бердяєвські прогнози і бачення здебільшого видаються правдивими, навіть пророцькими, цей прогноз Бердяєва про неможливість повернення Росії до капіталізму все ж виявився хибним.

Що ж до самої логіки переходу від культурного розквіту до імперіалістичної волі, то про це писав ще інший представник філософії кийвського кола, Ерн, у своїй статті “Від Канта до Круппа”. Бердяєв своєрідно інтерпретує цю логіку, зауважуючи у “Доли Росії”: “Фауст перейшов від ідеальних шукань, від магії, метафізики і поезії до реальної земної справи ...” [2, 169]. Він показує діалектику переходу від ідеалізму до волі, до матеріальної могутності.

“Німецький народ довгий час внутрішньо накопичував свою енергію, напружував свою думку і волю, щоб потім явити світу і маніфестацію своєї матеріальної сили ... Воля до влади над світом народилася на духовному ґрунті, вона постала результатом німецького сприйняття світу, як хаотичного, а самого німця – як носія порядку і організації. Кант побудував духовні казарми. Сучасні німці воліють

радне будувати казарми матеріальні. Німецька гносеологія є така ж муштровка, як і німецький імперіалізм” [2, 171–72].

Отже, загалом ця проблема переходу до матеріальної могутності є фатумом будь-якої культурної спільноти. Бердяєв формулює суперечності волі до культури і волі до життя, але є й інша суперечність – суперечність епохи релігійного культу і цілісної культури і диференційованої культури. Нагадавши, що первісна культура розвивалася з культу і в храмі, і, навівши як приклад єгипетську культуру, він підкреслює, що першими творцями її були єгипетські жерці. Бердяєв розвиває думку Соловйова з “Великого сперечання і християнської політики” про теургію в Єгипті і його ж ідеї із “Філософських начал” про цілісність первісної культури і сакральнотеургічні витоки будь-якої творчості. Але культура, стверджує Бердяєв, може перейти від стадії органічної до стадії практичної. “... В самій культурі виявляється тенденція до розкладення своїх релігійних і духовних первнів, до відкидання своєї символіки” [2, 166]. Тут можливо вирізнити дві стадії – спочатку культура втрачає зв’язок з релігійною і сакральною сферами, але релігійна символіка є ще зрозумілою і значущою для культуротворчої еліти. Культура, розлучаючись з релігійним реалізмом, якийсь час існує як автономна сфера, а потім її підстерігає очна ставка з реалізмом матеріальним.

Бердяєв порушує питання про незадовільність будь-яких символічних форм. Якщо Шпенглер може вірити, що був час, коли символіка культури, розгортання прасимволу максимально надихали, то Бердяєв вважає, що й на ранніх стадіях культури є воля до реалізму і життя, але до вищого, вічного реалізму і життя. Недарма на противагу критичному реалізмові і символізму, як провідним художнім методом ХІХ сторіччя, він пропонує ще в “Смислі творчості” метод містичного реалізму.

Закономірними є й звинувачення культури в ілюзіонізмі, висловлювані в епоху панування матеріалізму, – культура є ілюзія для Ніцше, сублимація лібідо – для Фрейда, надбудова – для Маркса.

Якщо узагальнити історіософські погляди Бердяєва, то з’ясується, що історичні перевороти для нього є великими, чи й такими, що зумовлюються головним чином кризами віри. Криза віри в священний характер імперії призводить до переходу від Священної Римської ідеї до ідеї сучасного імперіалізму, де все має економічні підвалини,

зазначає він у “Доли Росії”. Криза віри в людину і в гуманізм призводять до переходу від ренесансного світовідчуття до постренесансного, нетворчого світовідчуття ХХ сторіччя – ця тема розвивається у “Смислі історії”. У “Витоках і смислі російського комунізму” Бердяєв пише, що революція стала можливою в Росії внаслідок розкладу старих релігійних вірувань і краху віри в даря і монархію. Там же Бердяєв передірає й кризу комунізму як наслідок згасання самої віри в комуністичний міф.

Кризи культури, як і кризи релігійних вірувань, відбувалися й у попередні епохи, але сучасна криза європейського світу є глибшою. Відбувається вторгнення машини в життя, від цього “воно перестає бути органічним, втрачає зв’язок з ритмом природи”. Бердяєв суперечливо ставиться до феномена машини і техніки. І ця думка зазнає змін впродовж його творчості. Зрілий Бердяєв взагалі не вірить у прогрес, у прогресивне сходження людської цивілізації, вважає ідею прогресу міфом. Сам факт зростання технічної могутності людства ніякого безмірного оптимізму у нього не викликає. А тим часом навіть монах-сзуїт Шарден у своєму “Феномені людини” розглядає появу машини як чинник, що сприяє еволюційному сходженню людини. Але, щоб прийняти ідею еволюції, треба, можливо, довгий час перебувати під впливом привабливості природничих наук. І Соловйов, Шарден, О.Мень віддали данину природничим інтересам.

Бердяєв мав зовсім інший тип мислення – напружено і підкреслено гуманітарний, або, як він сам би сказав, антропологічний. Навіть до марксизму його привели не природничі науки, навіть не економізм, як Булгакова, а, гадаємо, саме екзистенційне сприйняття проблематики добра і зла, моральної правди і соціальної справедливості, любов до історії і етикоцентричний склад душі. Навіть коли Бердяєв зізнавався у пізні роки, що мучительно не любить історію, він, невтомний читач історичних романів і праць, переживав, що історія сповнена трагізму, що вона вагітна есхатологією, але ніяк не розродиться кінцевими часами і кінцем всяких часів. Природничий еволюційний оптимізм підтримував Соловйова, Шардена, раніше, можливо, – Гегеля у найскладніші часи, а Бердяєв у часи краху своїх сподівань не мав такої опори.

Література

1. Бойченко І. В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
2. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М., 1990.

Кихно А. Культурно-цивилизационный дуализм в концепциях европейских и отечественных историософов.

Статья посвящена проблеме противопоставления процессов культуры и цивилизации в трудах европейских и отечественных философов.

Ключевые слова: культура, цивилизация, культурно-цивилизационный дуализм, философия истории.

Kihno O. Civilization-cultural dualism in conceptions of European and domestic historiosophers.

The problem of opposition of processes of culture and civilization in works of European and native philosophers.

Key words: culture, civilization, cultural-civilization dualism, philosophy of history.

Віктор Зінченко

Бориспіль

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ І АНАЛІЗ АЛЬТЕРНАТИВНИХ ПЕРСПЕКТИВ РОЗВИТКУ ГЛОБАЛЬНОГО СОЦІУМУ

Статтю присвячено аналізу історичних альтернатив розвитку людства.

Ключові слова: перспективи, альтернативи, людство, історія.

Межа і початок століть, тим більше – тисячоліть, спонукають підбити підсумки пройденого шляху суспільної історії, а також з певною надією і тривогою подумати про завтрашній день людського суспільства в цілому, а України – зокрема. Зрозуміло, нові проблеми виникають зовсім не знезацька, а на ґрунті вирішення тих, які вже склалися, і тенденції розвитку яких є досить чітко видимими і передбачуваними. Засоби і механізми вирішення таких проблем, їх наслідки можуть бути вельми різними. Тому всі, хто пише про процеси нового століття, говорять про *альтернативні сценарії*. Але хіба тільки майбутнє альтернативне?

Уся минула історія переконливо показує, що еволюція людського соціуму здійснювалася через різномайття сценаріїв соціальних альтернатив. Через поєднання складної і важковловимої сукупності причин і наслідків суспільний розвиток реально міг піти не тим шляхом, яким відбувся фактично. Чим більшим є обсяг знань, накопичених людством (а останнім часом він зростає все стрімкіше), тим відчутливішою є необхідність його критичного переосмислення. Ми конче потребуємо розробки нової парадигми суспільствознавства в новій соціальній філософії історії. Це дасть змогу істотно підвищити рівень осмислення не тільки майбутнього, але й минулого. І справа не просто в “заклику” до пошуку нової парадигми, про що вже чимало сказано. Складовою частиною такої розробки є критичне оцінювання своїх власних знань, висновків і прогнозів, уміння вимірювати їх уроками

минулого і поглядом у завтрашній день (*соціальна інтраполяція і соціальна екстраполяція*).

Історія розвитку людини і становлення її як соціальної істоти – це складний, вимірюваний тисячоліттями пошук шляхів і механізмів закріплення елементів її соціалізації у формі неписаних і писаних правил, законів, норм, погроз, покарань. Сюди входить усе – від простого табу і релігійних норм до сучасних систем конституцій, законодавчих актів громадянського суспільства і міжнародного права. Її поява як біосоціальної істоти, наділеної здатністю до самосвідомості, – підсумок достатньо великого і ще не з'ясованого глобального прориву в розвитку людського соціуму.

Як відомо, сценарій історичного процесу (і, зокрема, суспільного прогресу) складається як система викликів і відповідей. Проблеми, що накопичилися перед суспільством, шукають свого вирішення і дістають його в тому або іншому варіанті. З цієї миті еволюція змінює свій хід, і замість знятих проблем народжуються нові. Тому відповідь на будь-який історичний виклик зовсім не означає зупинку соціальних перетворень: кожна розв'язана проблема спричинює виникнення нових викликів, причому часто істотніших і складніших, ніж попередні.

Розпад Радянського Союзу було зустрінuto у світі як повну і остаточну перемогу Заходу над Сходом, капіталізму над соціалізмом. Руйнування цієї держави стало гігантською трагедією як для цього суспільно-державного проекту, так і для народів, що населяють його. Проте лише небагато хто розуміє, що відбулася колосальна зміна структури світової спільноти з її крихким, але стійким балансом сил, системою стримувань і противаг. Під загрозою опинився контроль за розповсюдженням ядерної зброї. До п'ятірки провідних країн, які володіють ним, вже додалися (поки що) Індія і Пакистан, Ізраїль і Північна Корея. Словом, не тільки впав СРСР, але й сталий світовий порядок виявився серйозно зруйнованим.

У книзі Семюела Хантінгтона, що вийшла 1996 р., “Зіткнення цивілізацій і перетворення світового порядку” змальовано новий тип суспільно-глобального ворога на рівні проектів світових історичних альтернатив майбутнього розвитку – зіткнення християнства і ісламу. Їх відносини взаємно ворожі. Кожен убачає в супротивнику свого ворога. Конфлікт ХХ століття між ліберальною демократією і марксизмом-ленінізмом, на думку Хантінгтона, є не більше, ніж швидко-

плинний і протиприродний історичний феномен порівняно з постійними антагоністичними відносинами між ісламом і християнством.

На питання про можливість зіткнення цивілізацій і його наслідки, що виникло сьогодні, відповідь буде дано лише протягом ХХІ століття. Проте вже зрозуміло, що в принципі воно не може бути розв'язане силою, а також шляхом нав'язування однією цивілізацією своїх цінностей іншій. Шлях до виходу з наростаючої загрози в іншому – у визнанні рівноцінності і самодостатності різних цивілізацій, у відмові від їх поділу на вищі й нижчі, в готовності поважати і визнавати чужі права. Все це і вимагає вже згаданої кардинальної зміни парадигми суспільного мислення, а разом з нею – і революційного оновлення культури людських відносин. І лише на такій основі, якщо говорити чесно, може скластися новий світовий порядок. Без цього він виявиться прекрасною, але всього лише мрією, для здійснення якої будуть потрібні нові жертви.

Сучасний суспільний світ – продукт тривалого попереднього соціально-історичного, світоглядно-ідеологічного та економіко-господарського розвитку. Тому його не можна зрозуміти, не збагнувши закономірностей історії людства. Але звернення до історії зможе допомогти тільки в тому випадку, якщо керуватися правильним загальним підходом до неї. З усіх різноманітних соціально-філософських концепцій історії здатність до якісної аналітичності, визначення причинно-наслідкових зв'язків, екстраполяційно-інтрополяційних ідей змогла підтвердити свою теоретико-емпіричну значущість лише концепція *унітарно-стадіального* погляду на всесвітню історію, згідно з яким вона є *єдиним процесом поступального розвитку*, в ході якого змінюють одна одну стадії, що мають світове значення. З усіх унітарно-стадіальних концепцій, що існували і існують нині, найбільше відповідає історичній реальності *теорія суспільно-економічних формацій*, що входить як необхідний момент у марксистське матеріалістичне розуміння історії (*історичний матеріалізм*). У ній основні типи суспільства, що є водночас і стадіями його всесвітнього розвитку, виділені за ознакою соціально-економічної структури, що й дало підставу називати їх суспільно-економічними формаціями. Сам К. Маркс вважав, що в історії людства вже змінилися п'ять суспільно-економічних формацій: первісно-комуністична, "азіатська", антична (рабовласницька), феодальна і капіталістична. Його послідовники "азіатську" фор-

мацію нерідко оминали. Але незалежно від того, чи фігурували в картині зміни стадій всесвітньо-історичного розвитку чотири або п'ять суспільно-економічних формацій, дослідники найчастіше вважали, що ця схема є моделлю розвитку кожного конкретного окремого суспільства, тобто *соціоісторичного організму (соціора)*, взятого окремо. У такій інтерпретації, яку можна назвати *лінійно-стадіальною*, теорія суспільно-економічних формацій вступала в суперечність з історичною реальністю. Але можливий і погляд на схему розвитку і зміни суспільно-економічних формацій як на відтворення внутрішньої необхідності розвитку не кожного соціоісторичного організму, узятого окремо, а тільки як сукупності усіх тих, що існували в минулому і що існують тепер, соціоісторичних організмів разом узятих, тобто лише людського суспільства в цілому. При цьому людство постає як єдине ціле, а суспільно-економічні формації – передусім як стадії розвитку цього єдиного цілого, а не соціоісторичних організмів, узятих окремо. Таке розуміння розвитку і зміни суспільно-економічних формацій можна назвати *глобально-стадіальним, глобально-формаційним*.

Глобально-стадіальне розуміння історії з необхідністю припускає дослідження взаємодії між окремими конкретними суспільствами, тобто *соціоісторичними організаціями*, і їх різного роду системами, які існували в один і той же час поряд один з одним. Соціоісторичні організми завжди так чи інакше впливали один на одного. І нерідко дія одного соціоісторичного організму на інший спричинювала істотні зміни в структурі останнього. Такого роду вплив можна назвати *соціорною індукцією*.

Був час в історії людства, коли всі соціоісторичні організми належали до одного типу. Дедалі різкіше почала виявлятися нерівномірність історичного розвитку. Одні суспільства йшли вперед, інші лишалися на колишніх стадіях розвитку. У підсумку почали існувати різні *історичні світи*. Це особливо помітно, якщо розглянемо перехід від суспільства докласового до суспільства цивілізованого. Перші цивілізації виникли як острови в морі первісно-суспільного ладу. Все це робить необхідним чітко розрізняти передові соціоісторичні організми і ті, що відстали у своєму розвитку. Вищі для даного суспільно-історичного часу соціоісторичні організми є *суперіорними* (від латин. *super* – *понад, над*), а нижчі – *інферіорними* (від латин. *infra* – *під*). З переходом до цивілізації суперіорні організми зазвичай існу-

вали не поодиноці. Принаймні значна частина їх, а на далі і всі вони разом узяті утворили цілісну систему соціоісторичних організмів, яка стала *центром всесвітньо-історичного розвитку*. Ця система була *світовою* не в тому сенсі, що охоплювала *весь світ*, а в тому, що її існування позначалося на всьому ході світової історії. Решта організмів утворювала *історичну периферію*, яка поділялася на *залежну від центру і не залежну від нього*.

З усіх видів соціорної індукції найважливіша для розуміння ходу історії – дія організмів суперіорних на організми інферіорні. Це – *соціорна суперіндукція*. Вона могла мати різні наслідки. Один із них полягав у тому, що під впливом соціоісторичних організмів вищого типу соціоісторичні організми нижчого типу перетворювалися на організми такого ж типу, як і ті, що впливають на них, тобто підтягувалися до їхнього рівня. Цей процес можна назвати *суперіоризацією*. Але вплив суперіорних соціоісторичних організмів міг призвести і до того, що інферіорні соціоісторичні організми робили крок, з одного боку, вперед, а з іншого (суспільно-історичного) – убік. Такий результат дії суперіорних соціоісторичних організмів на інферіорні можна назвати *латералізацією* (від лат. *lateralis* – *бічний*). Як наслідок виникали своєрідні соціально-економічні типи суспільств, які не були стадіями всесвітньо-історичного розвитку. Їх можна назвати *суспільно-економічними параформаціями*.

Новий час, що почався на межі XV і XVI століть, характеризується становленням і розвитком капіталістичного способу виробництва. Капіталізм спонтанно, мимоволі, без зовнішньої дії виник тільки в одному місці земної кулі – в Західній Європі. Виниклі буржуазні соціоісторичні організми утворили нову світову систему. Розвиток її відбувався за двома напрямками. Один із них – розвиток *углуб*: визрівання капіталістичних відносин, промислова революція, буржуазні революції, що забезпечили перехід влади в руки буржуазії тощо, інший – розвиток *ушир*.

Західноєвропейська світова система капіталізму – перша з чотирьох світових систем (її передували три: близькосхідна політарна, середземноморська антична і західноєвропейська феодально-бюргерська), яка своїм впливом охопила весь світ. З її появою почався процес інтернаціоналізації. Всі існуючі соціоісторичні організми почали утворювати певну єдність – *всесвітній історичний простір*. Исто-

рична периферія опинилася не тільки і не просто втягнутою у сферу впливу нового історичного центру – світової капіталістичної системи. Вона потрапила в залежність від центру, стала об'єктом експлуатації з боку цієї системи. Одні периферійні країни цілком втратили незалежність і стали колоніями Заходу, інші, формально зберігши суверенітет, опинилися в різних формах економічної, а тим самим і політичної залежності від нього.

Внаслідок посилення світового капіталістичного центру в країни периферії почали проникати капіталістичні соціально-економічні відносини, відтак увесь світ почав ставати капіталістичним. Мимоволі напрошувався висновок, що рано чи пізно всі країни стануть капіталістичними і зрештою зникне відмінність між історичним центром і історичною периферією. Всі соціоісторичні організми належатимуть до одного типу, будуть капіталістичними. Цей висновок, чітко сформульований в працях Ф. Фукуями, ліг в основу численних *концепцій модернізації* (У. Ростоу, Ш. Ейзенштадт, С. Блек та ін.), що виникли в ХХ ст. Але соціально-історичне життя, що виявилось складнішим, зламало всі начебто абсолютно логічно бездоганні схеми.

Історичний центр та суспільно-історична периферія збереглися і продовжують існувати до нашого часу, хоча, звичайно, зазнали істотних змін. Історична периферія і справді поступово почала ставати капіталістичною, але річ у тому, що в усіх залежних від західноєвропейського світового центру периферійних країнах капіталізм набрав іншої форми, ніж у країнах центру. Цього довгий час не помічали, вважаючи, що всі особливості капіталізму в периферійних країнах пов'язані або з тим, що ці країни позбавлені політичної незалежності, тобто є колоніями, або з тим, що такий капіталізм є раннім, ще недостатньо розвиненим, незрілим.

Прозріння настало лише в середині ХХ ст. Причому спочатку у економістів і політичних діячів Латинської Америки. До того часу країни цієї частини світу вже півтора століття були політично незалежними, і капіталізм, що в них розвивався, ніяк не міг бути схарактеризований як первинний або ранній. Аргентинський економіст Р. Пребіш першим дійшов висновку, що міжнародна капіталістична система достатньо чітко поділяється на дві частини: центр, який утворюють країни Заходу, і периферію, і що капіталізм, який існує в країнах периферії і який він назвав *периферійним*, якісно відрізняється від капі-

талізму країн центру. Надалі положення про існування двох видів капіталізму розвинули в своїх працях Т. Дус-Сантус, Ф. Кардозу, Э. Фаллетто, З. Фургаду, А. Агіляр, Х. Алаві, Р. Мюрдаль, П. Баран, С. Амін та інші прихильники *концепції залежності (залежного розвитку)* [5]. Вони переконливо довели, що периферійний капіталізм є не початковою стадією капіталізму, характерного для країн центру, а, навпаки, – тупиковим варіантом капіталізму, який у принципі нездатний до прогресу і прирікає переважну більшість населення периферійних країн на глибоку і безвихідну вбогість.

До теперішнього часу можна вважати твердо встановленим, що існують два якісно відмінних капіталістичних способи виробництва: *капіталізм центру*, або *ортокапіталізм* (від грецьк. *ортос* – *прямий, справжній*), і капіталізм периферії – *паракапіталізм* (від грецьк. *пара* – *біля, поблизу*). Відповідно разом з ортокапіталістичною суспільно-економічною формацією в світі існує паракапіталістична суспільно-економічна параформація. Отже, вплив суперіорних капіталістичних соціоісторичних організмів на переважну більшість інферіорних докапіталістичних соціоісторичних організмів мав своїм наслідком не суперіоризацію останніх, а їх латералізацію.

У XIX–XX століттях зазнав зміни і світовий центр. Він розширився як шляхом брунькування (США, Канада, Австралія, Нова Зеландія), так і суперіоризації (країни Північної Європи і Японія). Зрештою світову ортокапіталістичну систему почали називати не західноєвропейською, а просто західною. До початку XX ст. в основному сформувався поділ всесвітнього історичного простору, що збігався з міжнародною капіталістичною системою, на два історичні світи: західну світову ортокапіталістичну систему і країни периферії, в яких або виникав, або вже виник паракапіталізм. Разом з багатьма іншими країнами світу на початку XX ст. до залежної периферії увійшла і царська Росія, в якій виник паракапіталізм. Оскільки на цей час в Західній Європі капіталізм остаточно утвердився, то ера буржуазних революцій для більшості її країн пішла в минуле. Проте вона настала для решти світу, зокрема і для імперської Росії.

Зазвичай ці революції розуміють як буржуазні. Але, скоріше за все, це неправильно. Вони якісно відрізнялися від революцій на Заході, адже не були спрямовані проти феодалізму – в жодній периферійній країні, включаючи Росію, такого суспільного устрою ніколи не існува-

ло. Вони не були спрямовані і проти докапіталістичних відносин, узятих самими по собі. У периферійних країнах такі відносини не протистояли капіталістичним, а перебували в симбіозі з ними. І головною перешкодою для розвитку цих країн були не докапіталістичні відносини, а *периферійний* капіталізм, що включав як необхідний момент докапіталістичні відносини. Тому об'єктивне завдання цих революцій полягало в ліквідації *периферійного* капіталізму, відтак і в знищенні залежності від центру. Будучи по суті антипаракапіталістичними, вони неминуче були і антиортокапіталістичними, спрямованими проти капіталізму загалом.

Їх початкова хвиля припала на перші два десятиліття ХХ ст.: 1905–1907 рр. – в Росії, 1905–1911 рр. – в Ірані, 1908–1909 рр. – в Туреччині, 1911–1912 рр. – в Китаї, 1911–1917 рр. – в Мексиці, 1917 р. – знову в Росії. Жовтнева робітничо-селянська революція 1917 р. в Російській імперії – єдина з усіх, яка перемогла. Але ця перемога полягала зовсім не в досягненні мети, яку ставили перед собою керівники і учасники революції, – створенні безкласового соціалістичного, а далі і комуністичного суспільства. За тодішнього рівня розвитку в них продуктивних сил Росія та її тодішні структурні сателіти (у тому числі й Україна) перейти до соціалізму не могли. Цей рівень неминуче припускав існування приватної власності. І в Росії після Жовтневої революції, яка знищила і докапіталістичні, і капіталістичну форми експлуатації, розпочався процес становлення приватної власності, експлуатації людини людиною і суспільних класів. Але шлях до капіталістичного класостворення було закрито. Тому даний процес набув в цій країні (СРСР) іншого характеру.

Коли кажуть про приватну власність, то зазвичай мають на увазі *власність окремої людини, яка може нею неподільно користуватися і розпоряджатися*. Це правовий, юридичний підхід. Але в класовому суспільстві власність завжди є явищем не тільки юридичним, але й економічним. *Приватна власність як економічні відносини* – це така власність однієї частини суспільства, яка дозволяє їй експлуатувати іншу (причому велику, переважну) його частину. Люди, які складають клас експлуататорів, можуть володіти засобами виробництва по-різному. Якщо вони володіють нею кожен окремо, то маємо *персональну* приватну власність, якщо групами, то – *групову* приватну власність. І, нарешті, власником може бути тільки клас експлуататорів

в цілому, але не жоден з його членів, узятий окремо. Це – *загально-класова* приватна власність, яка завжди набуває форми державної власності. Відтак виникає збіг пануючого експлуататорського класу з ядром державного апарату. Перед нами – той самий спосіб виробництва, що його Маркс колись назвав азійським, або *політарним* (від грецьк. *політія* – держава) *способом виробництва*.

Існує не один, а кілька політарних способів виробництва. Один із них – *давньополітарний* – був основою суспільства на стародавньому, а потім і на середньовічному Сході, у доколумбовій Америці. Інші політарні способи виробництва спорадично виникали в різних країнах в різні історичні епохи. У післяжовтневій Росії, в Радянському Союзі, утвердився спосіб виробництва, який можна назвати неополітарним.

Якщо розглядати Жовтневу революцію 1917 р. як соціалістичну, то неодмінно доводиться визнати, що вона зазнала поразки. Замість соціалізму в СРСР виникло нове антагоністичне класове суспільство – неополітарне. Але сутність справи полягає в тому, що ця революція за своїм об'єктивним завданням була зовсім не соціалістичною, а антипаракапіталістичною. І як така вона, безперечно, перемогла. Було зніщено залежність Росії (і її соціально-структурних складових) від Заходу, в країні ліквідовано периферійний капіталізм, а тим самим і капіталізм взагалі. На перших порах нові виробничі – неополітарні – відносини забезпечили швидкий розвиток продуктивних сил у позбавленій пут залежності від Заходу Росії (СРСР). Остання з відсталोї аграрної держави перетворилася на одну з наймогутніших індустріальних країн світу, що надалі забезпечило СРСР становище однієї з двох наддержав. Унаслідок другої хвилі антикапіталістичних революцій, подій у країнах капіталістичної периферії в 40-х роках ХХ ст., неополітаризм поширився далеко за межі СРСР. Периферія міжнародної капіталістичної системи різко звузилася. Оформилася величезна, ціла система неополітарних соціоісторичних організацій, яка набула статусу світової.

У кінцевому підсумку на земній кулі вперше в історії людства почали існувати *дві світові системи*: неополітарна і ортокапіталістична. Друга була центром для периферійних паракапіталістичних країн, які разом з нею утворювали *міжнародну капіталістичну систему*. Така структура склалася у звичному для 40–50-х років ХХ ст. поділі людського суспільства в цілому на три історичні світи: перший

(ортокапіталістичний), другий (“соціалістичний”, неополітарний) і третій (периферійний, паракapіталістичний).

Можливість неополітарних виробничих відносин стимулювати розвиток продуктивних сил була досить обмеженою. Ці відносини не могли забезпечити інтенсифікацію виробництва, впровадження здобутків нового, третього (після аграрної і промислової революцій), перевороту в продуктивних силах людства – науково-технічної революції (НТР). Почали падати темпи зростання виробництва. Неополітарні відносини перетворилися на гальмо на шляху розвитку продуктивних сил. Виникла необхідність у революційному перетворенні суспільства. Але замість революції відбулася контрреволюція.

Розпався СРСР. У найбільшому його оцупку, який дістав назву Російської Федерації (РФ), та в інших державах, що виникли на його руїнах, почав формуватися капіталізм. Таким самим шляхом пішов розвиток більшості й інших неополітарних країн. Зникла світова неополітарна система. Більшість колишніх її членів почали інтегруватися в міжнародну капіталістичну систему, причому в усіх випадках в її периферійну частину. Майже всі вони, серед них Росія і Україна, знову опинилися в економічній і політичній залежності від ортокапіталістичного центру. У всіх них почав формуватися не просто капіталізм, а периферійний капіталізм. Для РФ та України це було не чим іншим, як реставрацією становища, що існувало до Жовтневої революції 1917 р. Реставрація відбулася і в масштабах світу в цілому. На землі знову почала існувати тільки одна світова система – ортокапіталістична, яка є *суспільно-історичним центром*, а всі країни, що не входять до неї, утворюють *суспільно-історичну периферію*.

Проте повного повернення до минулого не відбулося. Хоча всі країни за межами західного центру є периферійними, проте не всі вони перебувають у залежності від Заходу. Окрім *залежної периферії* існує *периферія незалежна*. З країн колишньої неополітарної світової системи до неї належать Китай, В’єтнам, Куба, Північна Корея (до недавнього часу з нами була Югославія), з числа інших – Бірма, Іран, Лівія, до квітня 2002 р. – Ірак. З країн, що виникли на руїнах СРСР, до незалежної периферії належить Білорусія. Отже, світ поділяється нині на чотири частини, якими є: 1) *західний ортокапіталістичний центр*; 2) *стара залежна периферія*; 3) *нова залежна периферія*; 4) *незалежна периферія*.

Але головне, що вирізняє сучасний світ, – це процес *глобалізації*, який відбувається в ньому. Якщо *інтернаціоналізація* – це створення світової системи соціоісторичних організмів, то глобалізація – означає виникнення одного-єдиного соціоісторичного організму в масштабах всього людства. Цей народжуваний світовий соціоісторичний організм має своєрідну структуру – сам складається з соціоісторичних організмів, аналогічно до надорганізмів у біологічному світі (такі, наприклад, як мурашники; термітники, рої бджіл). Усі вони складаються зі звичайних біологічних організмів – мурашок, термітів, бджіл. Тому точніше було б говорити про процес становлення на сучасному світі глобального соціоісторичного надорганізму.

Цей *глобальний надорганізм* в умовах, коли на землі існують ортокапіталістичний центр, що експлуатує велику частину периферії, і експлуатована цим центром периферія, неминуче виникає як *класовий соціоісторичний організм*. Він розколотий на *два глобальні класи*. Один глобальний клас – країни Заходу. Разом узяті, вони постають як клас експлуататорів. Інший глобальний клас – країни нової і старої залежної периферії. А оскільки глобальний соціоісторичний організм розколото на класи, з яких один експлуатує інший, то в ньому неминуче має відбуватися *глобальна класова боротьба*.

Становлення глобального класового суспільства неминуче припускає становлення і глобального державного апарату, який є знаряддям у руках панівного класу. Утворення глобальної держави не може бути не чим іншим, окрім як утвердженням цілковитого панування західного центру над усім світом, а відтак і позбавленням усіх периферійних соціоісторичних організмів реальної, не тільки економічної, але й політичної, незалежності.

У минулому Західний центр був розколотий на ворогуючі частини. Так було перед першою світовою війною, коли протистояли одна одній країни Антанти і країни Четверного союзу. Така сама ситуація панувала і перед другою світовою війною. Нині центр – в основному єдиний, об'єднаний під керівництвом США. На зміну старому імперіалізму прийшов передбачений Дж. Гобсоном ще 1902 р. союз усіх імперіалістів, який спільно експлуатує всю решту світу [1]. Свого часу К. Каутський назвав таке явище *ультраімперіалізмом* [9, 10]. Виникли знаменита "сімка" (псевдовісімка) як світовий уряд, Міжнародний валютний фонд і Світовий банк як інструменти економічного

закабалення периферії. Жодне класове суспільство не може обійтися без особливих загонів озброєних людей, за допомогою яких панівний клас тримає пригноблених у покорі. Таким апаратом всевітнього насильства стало НАТО.

Ще зовсім нещодавно ортокапіталістичний центр був обмежений у можливостях агресивних дій існуванням світової неополітарної системи і СРСР. На ультраімперіалізм немовби надягли міцний “намордник”. Зрештою він вимушений був змиритися з крахом світової колоніальної системи. Прагнучи позбутися цього “намордника”, центр і насамперед США ініціювали гонку озброєнь. Але довгий час все було марно. Зараз Радянського Союзу немає. Намордника зірвано, і ортокапіталістичний центр перейшов у наступ. Відбувається процес встановлення того, що нацисти називали “новим порядком” (*Neue Ordnung*), а їхні нинішні наступники – “новим світовим порядком” (*New World Order*) [8, 26]. Головну небезпеку для ультраімперіалістичного центру становлять країни, політично та економічно від нього незалежні. Звичайно, з них найбільш небезпечним для цього світового центру є Китай, але він поки що названому центрові не по зубах. Перший удар було завдано по Іраку (1991 р.). Останній зазнав поразки, але мету реалізувати не вдалося – країна зберегла незалежність. Другий удар було завдано по Югославії (1999 р.). Наслідком його було те, що до влади в цій країні прийшла прозахідна “п’ята колона”. Югославія увійшла до складу залежної периферії. У 2003 р. знову настала черга Іраку, який був окупований “ортоцентром” та його сателітами – представниками режимів “колоніальної демократії”.

Ультраімперіалістичний центр наступає. Периферія поки тільки чинить опір, та й то далеко не завжди. Серед залежної периферії окреслилася така її частина (“сателітарна”), яка готова, в обмін на частку світових ресурсів, кредитів, надати всебічне сприяння ультраімперіалістичному центрові в придушенні опору решти периферійних держав. До складу цієї, “холуйської”, або “сателітної”, периферії виступили готовність увійти країни Центральної Європи (Польща, Чехія та ін.), більшість держав СНД (зокрема, Грузія, Україна, в певних власних регіонально-імперіальних аспектах – також Росія).

Класова боротьба завжди потребує певного ідеологічного обґрунтування. Не є винятком і глобальна класова боротьба. Як ідейний прапор антиортокапіталістичного опору виступали свого часу марк-

сизм з його соціалістичними гаслами у класовій і національно-визвольній боротьбі (Росія, Китай, В'єтнам та ін.), різні види немарксистського соціалізму (Індія, Бірма, Танзанія та ін.), ісламський фундаменталізм (Іран). У наш час антиортокапіталістичні ідеологічні течії все більшою мірою набирають антиєвропейського, антиамериканського, взагалі *антизахідного* забарвлення. Боротьба проти ультраімперіалізму все більшою мірою відбувається під прапором захисту місцевих традиційних культурних цінностей проти згубного впливу Заходу. Зрештою вона постає в очах багатьох її учасників і спостерігачів як битва незахідних цивілізацій проти західної. Таке трактування стало особливо модним після появи статті і книги С. Хантінгтона "Зіткнення цивілізацій" (1993; 1996) [4]. Воно присутнє і в працях прихильників *соціальної філософії євразійства*. Однак насправді спостерігаємо похибку: ідеологічне оформлення боротьби між ортокапіталістичним і паракапіталістичним світами сприймають як причину їх зіткнення.

Сучасними виявами неминучості розгортання глобальної класової боротьби є антисистемна і зростаюча організована класова боротьба традиційних (раніше, до кризи 2008 р., успішно інтегрованих у частку добробуту/споживання ортосистеми) структур найманих працівників у країнах західного "ортоцентру". Виник могутній соціальний рух, що дістав назву альтерглобалістського/антиглобалістського. Інший, більш ніж помітний прояв цієї класової боротьби – глобальний ісламський тероризм.

Але, звичайно, головна форма глобальної класової боротьби – протиборство держав центру і периферії. Коли йдеться про однополярність сучасного світу, то мають на увазі відсутність у ньому не двох ворожих частин, а лише двох однакових за силою центрів, як це було до краху СРСР. Тепер таким центром є лише США. Розроблена периферія йому не може протистояти. І центр усіляко намагається закріпити її роздробленість. Заклик США до створення антитерористичної коаліції насамперед був спробою змусити одну частину периферії допомогти їм у боротьбі з іншою її частиною, а відтак не тільки увічнити, а й поглибити залежність усієї периферії від центру. Керівники периферійних держав, які відгукнулися на цей заклик, встали на шлях зради інтересів периферії в цілому, а отже національних інтересів власних країн.

Звільнення від експлуатації з боку центру, ліквідація паракapіталізму – це життєво важливе завдання периферії. Без цього периферійні країни ніколи не матимуть можливостей для успішного економічного розвитку, а їхні народи ніколи не позбавляться безпросвітної вбогості. Але щоб досягти такої мети, ці країни повинні об'єднатися. Тільки тоді вони будуть силою, здатною не тільки протистояти центру, але й здобути над ним перемогу. Від того, чи зможуть держави периферії створити дієвий союз, залежить даліше розгортання глобальної класової боротьби [3, 67]. Існують два основні варіанти її здійснення. Оптимістичний для людства варіант полягає в тому, що країни периферії об'єднуються і досягають своєї мети. Внаслідок цього зникає паракapіталізм, а відтак і ортокапіталізм. До теперішнього часу не тільки паракapіталізм, але й ортокапіталізм були перешкодою на шляху подальшого розвитку людства. Капіталізм загалом нині загрожує самому існуванню людини і людського суспільства. Знищення його – сучасне завдання людства.

Але якщо об'єднання периферії і не відбудеться, то це зовсім не врятує ортокапіталістичного світу. Посилиться глобальний тероризм, і рано чи пізно відбудеться гігантський стихійний соціальний вибух як у центрі, так і на периферії. Якщо людство в такому разі й виживе, то загине культура і настане загальне здичавіння. Багато навіть західних мислителів все частіше й частіше порівнюють сучасний Захід (передусім США) з античним світом (насамперед – з Римською імперією) епохи занепаду і передрікають йому ту ж саму сумну долю. Як категорично стверджують вони, Апокаліпсис Заходу невідворотний. Про неминучість загибелі західного (тобто ортокапіталістичного) світу зараз пишуть представники різних напрямів і орієнтацій: ліві радикали (Л. Ларуш та ін.), помірні ліберали (Ж. Атталі, Л. Туроу), і, нарешті, переконані консерватори, навіть прями реакціонери (П. Б'юкенен) [6].

На наших очах починаючи з 2000-го року відбувається третя хвиля соціорно-звільнювальних революцій в країнах Латинської Америки (Венесуела, Болівія, Еквадор, Нікарагуа). Боротьба проти ортоцентризму Заходу вимагає для свого успіху об'єднання країн периферії. І ця об'єктивна необхідність все більше починає пробивати собі дорогу, нерідко незалежно від суб'єктивних намірів їх правлячих верхів. У Євразії виникла Шанхайська організація співпраці (ШОС), що охоплює Росію, Китай, Казахстан, Узбекистан, Таджикистан. Як

спостерігачі в її роботі беруть участь Монголія, Іран, Індія, Пакистан. Усі вони бажають увійти до її складу. Уряд Ірану навіть подав офіційну заявку. Хоча керівники країн ШОС всіляко підкреслюють, що ця організація створена зовсім не з метою протистояння яким-небудь іншим країнам, її антиамериканська і, ширше, антизахідна орієнтація очевидна. Не даремно США було відмовлено в праві брати участь у її діяльності навіть в ролі спостерігача. Багато політологів убачають у ШОС своєрідне анти-НАТО. У рамках СНД було створено Організацію договору про колективну безпеку (ОДКБ).

У Латинській Америці було створено організацію під назвою Боліваріанська альтернатива у складі Куби, Венесуели і Болівії. Вона відзначається різкою антиамериканською спрямованістю. Нещодавно до неї приєднався Гондурас. Про членство в ній мріє Панама. З прагненням спільними зусиллями протистояти США пов'язане створення в 2008 р. Південноамериканського союзу націй (УНАСУР) у складі Аргентини, Болівії, Бразилії, Чилі, Колумбії, Еквадору, Гайани, Парагваю, Уругваю, Перу, Суринаму і Венесуели. У Еквадорі і Парагваї ліквідуються військові бази США. Виник трикутник Каракас – Мінськ – Тегеран. Утворилася аббревіатура БРІК (Бразилія, Росія, Індія, Китай) для позначення своєрідного неформального союзу чотирьох найбільших країн периферійного світу, який (союз) поступово набуває все виразніших контурів. Отже, зроблено перші кроки до об'єднання периферійного світу.

Початок 2000-х рр. став переломним моментом у суспільній історії сучасного світу, наближається кінець однополярного світу. Абсолютно увиразнилося, що, крім світової спільноти, про яку без кінця говорять західні політики і публіцисти, а також їхні прибічники за її межами, частково виникає, частково вже існує й інше, друге співтовариство, яке має більше підстав називати себе світовим, бо воно є п'ятою частиною населення Землі.

Що ж до ортокапіталістичного центру, то, позбувшись притоку додаткового продукту ззовні, він буде приречений на корінні зміни свого суспільного устрою. На Заході з'явилася безліч літератури, в якій обговорюються сценарії майбутнього людства. І в більшості цих робіт незмінно присутня констатація неухильного продовження занепаду Заходу, що вже давно почався. Майже в усіх цих творах проводиться аналогія з останніми століттями існування Римської імперії, яка тоді

рухалася до своєї неминучої загибелі через повний внутрішній розклад і натиск зовнішніх ворогів – варварів. Про це пишуть автори, що дотримуються досить різних переконань: від крайніх лівих радикалів – до лібералів і навіть крайніх правих. Щодо цього більш ніж красномовно звучить назва книги американського надреакціонера Патріка Дж. Б'юкенена “Смерть Заходу” (2002) [7].

Суть справи полягає в тому, що капіталізм уже вичерпав усі свої колишні прогресивні можливості і став гальмом на шляху розвитку людства. Виявилось, що використання характерного для цього устрою технічного способу розвитку продуктивних сил нині наближається до межі. У гонитві за прибутком капіталізм так розвинув техніку, що вона тепер ставить під загрозу природу планети, а відтак і існування людства. На новому рівні і в новій формі відроджується панівний у тваринному світі індивідуалізм, руйнується мораль, люди втрачають цінності і почуття обов'язку, честі й совісті, а отже, перетворюються на особливого роду тварин – звірів, що володіють мисленням і технікою. Збереження існуючого ладу прирікає людство на деградацію і, кінець кінцем, на загибель. Щоб вижити, людство повинне покінчити з капіталізмом.

Відмітною особливістю ХХ ст. є те, що воно стало однією з найбільших віх у зміні типів соціально-економічного розвитку. Це було століття, яке ознаменувало вищий ступінь індустріального етапу з усіма його видатними досягненнями і неминучими втратами. Сталь, нафта і електроенергія стали надійними чинниками потужності держав і континентів. Продукти промислової переробки і організація масового виробництва – кораблі, автомобілі, нафтопроводи, потік товарів масового попиту (житло, телевізори, одяг, продукти харчування) – наповнили ринок. З початком науково-технічної революції було створено не тільки ядерну зброю, а й щонайпотужніші реактори з виробництва електроенергії, кораблі з атомними двигунами, почалося освоєння космосу. Відповіддю на перший запуск космічного супутника стали могутній розвиток науки і техніки, політ космонавтів на Місяць, прорив до нових технологій.

На жаль, Радянський Союз не зробив відповідних висновків. Система господарювання, що склалася, застигла і почала крок за кроком поступатися своїми позиціями як лідера. Під час застою було залишено поза увагою комп'ютерну революцію, політику ресурсозбе-

реження, що охопила майже весь світ, і “зелену революцію”. А тим часом наслідки індустріальної епохи різко ускладнили екологічну ситуацію в світі, призвели до виснаження багатьох ресурсів, до масового вирубування лісів, озера і річки стали відстійниками для промислового сміття. Лідери Римського клубу поставили проблему обмеження зростання виробництва, переходу до його якісно нового типу. Народилася *концепція економічного зростання*, проголошена 1992 р. на конференції в Ріо-де-Жанейро. Щоправда, вона, на жаль, вельми далека від практичної реалізації.

Поступово почався перехід до якісно нового етапу соціально-економічного розвитку, який має різні назви, але в принципі може бути позначений поняттям *“Постіндустріальна епоха”*. Цій темі присвячено величезну кількість праць як західних, так і вітчизняних учених. Є ще одна фундаментальна зміна в економіці ХХ–ХХІ століть, поки серйозно не осмислена. Задовго до початку нинішнього століття почалися і за інерцією тривають суперечки про абсолютні переваги приватної, або суспільної, власності. І мало хто збагнув, що історія в своєму розвитку зняла це питання, а тим самим і початковий пункт розчленовування суспільства на формації за ознакою визначальної ролі однієї із форм власності.

У всіх країнах, або принаймні в більшості з них, склалася багатокладна економіка. Найбільшими власниками на сьогодні є пенсійні і страхові компанії, які не потрапляють до жодної з названих форм власності. У США найбільш ефективними (у відповідних секторах) є компанії, засновані на володінні трудовим колективом акціями даної компанії (система ESOP). Стерлися відмінності між загальним і приватним капіталом в найбільших транснаціональних корпораціях. Розвиваються муніципальні і кооперативні організації. Складно переплітаються державні підприємства із заготівлі сировини і тисячі дрібних, часто сімейних виробників кінцевої продукції. Держава безпосередньо або через орендні відносини регулює сферу інфраструктури. У бюджеті провідних країн акумулюється близько половини вироблюваного валового внутрішнього продукту. Прикладів такого роду можна наводити безліч. Головне ж полягає в тому, що рушієм прогресу, могутнім прискорювачем розвитку продуктивних сил і підвищення їх ефективності є не самі по собі форми власності, а економічний, або господарський, механізм їх використання для добробуту усього, або, на-

впаки, лише частки-меншості суспільства (чи суспільств, якщо брати світовий рівень). Саме він розвиває свободу, дає стимули до запевнятих, народжує ризики, створює соціальні альтернативи розвитку, надає забарвлення “суспільна/антисуспільна” формі власності та соціально-економічній політиці.

Це – питання, від якого залежить успіх світу в ХХІ сторіччі. Промислові можливості цивілізації стабільного і розвиненого типу визначаються передусім рівнем її технологічного розвитку. Проте жоден із нині наявних економічних механізмів не наближає нас до моделі цілісного загальносвітового економічного поступу без системної дилеми експлуатуючі-експлуатовані на рівні міжсуспільних/міждержавних відносин. Основоположний і неусувний недолік економічного планування “радянського типу” полягає в тому, що система регулювання не має автоматичного характеру і потребує для свого функціонування відвернення від виробництва значних ресурсів. Тобто навіть у тому випадку, коли ця система працює, коефіцієнт корисної дії економіки становить менше одиниці. Альтернативна модель “вільного ринку” має принаймні ту перевагу, що вона є системою, яка авторегулюється. Втім – лише в певному інтервалі початкових умов, досить вузькому. Проте і в “експлуатаційних межах” робота ринкового механізму лишає бажати кращого. Насамперед, регулювання відбувається через циклічні кризи, що призводить до “псування ресурсів” і зниження ККД. Крім того, “робота” ринку має гомеостатичний характер, тобто – вона перешкоджає будь-якій різкій зміні економічного стану і, отже, накладає обмеження на темпи зростання. Нарешті, платою за функціонування ринкової економіки є тоталітарна влада грошей. Можна сперечатися, краще це, ніж тоталітарна влада Партії (неминуча за планового господарства), або гірше. Але краще не вибирати менше з двох зіл. Вимоги до економічної моделі даного типу достатньо очевидні:

1. Високий коефіцієнт корисної дії (який визначається відношенням соціально корисної праці до загальної витраченої праці).

2. Авторегулюючий характер економічного механізму, що забезпечує статичний гомеостаз (баланс попиту/пропозиції) без втручання ззовні.

3. Автокаталітичний характер економічного механізму; він забезпечує динамічний гомеостаз (тобто економічний розвиток) без

втручання ззовні. Принципова можливість підтримувати “вертикальний економічний прогрес” – здатність економіки до достатньо довготривалого піднесення з тангенсом кута нахилу понад одиницю (подвоєння за рік сукупного суспільного продукту).

4. Теоретична можливість перейти до насичуючої високотехнологічної “Hi-tech” економіки світового рівня, яка автоматично задовольняє потреби мірою їх появи.

Перехід до багатополярного устрою світу вимагає якісно нового погляду на світ. Мова йде про відмову від поділу цивілізацій на вищі і нижчі, передові і відсталі, про визнання самодостатності кожної з них зі своїм типом культури, своєю системою цінностей, етичних ідеалів, розумінням особистого і сімейного щастя. У багатополярній структурі, яка формується, поки що немає чітких меж. Вона може мати як первинні, базові елементи, так і свої підсистеми. Сюди можуть увійти США, включаючи тією чи іншою мірою інші американські країни, Європа у вузькому або широкому розумінні, включаючи “Велику Європу”, Китай і Японія з різною конфігурацією їхніх сфер, Індія, що набирає світової ваги, ісламський світ, а також інші регіони. Росія з багатьма традиційно пов’язаними з нею країнами може або опинитися в рамках “Великої Європи”, або сформувати за певних умов свій відносно самостійний центр багатополосного світу. Є й інші варіанти розкладу сил у новому світовому порядку.

Зростаюча відповідальність, яка навіть неспівмірна з минулим періодом суспільного розвитку, лежить на керівниках держав, міжнародних організацій, діячах культури, здатних вирватися з тісних рамок національного егоїзму і запропонувати прийнятні планетарні рішення. Тільки своєчасна і узгоджена дія величезної кількості сил, що само по собі достатньо складно, в змозі відкрити дорогу оптимістичному сценарію. Уся решта варіантів буде істотно гірша, а в ряді випадків – і трагічна. Але, на жаль, не виключено повністю й інший варіант розвитку. Правителі ортокапіталістичного Заходу, відчуючи наближення неминучої поразки, можуть зважитися на застосування ядерної зброї. Це ж може відбутися і з боку деспотичних чи авантюристичних правителів периферії [2, 62–64, 471] (це стосується насамперед теократичних та політико-тоталітарних режимів). Тоді і людству, і його історії прийде кінець.

Коли ж країни Заходу позбудуться можливості експлуатувати решту світу, то єдиним для них виходом буде ліквідація капіталізму. Коли його буде знищено в усьому світі в обох його формах, як паракапіталістичній, так і ортокапіталістичній, почнеться епоха переходу до суспільства принципово іншого типу – суспільства без приватновласницької експлуатації людини людиною і суспільства суспільством. Зникне поділ людського суспільства в цілому на історичний центр і історичну периферію. Людство зіллється в одне єдине суспільство. Майбутнє нового планетарного порядку зовсім не безальтернативне. Багато що залежить від спроб скористатися сприятливими шансами, стримати агресивні прагнення і спрямування, захистити глобальне світове суспільство від впливу вельми небезпечних технологічних і інформаційних чинників, від посилення погроз навколишньому середовищу та надексплуатаційних прагнень.

Література

1. Гобсон Дж. Империализм. – М., 2010.
2. Дёрнер К. Гражданин и безумие: К социальной истории и научной социологии психиатрии / Пер. с нем. – М., 2009.
3. Майнхоф У. М. От протеста – к сопротивлению. – М., 2004.
4. Хантингтон С. Игра в карту // Общая газета: 1999–2000. – № 52/1.
5. Див.: Амин С. Будущее социализма // МЭМО. – 1991. – № 7.; Баран П. К экономической теории общественного развития. – М., 1960.; Мюрдаль – Гун нар К. Мировая экономика. Проблемы и перспективы. – М., 1958.; Пребиш Р. Периферийный капитализм: есть ли ему альтернатива? – М., РАН, 1992.; Cardoso F. H. and Faletto E. Dependency and Development in Latin America. – L., 1978.; Cardoso F. H. Dependency and Development in Latin America // Introduction to the Sociology of “Developing Societies”. Ed. by H. Alawi and T. Shanin. – New York and London, 1982.; Dos Santos T. The Crisis of Development Theory and the Problem of Dependence Latin America // Underdevelopment and Development. – The Third World Today. Ed. by H. Bernstein. Harmondsworth, 1976.; Dos Santos T. The Structure of Dependence // Readings in U.S. Imperialism. Ed. by K.T. Farm and D. C. Hodges. – Boston, 1971.
6. Див.: Ларуи Л. США ждет судьба Римской империи эпохи упадка // Век – 2002. – № 23; Аттали Ж. На пороге нового тысячелетия. – М., 1993; Туроу Л. К. Будущее капитализма. Как сегодняшние экономические силы формируют завтрашний мир. – Новосибирск, 1999.

7. *Buchanan Patrick J.* The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization. – New York. – 2002.
8. *Exner A.* Die Grenzen des Kapitalismus : wie wir am Wachstum scheitern. Christian Lauk , Konstantin Kulterer. – Wien, 2008.
9. *Kur R.* Kollaps der Modernisierung: vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie. – Frankfurt am Main, 2009.

Зинченко В. Социальная философия истории и анализ альтернативных перспектив развития глобального социума.

Статья посвящена анализу исторических альтернатив развития человечества.

Ключевые слова: перспективы, альтернативы, человечество, история.

Zinchenko V. Social philosophy of history and analysis of alternative prospects of development of global socium.

The article is devoted the analysis of historical alternatives of development of humanity.

Key words: prospects, alternatives, humanity, history.

Микола Кисельов
Київ

СУЧАСНИЙ СТАН МЕТОДОЛОГІЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПІЗНАННЯ

Статтю присвячено аналізу засад методології соціокультурного пізнання.
Ключові слова: методологія, наукове пізнання, соціокультурне пізнання, філософія історії.

Історично склалося так, що методологія наукового пізнання почала своє існування із застосування її в природознавстві і саме як така має глибокі традиції і вагомий авторитет. Методологія соціального пізнання виникла дещо пізніше і з огляду на класичний поділ наукових дисциплін на номотетичні та ідеографічні є малосумісною з методологією природничих наук.

Суспільство як філософська проблема досліджується в *соціальній філософії*, важливим компонентом якої є *філософія історії*. Цей філософський напрям має глибокі історичні корені, проте й до сьогодні точаться дискусії щодо уточнення його предмету дослідження. Одне з поширених визначень соціальної філософії – система філософського знання про найбільш загальні закономірності і тенденції взаємодії соціальних явищ, функціонування і розвиток суспільства, про соціальне життя в його цілісності. За *І. В. Бойченком*, пам'яті якого присвячено наше зібрання, філософія взагалі зорієнтована на з'ясування єдності, своєрідності всіх наріжних форм, рівнів і аспектів взаємовпливу та взаємоперетворення індивідуального і соціального, розв'язання суспільних та особистісних смисложиттєвих проблем, вироблення орієнтирів екзистенційного характеру і виявлення таких умов самоідентифікації та самореалізації людини, за яких зберігаються і вдосконалюються суспільство як продукт взаємодії людей, система соціальних зв'язків, що становить основу і середовище власне людської життєдіяльності. Саме під таким кутом зору філософія з'ясовує єдність суспільства з природою (історія при цьому постає як фрагмент історії природи). В

історії філософії суспільство розглядається: як сукупність індивідів, що об'єднуються для задоволення "соціальних інстинктів" (Аристотель); як динамічна сукупність цивілізацій або культур (Тойнбі, Шпенглер, Данилевський), що проходять стадії розвитку – доіндустріальну, індустріальну та постіндустріальну (Белл, Кан, Тоффлер), або як система суспільно-економічних формацій (Маркс). Його сутність виявляється через зіставлення "природного стану" співіснування людей та стану громадянського, "суспільно-договірного" порядку (Гоббс, Локк, Руссо, Дюркгейм, Вебер) [1].

Предметом дослідження соціальної філософії є суспільство в його постійному розвитку. Його визначають як одиницю історичного розвитку з єдиною системою соціальних відносин, цілісний соціальний організм, реальний процес життєдіяльності людей, залежний від конкретно-історичних умов. Складне переплетення матеріального (матеріальне виробництво, розподіл, споживання), соціально-політичного (соціальні та політичні стосунки), духовного (комплекс ідей, ідеологій, уявлень, вірувань) та культурно-побутового (побут, освіта, виховання, організація відпочинку) робить суспільство надзвичайно складним та суперечливим феноменом. Як вважає відомий російський фізик і популяризатор науки С. Капіца, суспільні явища значно складніші і вимагають більших зусиль розуму, ніж уся фізика. Соціальна філософія певною мірою охоплює проблеми філософії історії, політології (історії та теорії соціальних вчень), теоретичної та практичної соціології. Крім того, так чи інакше в ній мають бути присутні елементи філософської антропології, культурології. Нарешті, обсяг досліджень соціальної філософії був би неповним без вивчення економіки, психології, демографії, етики (особливо таких актуальних на сьогодні етик, як екологічна та біологічна).

Слід зазначити, що нині успішно долається протиставлення методологій природознавства та суспільствознавства (науками номотетичними та ідеографічними). Раніше вважали, що природничі науки дають знання, а соціогуманітарні – розуміння. В сучасній соціальній філософії це герменевтичне протиставлення знання та розуміння долається, але з великими труднощами. Згідно з традиційними поглядами, усвідомлення є об'єктом, більш властивим гуманітарному знанню. Його іноді тлумачать як поєднання раціонального й інтуїтивного, яке має яскраво виражений соціально-культурний контекст. Розу-

міння є важливою передумовою цілісного органічного світобачення. Йдеться навіть про необхідність дивитися на природне середовище очима художника, який, згідно за В. Вейдле, повинен володіти здатністю сприймати світ і кожну його частку не в аналітичній роз'єднаності, а в первинній цілісності (незайманого) буття, де складність не заважає простоті і простота включає складність. Потреба в такому світобаченні очевидна, бо чим далі культура відходить від органічної сумісності людини та природи, від конкретної природності самої людської істоти, тим швидше вона перетворюється в науково-технічну цивілізацію й тим сильнішим стає бажання повернутися до її першоснов, об'єднати роз'єднане, відновити первинну цінність, що розпалась на фрагменти [2, 123, 136]. “Як залучення до смислів людської діяльності розуміння вимагає ширшого кола оцінок, ніж пізнавальне відношення, що характеризується через істину або заблудження. Воно потребує, наприклад, оцінок, пов'язаних з умовами прийняття тих чи інших тверджень у конкретних наукових співтовариствах або соціальних групах. Звернення до базису безсумнівності в герменевтичних процедурах спирається не стільки на техніку доказів, скільки на апеляцію до предметно-культурної інтерсуб'єктивності, до культурної онтології людського існування” [3, 96].

Сучасні методологи та філософи науки аргументують положення про те, що ідеографічність може бути властивою і точним наукам, а номотетичність – соціальним (К. Поппер, В. Лекторський, В. Стюпін та ін.). Зокрема, головне заперечення “історизму” К. Поппером ґрунтувалося на тезі, 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 світу. 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, дослідник піддавав критиці уявлення про завершену точність наукових доведень [4, 179–180].

Логіка і 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 спроб і помилок, методу часткових змін і протистоянь. Об’єднання методів природознавства та суспільствознавства має полягати в узагальненні, розробці елементів гіпотетико-дедуктивних конструкцій та постійному процесі селекції ідей внаслідок фальсифікації усталених положень [5, 155].

Філософія традиційно була знанням, відстороненим від “суєти” реального світу, і не прагнула брати участь у вирішенні проблем повсякденності. Вона, за Гегелем, є “всезагальним, як спекулятивний розум”, або формою усвідомлення подій після (*post festum*) вже пережитого: “сова Мінерви починає свій політ лише з настанням сутінок” [6, 17–18]. Поряд з цим в історії філософії ми знаходимо безліч прецедентів тлумачення філософії як надзвичайно практичної сфери. Скажімо, конфуціанство було яскравим уособленням філософії оптимального соціального укладу, тверезого глузду та практичних знань. У ХХ столітті було сформовано праксеологію як проект комплексних досліджень умов, засобів та принципів ефективної та якісної людської діяльності. Ідеї праксеології були доволі повно реалізовані в прагматизмі.

Сьогодні відбувається активне переосмислення статусу філософського знання. Якщо в класичну добу сова Мінерви вилітала в сутінках, то нині вона змушена вилітати значно раніше. У веремії соціо-природних процесів виникає нагальна потреба залучити філософію до осмислення складних реалій сучасності, активізувати її прогностичну функцію. А поки що побутує думка, що час великих філософів вже закінчився. Сама філософія, особливо у позитивістських її напрямках, вважається лише формою саморефлексії науки і вже не претендує на роль головного арбітра щодо науки та культури. Побутує постмодерна думка, що сучасний філософ має справу лише із текстом і нехтує онтологією (реальним життєвим світом).

Сьогодні філософія є засобом критичного аналізу, усвідомлення найзначніших, універсальних процесів і проблем, від яких залежить

розвиток сучасної цивілізації. Усе більшого значення в осмисленні світу набуває принцип єдності протилежностей, їх гармонійного поєднання для усвідомлення загальнолюдських інтересів і цінностей, для відвернення загрози самознищення людства, для збереження життя на планеті. На думку А. Н. Уайтхеда, сучасна філософія “зобов’язана шукати світогляд, здатний врятувати від загибелі людей, для яких є вартісними цінності, що виходять за межі задоволення тваринних потреб” [7, 560].

Зокрема, на Всесвітньому філософському конгресі в Сеулі (30 липня – 5 серпня 2008 р.) наголошувалось, що одним із головних завдань сучасного філософського аналізу є створення атмосфери взаємного розуміння між народами та культурами. Разом з тим дослідники акцентували увагу на подолання євроцентризму, філософського осмислення проблем екології, глобального потепління, етики та фінансової глобалізації [8, 127–128].

Сеульський філософський конгрес, сповідуючи власне офіційне гасло: “Переосмислюючи філософію сьогодні”, дійшов висновку, що на зміну метафізичним узагальненням класичного філософствування приходять “живі” комунікації, діалог, спілкування. Стає очевидним, що гуманітарія не може обмежуватися лише раціонально-теоретичним аспектом. Її предметне поле має включати аспекти емоційного, психічного, підсвідомого та образного. Надзвичайно продуктивним в цьому розумінні є безпосередньо-інтуїтивне, позаповятійне досягнення об’єктивної реальності.

Пізнання соціальних реалій, життєвого середовища людей здійснювалося впродовж усієї історії філософії та науки. Сучасна соціальна філософія іноді визначається як пошук оптимальних шляхів і засобів досягнення соціальної справедливості, поєднання класових, національних і загальнолюдських інтересів. Це формулювання в буквальному розумінні викликає певний скепсис.

Мрії про ідеальний державний устрій “ниткою Аріадни” проходять через усю історію людства. Цілком сформованими вони були вже в працях Платона та Аристотеля і майже на всіх етапах історичного розвитку піддавалися сумніву.

Г. Спенсер висловив думку про те, що немає такої алхімії, яка б перетворила свинець людських стосунків у золото ідеальної держави. Та попри очевидну утопічність такої стратегії соціальної філософії,

прагнення досконалого соціального устрою заслуговує на підтримку.

Тут варто навести міркування Беранже:

Господа, если к правде святой
Мир дороги найти не сумеет —
Честь безумцу, который навест
Человечеству сон золотой!

Навіювання “сну золотого” окремими мислителями та школами відбувалось упродовж усієї історії людства. Це виражалось, зокрема, у пошуках засобів вдосконалення суспільства, часто шляхом експропріації багатих та “розумного” і “справедливого” перерозподілу матеріальних благ. Великі сподівання покладалися на відмову від приватної власності, на колективні форми буття та культивування поміркованих (розумних) потреб. Вже у Томаса Мора утопісти їдять і п’ють з глиняного посуду, а із золота і срібла роблять нічні горшки. І золоті кільця у вухах носять лише карні злочинці в знак їх уполлідження.

Ще до доби марксизму очікувалося, що з відміною приватної власності, а згодом — держави та грошей, відімруть обмани, крадіжки, грабунки і всі інші соціальні негаразди. К. Маркс був упевнений, що комунізм, привід якого ходив тоді по Європі, стане неодмінною передумовою емансипації людини. Праця з кари Господньої перетвориться в задоволення, в об’єкт творчості, необхідну передумову і засіб формування всебічно розвинутої особистості.

Людство впродовж свого історичного поступу завжди тяжіло до штучного й примусового конструювання гармонійного ідеального устрою суспільства, де б панували гуманізм та справедливість. Історично першими технологіями вдосконалення соціуму були соціально-політичні, які спиралися на засоби “соціальної терапії” та виховання. Цей варіант здійснювався протягом тривалого часу — від Платона та Аристотеля, перших утопій — до появи марксизму. Загальнокультурним явищем XVII–XIX ст. у Європі було Просвітництво, важливою складовою ідеології якого стала розробка суспільно-політичних теорій, зорієнтованих на розбудову раціонально організованого суспільства. Очікувалось, що суспільство майбутнього подолає всі прояви тиранії, позбудеться сліпої покори владі, що буде створено технології розумного самоуправління рівних і вільних людей. Другим типом засобів досягнення цієї мети був технократичний (індустріальна революція), або, за термінологією Е. Тоффлера, “друга хвиля”. Саме на цьо-

му етапі домінували механоманія, стандартизація, спеціалізація, синхронізація, концентрація, максимізація, централізація, виникли піраміди влади та супереліти.

Очевидний результат бурхливого науково-технічного прогресу – ядерна бомба та глобальна екологічна криза. Такі відомі інтелектуали, як Й. Хойзінга та У. Еко, вважають, що інформаційно-технічна революція веде цивілізацію до нового середньовіччя. Переконливими індикаторами цього процесу, за У. Еко, є деградація центральної влади (тенденція до децентралізації); віддаленість “еліти” від пересічних громадян (будинки представників істеблішменту нагадують замки феодалів); невпевненість у майбутньому та очікування новітніх версій “кінця світу” (апокаліпсичні медитації щодо невідворотності ядерної та екологічної катастроф).

Проте класичні “жахи” “другої хвилі” сьогодні бліднуть перед загрозами, що їх можна чекати від реалізації можливостей, надаваних біотехнологією. Це, насамперед, – активний розвиток фармакології, яка стає успішним бізнесом і прагне понадприбутків. Сучасний європейський ринок засобів схуднення вимірюється вже сумою 6 млрд. дол. Величезна потреба в нових препаратах проти інфекційних хвороб не задовольняється, оскільки фармацевтичні компанії не знаходять достатньо платоспроможних клієнтів. Тим часом ринок ліків проти грибків, ожиріння, облісіння, зморшок та імпотенції обраховується мільярдами доларів. Так, населення США та Канади споживає на 50 відсотків більше ліків, ніж це насправді потрібно [9, 14].

Журналісти та популяризатори новітніх фармакологічних і біотехнологічних досягнень нагадують і про можливі негативні наслідки застосування цих “здобутків науки”, але скоромовкою і без необхідних акцентувань. А тим часом, за авторитетним свідченням директора науково-дослідного Інституту фізико-хімічної медицини РАМН академіка Ю. Лопухіна, близько чверті захворювань у світі так чи інакше пов’язані з вживанням ліків. Приблизно 60% усіх ліків не дають очікуваного ефекту. Величезні фінансові можливості фармацевтичних компаній, які вміло використовують рекламу, дають їм змогу використовувати задля збагачення дешевий випробний полігон у вигляді населення бідних країн [10, 774].

Йдеться вже не про терапію, а про вдосконалення, навіть управління, глибинними вітальними процесами. Зокрема, проект “планування

еволюції” передбачає конструювання природи не лише “братів наших менших”, а й самої людини з наперед заданими властивостями. Людина стає першим продуктом еволюції, здатним підпорядкувати собі еволюцію (Ф. Жакоб).

Сьогодні біотехнології створюють безпрецедентні глибинні засоби маніпуляції природою всього живого і в тому числі природою людини. І це вже не грубе насильство над природою людини, як в утопії Дж. Оруелла, а радикальне її *перетворення*. З’явилася “антропотехніка” – галузь, що розкриває можливості формування людини певних кондицій – інтелектуала, воїна, робітника і навіть нового її типу – людини щасливої. Усе це, на тлі прогресуючого дисбалансу між професійною й гуманітарною підготовкою, і справді викликає враження тотальної незахищеності, втрати самоідентичності людини, хаотичного демонтажу її природи, “ампутації особистості”. Чи знаємо ми, чим це може закінчитися? Певно, ні. Скажімо, в клітинній терапії відбувається по суті вторгнення в організм людини фрагмента чужої спадковості за умов відсутності чіткого розуміння подальших процесів взаємодії організму з привнесеною клітиною. Конче потрібні попередні фундаментальні й довготермінові дослідження, аби зважитися на цей крок. Як правило, останнім мало хто переймається. Щодо цього надзвичайно продуктивною видається думка, яку приписують древнеримському письменнику Теренцію, – “людині властиво помилятися”. Нас, звичайно, більше тішить визначення людини, запропоноване Карлом Ліннеєм. Але, все ж таки, слід мати на увазі (особливо в контексті біологічної етики), що людині властива не лише сапієнтність, але й *здатність* помилятися. Ще Епікур зазначав, що якби боги задовольняли всі прохання людей, то людей вже давно б не було.

Сьогодні набирає поширення міркування про “історичний кінець власне людини” і входження її в епоху *постгуманізму*. Виникає напрямок “*трансгуманізм*”, який є позаакадемічним рухом ентузіастів кібер-розуму, що сформувався в США в 1990-ті роки. Проголошують завершення етапу еволюції розуму у формі людини як біологічного виду і початок нового етапу “прискореної еволюції розуму” – у вигляді інформаційно-кібернетичних систем. На середину ХХІ ст. передбачається досягнення стану сингулярності, коли створені людиною кібернетичні системи вийдуть на передній край еволюції розуму, чим буде подолано інертну біологічну природу людини (Рей Курцвайл).

Недосконалі біологічні органи все більше будуть витіснятися штучними, нестаріючими і більш ефективними. Людський суб'єкт буде розчинено в інформаційних потоках і електронних мережах.

Існує термін "постлюдина", який тлумачиться як виокремлення продукту трансформації людиною самої себе. Реально відкривається нове поле досліджень, яке визначають як "постлюдське" та "постгуманітарне" – *posthuman studies*. М. Епштейн пропонує замість цього термін "*гуманологія*". Він вважає, що суть не в буквальному "кінці" людини, а у розширенні самого поняття "людського", яке переходить у всю сукупність створеного людиною, навіть там, де вона закінчується як біологічне явище. Людина – це постійний вихід за власні межі. Тож нічого дивного в "постгуманітарному" немає. Процес уподібнюється певній "творчій естафеті", яку Бог передає людині, а та – штучному розуму. Тому йдеться не про приниження людини (дегуманізацію), а про вияв її автономії і свободи.. Боголюдина є центром християнської теології, а технолюдина – центром нової гуманології. Гуманологія виходить за межі гуманітарного. Людина стає "постбіологічною". Наводяться аналогії з Ф. Ніцше, на думку якого людина є лише містком між мавпою і надлюдиною.

Гуманологія – це й є наука про людину, яка переступає свої видові межі, наука про трансформації людського в процесі створення штучних форм життя та розуму, котрі потенційно перевершують біологічний вид *homo sapiens*. Отже, ми маємо таку систему наук про людину, в яку входять: *антропологія* (вивчає людину як біологічний вид, враховуючи його культурну еволюцію як елемент еволюції біологічної); *гуманітарні науки* (вивчають людину як суверенний суб'єкт з його філософією, етикою, мовою, літературою, мистецтвом тощо); *гуманологію* (вивчає людину як фрагмент техносфери, яка створюється людьми ж і яка згодом розчиняє їх у собі) [11, 91–105]. Така "втішна", "дзеркально симетрична" картина відповідає, на нашу думку, основним епохам людської цивілізації: доісторичній, історичній та постісторичній. Тут ми маємо справу з поясненням і майже виправданням процесів, проти яких постають сучасні гуманітарія, теологія та етика, як об'єктивних і неминучих.

Радикальне переосмислення місця людини за умов, що склалися у світі, слушно інтерпретується як "*перевідкриття гуманізму*". Зокрема, вважається, що лише за умов зміни дослідницьких акцентів

з сутнісних реалій на реалії існування відкриваються продуктивні можливості пошуку засад “нового гуманізму”, поєднання науковості та моральності, формування відчуття відповідальності за все, що відбувається в світі. Звичайно, пошук загальноцивілізаційних засад громадянської злагоди і суспільного прогресу в сьогоденній складній ситуації вимагає суттєвого вдосконалення методології соціального пізнання.

Література

1. *Бойченко І. В.* Суспільство // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
2. *Вейдле В. В.* Умирание искусства. – СПб., 1996.
3. *Крымский С.* Философия как путь человечности и надежды. – К., 2000.
4. *Поппер К. Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. – М., 2002.
5. *Поппер К.* Злиденність історизму. – К., 1994.
6. *Гегель.* Соч. в ХГУ т. – М., 1929–1958. – Т. VII.
7. *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. – М., 1990.
8. *Философские науки.* 2009. – № 2.
9. Стан світу 2002. Доповідь Інституту Всесвітнього Спостереження про прогрес до сталого суспільства. – К., 2002.
10. *Лопухин Ю. М.* Биоэтика в России // Вестник Российской Академии наук. – 2001. – Т. 71. – № 9.
11. *Эпштейн М. Н.* Творческое исчезновение человека. Введение в гуманологию // Философские науки. – 2009. – № 2.

Киселев Н. Современное состояние методологии социокультурного познания.

Статья посвящена анализу основ методологии социокультурного познания.

Ключевые слова: методология, научное познание, социокультурное познание, философия истории.

Kisel'ov M. Modern state of methodology of sociocultural cognition.

The article is devoted the analysis of principles of methodology of sociocultural cognition.

Key words: methodology, scientific cognition, sociocultural cognition, philosophy of history.

Ирина Добронравова
Киев

ТИПЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ПРАКТИКИ НАУКИ

В статті розглядається постнекласичний тип раціональності практики науки як єдність раціонального та ірраціонального, індивідуального та соціального, духовного та тілесного.

Ключові слова: раціональність, постнекласична раціональність, практики науки, постнекласичні практики науки.

Множественное число в упомянутом в названии слове “практики” не случайно. Речь пойдет не о научной практике как о целеустремленной деятельности по воплощению в реальность научной теории. Говоря о практиках науки, я имею в виду то в деятельности ученых, что представляет собой сплав сознательного и бессознательного, духовного и материального, рационального и иррационального, индивидуального и социального. Словом, здесь мы будем иметь дело с практиками в смысле П. Бурдьё [1], порождаемыми габитусом в качестве закрепленных привычкой действий. При этом важными являются не только собственно познавательные практики, но и практики научной коммуникации, образования, распространения знания и т. д. Рефлексивность здесь связана с выходом на границы габитуса, когда привычные действия оказываются не эффективными [2]. Такая необходимость рефлексии заявляет о себе с особой силой, когда меняются идеалы и нормы научной деятельности, т. е. во время научных революций. Рефлексия напрямую выводит нас к рациональному осмыслению человеческих действий, в случае практик науки – действий ученых.

Научному сообществу известны многие определения рациональности и классификации ее типов. Я буду рассматривать исторические типы научной рациональности в соответствии с концепцией академика В. С. Степина [3, 27]. Классический, неклассический и постнеклассический типы научной рациональности фиксируют те способы,

которыми научное сообщество на разных этапах своего развития убеждается в соответствии процесса познания и его результатов идеалам научного исследования. В Новое время это идеалы объективности и новизны, выступающие в качестве регулятивных идей. Хотелось бы подчеркнуть, что способы эти должны быть явным образом сформулированы. Наиболее адекватное этой проблематике определение научной рациональности, на наш взгляд, дано М. К. Мамардашвили, который писал, что “рациональное знает собственные основания” [4, 52]. Самый известный пример такого рационального знания – это геометрия с ее аксиомами и теоремами.

Работа рефлексии производилась учеными не из чисто теоретического интереса. Наука Нового времени принципиально публична. Этим она исторически отличила себя от магии и обеспечила себе место в качестве легального и уважаемого занятия в становящемся европейском буржуазном обществе.

Научная рациональность предполагала наличие методологической рефлексии и, в качестве основы научной коммуникации, наличие определенных соглашений по поводу принятия знания как нового и объективного. Эти соглашения не исчерпывают, конечно, всей полноты коммуникативных и познавательных практик науки. Они основаны на определенных методологических концепциях, дающих теоретические модели науки. Модели эти, понятно, идеализированы. Ни мера такой идеализации, ни само ее существование не бывают осознаны автоматически. Такое осознание происходит лишь в ходе научных революций при пересмотре норм научного исследования, научной картины мира и философских оснований того и другого. Иначе говоря, глобальные научные революции меняют тип научной рациональности [5, 185–257, 533–641].

Классический тип научной рациональности предполагал элиминацию субъекта научного исследования для обеспечения объективности научного знания. Такую принципиальную возможность обеспечивало примысливание бесконечного трансцендентального субъекта на основе действия классического идеала научной рациональности [6]. Именно такое примысливание обеспечивало в математике и математической физике принципиальную возможность дифференцирования и интегрирования на основе предельных переходов, предполагающих мгновенное осуществление бесконечного числа операций.

Эти идеализации в принципе гарантировали полную пространственную континуальную артикулированность теоретически реконструированного субъектом объекта, не оставляя места какой бы то ни было субъективности. Т.е. объективность как элиминация субъекта обеспечивалась его принципиально возможным всезнанием. Бог в механике Ньютона, в качестве сенсориума которого рассматривались абсолютное пространство и время, демон Лапласа как основа детерминизма в классической динамике и демон Максвелла в статистической физике – таковы обличья трансцендентального субъекта, гарантировавшего принципиальную возможность полной объективности своими бесконечными познавательными возможностями. На практике это означало, что субъект и объект могут быть полностью разделены, т.е. “от того, что я только посмотрю, ничего не изменится” (Л. Бриллюэн). Кроме того, предполагалось, что в процессе совершенствования средств измерения возможна бесконечная детализация, иначе говоря, уточнение значений любой физической величины [7].

Революция в физике в начале XX века привнесла необходимость для обеспечения возможности независимой проверки результатов экспериментов учитывать деятельность субъекта. Относительность знания к средствам наблюдения – так переформулировал принцип дополнительности Н. Бора академик В. А. Фок. Однако то обстоятельство, что неклассический тип научной рациональности несовместим с классическим идеалом рациональности и делает последний принципиально неосуществимым, было осознано лишь в ходе современной научной революции [8, 466–494].

Эта революция привела к становлению постнеклассического типа научной рациональности. Относительность к ценностям познающего субъекта – так сформулировал В. С. Степин принцип, в соответствии с которым стремление к объективности при познании сложных развивающихся человекомерных систем, глубоко небезразличных людям, требует не только понимания того, что делает познающий субъект, но и того, что он собой представляет как человек. Невозможность игнорировать это обстоятельство при оценке исторических свидетельств была очевидна всегда. Теперь же выясняется, что вне-научные ценности субъектов научного исследования накладывают ограничения на их познавательные возможности и в естественно-научной области. Так, Илья Пригожин показал, что возможность со-

здания нелинейной науки, предполагающей наличие многих вариантов развития событий в пределах действия "реальной необходимости, включающей в себя случайность" [9, 197], открылась в контексте европейской культуры лишь когда она признала вариативность человеческой культуры, т.е. пришла к отказу от европоцентризма как от привычки считать иные культуры варварством.

Сложность осуществления процедур, предписываемых постнеклассическим типом рациональности, состоит в том, что, как показала неклассическая философия, от Маркса до Фрейда и Леви-Стросса, человеческое сознание не самопрозрачно. Реальные интересы индивида вытесняются в сферу бессознательного, если они противоречат его моральным установкам. В сознании они оказываются представленными вследствие рационализации их замещения. Поскольку вытесненное содержание влияет на поведение людей с бессознательной силой, требуется рефлексия и самих познающих субъектов, и их коллег, чтобы компенсировать это влияние и добиться объективности, хотя бы за счет учета принадлежности познающих субъектов тому или иному сообществу, особенно когда интересы этих сообществ противоречат друг другу. Именно поэтому постнеклассическую науку уже нельзя рассматривать только как систему знания, деятельность или социальный институт, т.е. в тех аспектах, которых было достаточно на предыдущих этапах развития как самой науки, так и ее методологического осмысления в рамках философии науки.

С определенной долей огрубления можно сказать, что методологическая рефлексия над наукой идет от представления о науке как о знании к представлению о ней как о деятельности и социальном институте. Интересно, что развитие философии науки как направления мировой философской мысли тоже прошло эти этапы отказа от исходных идеализаций: от представлений о кумулятивном росте знаний Р. Карнапа к научно-исследовательским программам человеческой деятельности К. Поппера и И. Лакатоса и персональному знанию М. Полани.

Справедливости ради стоит отметить, что отечественная философия науки, избавившись в какой-то мере от идеологического прессы в конце 50-х годов прошлого века, с самого начала исповедовала деятельностный подход и делала это значительно более последовательно, чем наши западные коллеги, в методологических концепциях

которых различные аспекты существования науки рассматривались синкретично. Понятно, что в науке все эти аспекты – и те, о которых мы знаем, и те, о которых пока не догадываемся, – существуют в единстве. Однако, максимально возможное их различие в теоретических моделях науки необходимо.

Современному этапу развития методологической рефлексии недостаточно деятельностного подхода, акцентирующего внимание лишь на сознательной целеустремленной научной исследовательской деятельности. В нынешнюю эпоху проведения комплексных полидисциплинарных, междисциплинарных и трансдисциплинарных исследований, когда научная коммуникация представителей разных дисциплин сталкивает между собой их “само собой разумеющуюся” нормативность, необходимо расстаться с идеализированными представлениями о науке как о чисто рациональном предприятии. Представление о науке как о совокупности человеческих практик в смысле П.Бурдье [1], как уже было отмечено выше, позволяет рассматривать действия ученых и их сообществ в единстве сознательного и бессознательного, рационального и иррационального, духовного и телесного, индивидуального и социального.

Представление о габитуальном порождении практик науки объясняет наличие привычных предубеждений, которые Л. Н. Гумилев назвал “язвой науки”. От таких предубеждений, конечно, приходится избавляться. Габитуальный подход к коммуникативным и познавательным практикам, будучи дополнен синергетическим подходом, открывает возможность учета, не только организации, но и самоорганизации научного сообщества и его парадигмы. Такое дополнение габитуального подхода синергетическим оказывается необходимым при рефлексивном выходе за границы исчерпавшего себя габитуса [10] в особенности, когда речь идет о междисциплинарных ситуациях коммуникации представителей многих наук при решении комплексных проблем.

Необходимость усилий рефлексии, и внутринаучной, и философской, как и в момент становления науки Нового времени, определяется сейчас не только и не столько теоретическим интересом, но и той ролью, которую играет наука в современном обществе. Экологические проблемы увеличивают значение научных экспертных оценок при разработке и осуществлении технических проектов, биомедицинские

технологии требуют этической экспертизы, мультикультурность глобализирующегося общества требует гуманитарных проработок политических решений в сфере внутренней и внешней политики государств и деятельности международных организаций.

Все эти потребности предъявляют к научной экспертизе, оценивающей последствия тех или иных решений, особые требования. Поскольку конфликты, характерные для современных глобальных проблем, не могут быть успешно преодолены при игнорировании интересов какой-либо из заинтересованных сторон, требуются поиски условий для достижения консенсуса. При этом сами эксперты должны осознавать собственную познавательную и ценностную позицию и выявлять свой интерес, экономический, культурный или психологический. Позиция незаинтересованного наблюдателя является принципиально ложной с точки зрения постнеклассического типа научной рациональности.

Здесь можно провести аналогию с обнаруженной в практиках психоанализа неявной для самого психоаналитика заинтересованностью при обсуждении проблем пациента. Это обстоятельство так же неустранимо, как и перенос пациентом на психотерапевта определенных неизжитых страхов и зависимостей. Игнорирование подобных обстоятельств неизбежно искажает знания о проблемах пациента и пагубно влияет на результаты таких практик. Постнеклассический тип научной рациональности предусматривает для успешных исследовательских практик с человекомерными объектами постоянную рефлексивность субъекта [12]. Эта черта является определяющей при рассмотрении постнеклассических практик как особого типа человеческих практик.

Такие практики были рассмотрены коллективом российских и украинских ученых в рамках проекта “Постнеклассические практики в меняющемся мире”. Рефлексивность впервые назвал определяющей чертой постнеклассических практик В. И. Аршинов на семинаре участников проекта “Постнеклассические практики в меняющемся мире” по определению предметных областей изучения постнеклассических практик.

В статье, подготовленной на основе этого выступления, он пишет: “Не останавливаясь подробно на характеристике концепта “постнеклассическая наука”, укажем лишь на две ее специфические черты.

Первая – это всеобъемлющая междисциплинарность, интегрирующая различные области научного знания (не только естественнонаучного, но и социогуманитарного) вокруг проблемы познания “человекомерных саморазвивающихся систем” (В. С. Степин). Вторая – особого рода динамически-нелинейная рефлексивность ее субъекта, осознающего себя погруженным в самоорганизующийся мир, частью которого он сам является в той мере, в какой он его конструирует, познает и, с которым он одновременно коммуницирует” [12, 68–69].

Исследуя способ осуществления ценностных регулятивов в постнеклассических практиках, определяющими чертами которых являются рефлексивность и инновационность, полезно прибегнуть к рассмотрению таких практик как самоорганизующихся. В этом смысле адекватен синергетический контекст обсуждения: понимание ценностей как аттракторов человеческого поведения.

Среди постнеклассических практик особое внимание было уделено практикам повседневности, в частности научной [13, 24–36]. Понятна проблематичность рассмотрения практик повседневности с их почти неустранимой тенденцией к рутинизации, т.е. к превращению повседневности в обыденность, в качестве постнеклассических, ведь черты постнеклассических практик – это неравновесность, открытость, вариативность. Привыкание, превращение в обыденность, снимает остроту восприятия и даже свободу выбора. В то же время самые простые действия, осуществляемые впервые, могут иметь выраженное переживание риска, неоднозначности и пр. Впервые позвонить по мобильному телефону, взять деньги из банкомата, выехать за рулем на улицу... При том, что все эти устройства специально приспособлены для человека, практика овладения ими на первых порах имеет черты постнеклассичности, постепенно утрачиваемые. С другой стороны, привычка к адреналину в рискованных неоднозначных ситуациях может превратиться в зависимость.

Таким образом, следует методологически различать постнеклассические практики (и повседневности тоже), и постнеклассические черты каких бы то ни было практик, в том числе и практик повседневности. В этом смысле, наверное, лишь практики самосовершенствования или служения людям могут оставаться постнеклассическими практиками повседневности. Но тогда это героическая повседневность Махатмы Ганди или матери Терезы.

И это не вопрос научного описания. Скорее научные практики иногда дают пример повседневного высокого служения истине. Точнее, образцы такого служения. Вспомним в связи с этим М. Полани и его книгу “Личностное знание” [14], где любовь к истине, любопытство, вера в научную идею рассматриваются как необходимые черты научной деятельности, отнюдь не сводимой к чисто рационально мотивированным действиям по правилам. Недаром подзаголовок этой книги “Опыт посткритической философии” указывает на попытку выйти из-под методологического принуждения критического рационализма К. Поппера.

Обратная сторона следования образцам в науке хорошо представлена в концепции парадигм Т. Куна. При всей продуктивности парадигмальной институционализированной науки, сопротивление такой важной ценности науки, как новизна, типично для приверженцев устаревших парадигм.

Обратим, однако, внимание на то, что образец здесь понимается не как нравственный образец служения истине, а как образец поведения по правилам, обеспечивающим положение в научном сообществе и соответствующие ему социальные и материальные преимущества. Когда эти образцы приходят в противоречие с ценностями, внутринаучными или вненаучными, практики перестают быть постнеклассическими, научными, а подчас и человеческими.

Итак, наука в эпоху постнеклассики является предметом философии науки, которая и сама должна быть постнеклассической. Это значит, что философ, исследующий науку, как и сам ученый, должен иметь в виду в своих оценках не только научные ценности объективности и новизны, но и вненаучные ценности культуры. Это значит, что не только истина, но и красота, и в особенности, добро должны выступать в качестве определяющих регулятивных идей их деятельности. Самоорганизация постнеклассических научных практик и познания, и оценки, и коммуникации возможна, если эти ценности являются управляющими параметрами по отношению к научным коллективам как к среде самоорганизации. Однако человекомерность сложных саморазвивающихся систем предметной области науки и революционная ситуация в самой науке делают необходимой постнеклассичность практик науки. Это значит, что постоянная рефлексивность как черта этих практик предполагает работу постнеклассической ра-

циональности ученых. А поскольку философия, по образному выражению Ю. Хабермаса, – это страж рациональности, то философия науки в наши дни призвана выступать в качестве стража постнеклассической рациональности.

Эту нелегкую и почетную службу быть на страже рациональности нес всю свою жизнь в науке Иван Васильевич Бойченко. Последние годы он был профессором кафедры философии гуманитарных наук и в этом качестве философом науки. Широкая эрудиция и искренний интерес к современным исследованиям в сфере не только гуманитарных, но и естественных наук, стремление преодолеть разрыв между ними определяли не только содержание его научных трудов и педагогической деятельности, но и сказывались на его работе члена экспертного совета ВАК Украины по философии, социологии и политологии. Я могу это засвидетельствовать как коллега Ивана Васильевича по этому совету и как член других ученых советов, в заседаниях которых он участвовал. Его позиция в дискуссиях всегда отличалась научной честностью и ясным самосознанием. А для этого нужен был не только недюжинный ум, но и такие отродные черты его личности, как порядочность и смелость. Глубокое уважение и вечная ему память!

Литература

1. *Бурдые П.* Структуры. Габитус. Практики: <http://www.politizdat.ru//article/23/>
2. *Гутнер Я. Б.* Риск и ответственность субъекта коммуникативного действия. – М., 2008.
3. *Степин В. С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. – № 10, – 1989.
4. *Мамардашвили М. К.* О рациональности // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М. Мамардашвили. – М., 1996.
5. *Степин В. С.* Теоретическое знание. – М., 2000.
6. *Мамардашвили М.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994 (Второе, исправленное издание. Первое – 1984, Тбилиси).
7. *Фок В. А.* Квантовая физика и строение материи. – Л., 1965. – § 1–11.
8. *Патнем Х.* Реализм с человеческим лицом // Аналитическая философия: становление и развитие. Антология. – М., 1998.

9. Гегель Г. Ф. В. Наука логики. – М., 1971. Т. 2. Применение к ситуации бифуркации в нелинейной науке см.: Добронравова И. С. Синергетика: становление нелинейного мышления. – Киев, 1990. 150с. <http://www.philsci.univ.kiev.ua>
10. Гутнер Я. Б. Риск и ответственность субъекта коммуникативного действия. – М., 2008.
11. Добронравова И. С. Постнеклассические практики и деятельность: рефлексивность и ценности // Постнеклассические практики: и социокультурные трансформации. – М., 2009.
12. Аршинов В. И. Постнеклассические практики в контексте проблемы конвергирующих технологий // Постнеклассические практики: предметные области исследований. – М., 2008.
14. Добронравова И. С. Постнеклассические практики повседневности: преимущества синергетического контекста обсуждения // Практична філософія. – 2010. – № 2.
15. Полани М. Личностное знание. М., 1985.

Добронравова И. Типы рациональности и практики науки.

Постнеклассический тип рациональности рассматривает практики науки как единство рационального и иррационального, индивидуального и социального, духовного и телесного.

Ключевые слова: рациональность, постнеклассическая рациональность, практики науки, постнеклассические практики науки.

Dobronravova I. Types of rationality and practices of science.

Post non classical type of rationality regards practices of science as unity of rational and irrational, individual and social, spiritual and corporeally.

Key words: rationality, post-non-classical rationality, practices of science, post-non-classical practices of science.

Тарас Лютий

Київ

ЕКСКУРС В ІСТОРІЮ ПОНЯТЬ “ГУМАНІЗМ” І “АНТИГУМАНІЗМ”

Статтю присвячено проблемі трансформації європейських гуманістичних ідеалів у контексті визначення перспектив філософської антропології крізь призму феноменів “гуманізм” і “антигуманізм”.

Ключові слова: ідеал, гуманізм, антигуманізм, людське буття.

Спробуємо відштовхнутися від розмислів, які пропонує читачеві в одному зі своїх численних дослідницьких розвідок Іван Бойченко, а саме – від проблеми осмислення історичності буття людини в європейській філософії. Власне, аналізуючи класичні прогресистські моделі історичного буття та його видозміни, Іван Васильович простежує *відмінності* між суспільно-історичними та природними процесами з урахуванням людського компонента філософування, який у поглядах Й. Гердера артикулюється як особлива вимога гуманності.

Пояснюючи гердерівську думку, І. В. Бойченко доволі принципово зауважує: “Інтерпретуючи гуманність як основу характеру всього роду людського, Гердер водночас застерігає про те, що цей характер закладений в людині тільки у вигляді здатності й ще має бути сформований, вихований” [1, 247].

На нашу думку, в цьому місці підмічено один надзвичайно важливий момент, який у сучасному світі набув не просто трансформації щодо питань “гуманності”, але й виказує певні обертони гуманістичного дискурсу. Отже, взаємодію проблем становлення “гуманізму” й “антигуманізму” ми й спробуємо актуалізувати далі.

Вивчаючи розвиток світових цивілізаційних процесів, науковці намагаються з’ясувати насамперед їх ідейне підґрунтя. Займатися такими генеалогічними дослідженнями важливо як ніколи саме тепер, коли ми наполегливо шукаємо шляхів, аби інтегруватися/долучитися до певного геополітичного вектора. У такій справі важливо не

хапатися за блискучі обгортки ідеологем, а, враховуючи безліч владних домагань, загострити увагу на неоднозначних і мінливих процесах, які беруть свій початок у далекому минулому і невідомо яким боком проявляться в майбутньому.

Часто-густо доводиться чути фразу: “Треба бути людиною!”. Але що вона означає? Можливо, якусь очевидність, яка зрозуміла сама собою? А може, саме через оцю вдавану очевидність ми й далі виголошуємо вимогу: “Будь людиною!”? А раптом проблема полягає в тому, що гуманістичний пафос – це лишень ширма, до якої апелюють як до трансцендентної сутності, аби в цьому, заледве не магічно-му замовлянні до нас зійшла істина?

Отож, одним із таких стрижневих моментів цивілізації західного типу традиційно вважається гуманізм, тобто світогляд, що загалом апелює до ідеї людини як найвищої цінності. Акурат оцей момент і перетворює його на зручний чинник під час маніпуляції будь-якого стибу. Звісно, сам гуманізм немає сенсу звинувачувати в якихось махінаціях. Та попри все, “гуманізм” лишається надто широким поняттям, яким декларується гідність кожної людини, здатної, приміром, в етичному плані, розрізняти добро і зло через апелювання до універсальних людських властивостей. А отже, зазвичай йдеться про виявлення таких передумов *conditio humana*, коли людина спирається на власні можливості.

Подекуди питання про суть гуманізму вже встигло “набити оскомину”, позаяк іноді його обговорення скочується в бік тривіальності. А тим часом неважко помітити, що навіть у наведених нами загальних дефініціях визначуваний термін не схоплюється достеменно. Для цього, приміром, досить задатися низкою питань, як-от: чи сходяться в якійсь спільній точці такі поширені характеристики, як “гуманітарій”, “гуманіст”, “гуманний”?

Або ж: як активне самоутвердження людини співвідноситься, для прикладу, зі смиренням і жалем? І чи є такими вже несосвітеними “антигуманістами” К. Маркс, який після розкриття причин відчуження людини підпорядковує її суспільним відносинам, і Ф. Ніцше, котрий проклинає мораль любові до ближнього? Й чи можна проводити безпосередню залежність, як подекуди люблять робити любителі швидких сенсацій, між теорією першого й появою ГУЛАГу, а у філософії другого вбачати втілення трагедії Освенциму?

Можливо, саме тому протягом останнього століття цей термін є одним із найбільш суперечливих і дратівливих, де б ми б його не позиціонували – у галузі філософській, політичній, соціальній чи антропологічній. Тому з поняттям, яке пов’язане з доволі динамічним світоглядом, має складну історію й утворює найнесподіваніші контексти годі розправитися нашвидкуруч. Відповідно, неможливо обмежитися одним або кількома словниковими визначеннями “гуманізму”. Адже сам термін лишається не менш “притлумленим”, хоча й часто вживаним ідеологічно та концептуально.

Про неоднозначність і нез’ясованість концепту “гуманізм” у літературі згадують досить часто [3]. Існує давній, але не сповна з’ясований зв’язок між філософією та гуманізмом. Справа в тому, що європейський гуманізм усталювався не через особливий текст, а радше градуально – протягом довгого часу й різними авторами.

Зрозуміло, що в прадавніх міфологіях людина не мислить себе як самостійну одиницю. Саме давнім грекам випало здійснити виокремлення людини від космосу та богів (гуманістичного забарвлення набирає образ Прометея, що страждає за людство) [4]. Своєрідною його провісницею можна вважати античну філософію: згадаймо заклик семи мудреців “пізнай самого себе”, а потім – софістів і Сократа з їхнім “поворотом” від природи до людини. Але, якщо взяти до уваги тезу Протагора, що “людина є мірою всіх речей”, лишається запит про якість цієї людини або – чому саме людини тощо [там само, 97]? Серед еллінських форм гуманізму варто назвати й демократію та повагу до прав і свобод громадян, але з урахуванням того, як тоді розуміли. Адже в афінській демократії було місце рабству й доволі наполегливому протистоянню варварству, а також і сприйняттю чужоземних впливів.

Однак найчастіше гуманізм виводять із римської традиції, зокрема, від Цицерона, котрий говорив про риси високого морального і естетичного духу, які сукупно утворюють загальне уявлення про людяність. Це слово в множині стосувалось також і сукупності літературних дисциплін (*humanitas*). Вже на цьому рівні розрізняються прихильність до людської природи взагалі та власне гуманізм, зрозумілий у сенсі грецької *paideia* (освіта). Втім, імовірно, самодостатньою й завершеною істотою людина тих часів ще не була (та чи є вона такою тепер?!), адже проблема “міри всіх речей” демонструва-

ла людську неврівноваженість з огляду на дисбаланс у ній божественного й тварного. Так само й середньовічний гуманізм, наполягаючи на розумінні людини як найвищого творіння Бога, узгоджував цю ідею проблемою гріхопадіння.

Хоча християнству належить відкриття поняття особистості, появу гуманізму, який стає синонімом цілої культури з ідеєю зрощення закладених від природи в людині можливостей, пов'язують із ренесансним інтелектуальним рухом. Віднині людина постає творцем земного буття, щоправда, цілковита тотальність людського не могла не породити “усереднених” його форм, що в підсумку обернулося проявами дегуманізації. Отже, вивищення людини ще не означало любові до неї. Та до цього ми повернемося трохи згодом.

Плекання окресленої людської природи передбачалося шляхом звернення до здобутків античності як певного культурного зразку (*studia humanitatis*). Як слушно зазначає Л. Баткін, останнє словосполучення взагалі-то не надається до перекладу. Справді, що це за “гуманістичні студії”? Власне, говорити про гуманізм у сьогоднішньому розумінні стосовно тієї доби не випадає аж ніяк [5, 7]. Так, італійські гуманісти намагалися показати людину в її безпосередності, тобто не захищаючи або перебільшуючи її можливості, а зосереджуючись на звичаєвості, чеснотах, освіченості, мовній вправності та виявленні різноманітних здатностей, які сприяли досконалості. Однак, приміром, Піко делла Мірандола, будучи філософом і гуманістом, не був, власне, гуманістичним філософом, позаяк не існувало *філософії гуманізму*. Відповідно, гуманізм можна трактувати широко, як стиль мислення, та вузько – як професійне середовище й цикл дисциплін [5, 12–13]. Утім, на загал, ішлося про моральні, художні, педагогічні схильності та хисти людської особистості, котра усвідомлює себе як вільну одиницю в своєму прогресивному розвитку. Така стратегія розміщувала людину в центрі світу (антропоцентризм як протипага схоластичному теоцентризму).

Вдаючись до розгляду таких аспектів людської природи, як свобода чи релігія, класичний гуманізм не містить, сказати б, нарочитого пафосу піднесення людини як якоїсь універсальної істоти. Так, Петрарка сприймає її первородну ущербність крізь призму аскетизму, проте позитивно оцінює природу й земне призначення людської активності. Етичний за змістом громадянський гуманізм Бруні, включаючи ком-

понент служіння всезагальному суспільному благу, компенсувався прагненням до індивідуального задоволення у Валли. Піднесення людини до божественних висот у флорентійському неоплатонізмі зображувалося завдяки “розхитуванню” гармонії духу й тіла. А звернення до реального (не книжкового) досвіду людини, коли чесноти змагаються з успішністю, породжували сумніви в людському вимірі цінностей, що й уможливило конструювання образу сильного державця в Макіавеллі. Поява етичних учень штибу любові до ближнього (*християнський гуманізм*), що не суперечило вимогам природи, могло сусідити з критикою католицької церкви, політичних і соціальних інституцій (Еразм, Мор, Рабле). Зрештою, людину почали розуміти як суперечливу й таку, що змінюється (Монтень, Шекспір) [6].

Але звідки ж тоді виникає універсалістська модель гуманізму? Справа в тому, що в XVII–XIX ст. гуманістичний ідеал стає ознакою соціально-філософських поглядів і суспільно-політичних систем, почасти набуваючи рис ідеологічного забарвлення, оскільки використовується як аргумент щодо виправданості/боротьби людини в світі (концепція природних прав як найвищого ідеалу просвітників; кантіанська ідея автономності індивіда; практичне сприяння суспільному прогресу в справі вивільнення трудового людства в марксизмі тощо). У цьому сенсі важливим є положення Руссо: “Людина народжується вільною, але всюди вона в кайданах” [7, 154], яким охоплюється відмінність між “абстрактною” людиною з есенціалістським розумінням свободи й актуальним історичним поневоленням. У проголошенні Пейном “Прав людини” теж здебільшого йшлося про “людину взагалі”, що впливало, зокрема, з республіканства Мільтона про вроджену свободу людей, яку може відновити тільки страта короля, а також – із прокламацій Джеферсона, який хоч і виступав проти рабства, однак не домогся його скасування в “Декларації незалежності”. Такі тренди, з одного боку, спричинили появу своєрідної *релігії гуманності*, на кшталт ‘*homo homini deus est*’ Фюербача чи тлумачення К’єркегором автентичності людського буття в його реляції до Бога, з другого – вможливили зростання *секуляризованого гуманізму*.

Наприкінці XVIII ст. Й. Гердер пише працю “Листи щодо поширення гуманізму” (“*Briefe zur Beförderung der Humanität*”), де викладає історію гуманізму від Конфуція й Марка Аврелія до Лессінга. Він наполягає на тому, що людина є завершенням становлення природно-

го процесу, після якого далі розвивається вже історія людства. Гуманність постає у нього специфічною сутністю людини як керівне начало, що витлумачується з етичних позицій. Людські здатності (окресленню деяких із них, як-от, свобода думки та її вираження, патріотизм) приділено чимало місця [8, 370–374]) і їх взаємодія виступають підвалиною існування історії.

Втім, деякі дослідники вважають, що поняттю “гуманізм” приписують інший сенс, аніж його воно мало ще в XVI ст. Тобто “філантропічне” наповнення цього терміна, властиве саме для XVIII ст., в XIX змінилося новим змістом, яким є “культ усього, що стосується людини” (Е. Ренан), те, що розпливчато, але показово відсилає до всього, що стосується людини та результатів її діяльності [9, 12]. Так, на початку XIX ст. термін “*humanismus*” вжито фахівцем у справах освіти Ф. І. Нітгамером [10, 10], приятелем Шиллера і Гегеля. Цим поняттям описували реформацію навчального процесу – заміну середньовічних “вільних мистецтв” (“тривіум” і “квадривіум”) на “*studia humanitatis*” – студіювання античної грецької і латини, а також риторики, літератури, історії, культури, моральної філософії. У підсумку виник романтичний *нео-гуманістичний* (*neuhumanistische*) рух (Гегель, Гумбольдт, Гайне, Вінкельман, Гьоте, Гьольдерлін, Шиллер), яким було взято за взірць еллінську класику. Пізніше це слово використовували історики Георг Фойгт і Якоб Буркгардт на позначення традиції відродження греко-римської цивілізації згаданими італійськими *umanisti* [11], XV ст., але вже в контексті дебатів щодо стану німецької освіти, культури, історії і політики [12]. До речі, Фойгтові належить виокремлення “першого віку гуманізму”, у вузькому (етико-філологічному) значенні. Відтоді поняття “італійський гуманізм” продовжує постійно змінюватися [5, 7]. Надалі воно широко тлумачиться, змінюючи спосіб бачення людини, а також окреслює потенціал її активності в усіх сферах буття. Особливо це позначилося на Марксовій ідеї радикального гуманізму – активної єдності людини і природи поза спекулятивними абстракціями штабу Гегеля чи романтичного захоплення античністю.

У другій половині XIX ст. гуманістичний етос знайшов благодатний ґрунт і в Британії, особливо серед германofilів (С. Колридж, Т. Арнолд). Відомий вислів Шеллі “Всі ми греки” мав наголосити на глибокому еллінському корінні літератури, мистецтва, науки. Пригадаймо, що за визволення Греції поклав своє життя Д. Байрон.

Надалі набирає обертів ціла плеяда “гуманізмів”. Наприклад, *теїстичний*, що орієнтує людину на обопільний з Богом порятунок (як католицький або інтегральний гуманізм, який бере початок від томістських синтез християнської філософії Ж. Маритена).

Інший варіант – *екзистенціалістський гуманізм*, згідно із задекларованою програмною статтею Ж.-П. Сартра [13, 319–344], протистоїть звинуваченням у квієтизмі, натуралізмі й зображенню нищих проявів людського, натомість постулюючи суб’єктивність (людську реальність) і переконання, що людське існування передує сутності. Відтак людина стає людиною в перспективі самовизначення, несучи відповідальність за те, чим вона є. Вона вибирає себе і всіх, свою мораль, а разом і певний взірцевий “образ людини”, себто всього людства. У неї немає опертя в цілому світі й жодного виправдання, є лишень приреченість на свободу. В цій теорії Сартр убачає гідність людини, звичайно без того, щоб вона перетворилася на об’єкт. Щоправда, екзистенціалізм не повертається до традиційного гуманізму, котрий розглядає людину як мету і найвищу цінність, оптимістично захоплюючись нею. Неприпустимо, каже Сартр, створювати культ людства, адже він призводить до замкненого гуманізму, навіть фашизму. Йдеться лише про проектування людиною назовні самої себе, досягнення трансцендентних цілей у самоперевершенні. Екзистенціалістський гуманізм нагадує людині, що вона сама – законодавець, який, будучи закинутим у цей світ, усе-таки змушений, бодай із доведеньми щодо існування Бога, самотужки вирішувати власну долю.

Подальша секуляризація спричиняє появу базованого на вираженні духовного досвіду (але без ідеї надприродного) *ліберально-релігійного* та, водночас, *світського* гуманізму (а разом з ними – наукового, натуралістичного, демократичного гуманізму), що передбачає розвій ідей раціоналізму, скептицизму, вільнодумства, етичності. В останньому синтезуються найрізноманітніші ідеї – від натуралізму по лінії Аристотель – Спіноза – Дарвін, матеріалізму ранньогрецької філософії, французьких енциклопедистів, розробників діалектичного матеріалізму; позитивізму, прагматизму В. Джеймса, Д. Дьюї – до психологічних теорій З. Фрейда, Е. Фромма та літературного доробку Т. Манна, С. Моєма чи то пак лівих політичних рухів типу марксизму, комунізму й соціалізму. Різнобарвне філософське наповнення гуманізму цього штибу дає змогу виокремити такі складові:

– натуралістично-метафізичні компоненти; в яких природа постає як постійно змінювана система матерії і енергії, що існують незалежно від свідомості;

– людина в картині світу наукових фактів і законів як істота, що визначається як еволюційний продукт природи в єдності тіла та людської персони, котра абсолютно зникає після смерті;

– віра в те, що людське буття окреслюється спроможністю вирішити всі свої проблеми на основі розуму й наукового методу;

– відкидання детермінізму, фаталізму, предестинації, а натомість обстоювання людиною справжньої свободи, творчого вибору та дій у межах об'єктивних обмежень;

– переконання, що етика й мораль угрунтовують всі цінності в людських стосунках і приводять до найвищої мети (щастя, свободи, прогресу) зарівно в економічному й культурному житті;

– переконання, що індивід досягає гармонії в поєднанні власного задоволення та суспільної праці;

– побудова далекосяжних соціальних програм демократії, миру, високих стандартів життя [14, 13–15].

Окремо виник такий напрям, як *гуманістична психологія* (К. Роджерс, Р. Лейнг, А. Маслоу, В. Франкл, Е. Фромм та ін.), що вивчає смислові структури людини, серед яких – самоактуалізація, творчість, свобода. На відміну від природничонаукової психології (біхевіоризм, когнітивна психологія, нейропсихологія) та психоаналітичних теорій, цей напрям завдячує своїй появі герменевтиці розуміння, що розроблялася в “*geisteswissenschaftliche Psychologie*” В. Дільтея. Тобто, гуманістична (або феноменологічно-екзистенційна) психологія розвиває ідею зростання, самореалізації, переживань людини, не редукованих до її зовнішнього контролю [15].

Проте розростання широкої панорами гуманістичних напрямів і рухів аж ніяк не означало, що любов до людини виростатиме тільки з самого піднесення всього людського. В ХХ ст. оголилися й деструктивні прояви людини. Тому важливо було зрозуміти міру тієї руйнації. Філософи-антропологі в своїх дослідженнях обговорювали ідею ущербності біологічної природи людини, психоаналітики – неусвідомлену руйнівну її силу, соціобіологи сперечаються щодо унікальності людської істоти, а структуралісти – про занадто пильне зацікавлення науками людиною [4, 99].

У такий спосіб, паралельно з установлюваною ідеєю гуманізму поволі вимальовувалася й своєрідна “антигуманістична” тенденція. Втім, з цим формулюванням потрібно поводитися обережно. Одна справа, коли О. Лосев у “Естетиці Відродження” [16] запроваджує поняття “обернений бік титанізму” (приховано полемізуючи з висловом Ф. Енгельса “титани Відродження”) на позначення сукупності явищ, які постали обертоном гуманістичного начала (прояви підступності, віроломства, жорстокості, авантюризму, афектів, аморальної та дикунської естетики – щоправда, навіть ці аспекти він ладен визнати необхідними умовами гуманізму). Інша справа, коли ми стикаємося з ідеями, які суттєво коригують наріжні чинники гуманістичних і, загалом, філософсько-антропологічних розмислів.

Напевно, такою постаттю, котру аж ніяк не цікавили есенціалістські виміри гуманізму, але для якої сучасна історія розкривалася крізь призму *розвою індивідуалізму*, був Ніцше. Гуманізм він пов’язує зі своєрідним “мовним ефектом”, що творить ілюзії, причини яких кореняться в проблемі “нечистого сумління”, “духу помсти” як чинників творення всього людського. Однак, як один із рішучих речників антигуманізму, Ніцше постав із самого духу німецького гуманізму. Чого тільки важить його дружба з Буркгардтом. Та, попри пафос піднесення людини від “надто людського” (*allzumenschliches*) до “надлюдського” (*Ь bermensch*), він уникає лютеранського пієтизму, на якому виховується, й викриває будь-які прояви “релігії гуманності”, за якими вбачає владні домагання. Ніцше немовби запитує: чи не перетворюється, бува, гуманізм на своєрідну концептуальну “мильну бульбашку”, обрамлену специфічною метафоричною риторикою?

На відміну від інших мислителів, які створювали квазірелігійні ерзаці на кшталт секуляризованої релігії (як-от, утилітаристи), Ніцше говорить про “смерть Бога”, чим денонсує найвищу “скрижаль”, на якій ґрунтується можливість таких ілюзій, і адресує своє повідомлення не просто теології, а всім формам у такий спосіб утлумаченої “істини” [10, 35–34].

Ситуацію втрати гуманізмом своїх позицій добре збагнули представники релігійної думки. Так, М. Бердяєв описує гостроту процесу дегуманізації, вдаючись до висвітлення соціально-політичного виміру процесу, пов’язаного з приходом до влади в Європі фашизму та націонал-соціалізму. Останні, своєю чергою, проявилися на тлі нелюдських

цілей капіталізму, котрий деформував образ людини. Ці моменти були спричинені певними інтелектуальними рухами [17, 156–326].

Наприклад, ренесансний гуманізм, утверджуючи людську самовладність, свободу й творчість у мистецтві, науці, нарешті – в культурі в цілому, чого неможливо було досягти повною мірою в середньовічному християнстві, в підсумку втрачає свій оптимістичний і раціоналістичний запал. Спочатку це наповнення ще забезпечували просвітницький дух XVIII ст. і позитивізм XIX ст. Далі ці провідні ідеї (як-от, оптимістична віра в прогрес) підхопив марксизм. Якщо Маркс часів “Капіталу” ще переймається перетворенням людини на річ (*Verdinglichung*), то згодом він віддає надзвичайну роль владі колективного й техніко-індустріального аспектів.

Згодом сталися великі інтелектуальні зрушення, спричинені відкриттям трагічного начала людського життя. Достоевський іронічно ставиться до “шиллерівського гуманізму” з його захопленнями “високим і прекрасним”. У “Записках з підпілля” він розвінчує ідею прогресу й утопічного щастя. А К’єркегор обстоює примат індивідуального на протигагу гегелівському Світовому Духові [21, 190–191].

Потрібно виокремити й позицію М. Гайдеггера, який не є гуманістом у найбільш узвичаєному сенсі, оскільки відкидає ідеї прогресивності й досконалості людської природи, вважаючи їх метафізичними концепціями гуманізму. У своєму відомому “Листі про гуманізм” [18, 192–220], написаному з нагоди запиту Ж. Бофре про перспективи розпочатого Сартром відновлення “затертого” поняття “гуманізм”; Гайдеггер твердить, що всіляка *condition et situation humaines*, котра визначається історичним виміром буття, завжди лежить попереду. Тому немає потреби зберігати будь-які “ізми”. Натомість важливою є постановка питання, а точніше, мовна опіка проблемою, а не її невпинно-беззастережне “обговорювання”. Спустошення мови й руйнація людської істоти – взаємозалежні.

Отже, якщо гуманізм, у його історіографічному розумінні, завжди передбачає “культивування людяності”, то, залежно від трактування “гідності”, “природи”, “свободи” людини, ми всякчас отримуємо різні варіанти шляхів його реалізації. Так, “гуманізм Маркса не потребує жодного повернення до античності, рівночасно як і той гуманізм, яким Сартр вважає екзистенціалізм. В окресленому широкому смислі християнство – теж гуманізм, оскільки, згідно з його вчен-

ням, все зводиться до порятунку душі («...» людини й історія людства розгортається в рамках історії спасіння” [там само, 196–197]. Та визначення людського ества (свідоме чи несвідоме) зазвичай має своєю передумовою витлумачення сушого в обхід питання про істину буття. Такий підхід є метафізичним, а будь-яка метафізика – “гуманістичною”. Всі “гуманізми”, починаючи від латинського, розглядають узагальнену “сутність” людини, вважаючи її samozрозумілою. Справа не в тому, приміром, що визначення людини як *animal rationale* є хибним, а в тому, що в ньому не постає питання про те, в якому сенсі ество людини належить істині буття.

Натомість Гайдеггер говорить про властиву людині “ек-статичність”, тобто особливий рід буття, що дає змогу стояти в “щільні” буття (ск-зистенція), завдяки чому ество зберігає джерело свого визначення. Це – не тотожність традиційній *existentia* (дійсність), що протилежна *essentia* (можливість). Людська ек-зистенція як вихід у буттєву просвітліну здійснюється через промовляння, але не завдяки традиційній граматиці висловлювання, на якій базується метафізика, а через поетичну мову, в якій істина буття виходить з потаємності. Втім, визначення смислу слова “гуманізм” відбувається через історичне ество людини з витоком в істині буття. Такий “не-гуманізм” не означає бузувірства й нелюдськості, а лише кидає погляд на інші перспективи в з’ясуванні цього питання.

Отже, неможливість здійснення редукції до якогось конкретного визначення людини спричинила до докладнішого тлумачення концепції “антигуманізму”, один із її варіантів якої представлений позицією Л. Альтюссера. Згідно з нею, людина не є вихідним пунктом осмислення будь-яких феноменів з огляду на свою складну ситуацію “вписаності” в світ.

Ми вже частково зазначали, що в марксизмі (в основному – в західному) посеред інших тенденцій вирізнівся т. зв. гуманістичний напрям, який можна відшукати ще в раннього Маркса. Цю лінію продовжили А. Грамші, Д. Лукач, представники Франкфуртської школи (Т. В. Адорно, Ю. Габермас), феноменолого-екзистенціалісти (Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті), фрейдомарксистки (В. Райх, наполягаючи, що суспільство пригнічує такі природні потреби людини, як любов чи творчість); “гуманістичний психоаналіз” Е. Фромма як пошук “самості” серед оманливого буття).

Та думка Альтюссера явно відрізняється як від радянського діамату, що перетворював марксизм у заледве не космічний принцип, так і від гуманістично-антропологічних версій марксизму гатунку Сартра, з наявним у ньому прославлянням екзистенційного визволення суб'єкта. “Бути радикальним, – писав Маркс, – означає зрозуміти річ у її корені. Та коренем є для людини сама людина” [19, 422]. Що ж це, як не гуманістичний пафос? І Альтюссер погоджується з цим, роблячи лише одне зауваження: Маркс наблизився до теоретичного гуманізму замолоду, під впливом Фоєрбаха. “Теоретичним” він називає цей гуманізм тому, що для Фоєрбаха Людина є тим самим, чим є Cogito для Декарта, а трансцендентальний суб'єкт – для Канта, Ідея – для Гегеля. Власне, цим гуманізмом просякнуті й “Рукописи 1844 року” [20].

Важливо зазначити, що Альтюссер робить розрізнення між ідеологією та наукою. Перша, на його думку, часто-густо предметом своїх розмислів має не саму себе, а не необхідність того чи того знання, друга здатна перейматися питаннями істини чи хибності положень, що потрапляють у поле її уваги. Відтак для Альтюссера гуманізм – типова ідеологія, оскільки провадить думку про “уявну людину”, не розкриваючи її сутності чи передумов існування. Вона підходить до людини з начебто вже виробленим знанням про неї. Тим часом марксизм є наукою (теоретичним антигуманізмом). До нього застосовується структуралістський принцип: людина померла, а будь-яка філософія суб'єкта спрямовується в бік ідеології. Звісно, така “антигуманістична” настанова ніяк не спростовує світової традиції гуманізму. Марксизм, переконаний Альтюссер, не відмовляється й від гуманізму. Натомість йдеться про існування різних його форм. А цим і підтверджується його ідеологічна природа [21, 11–17]. Ймовірно, загострюючи гносеологічний постулат структуралізму на користь науки, Альтюссер був змушений відмовитися від гуманізму. Але так справи склалися не тільки в науковому дискурсі.

Варто наголосити, що у французькій філософській думці кінця ХХ ст. антигуманістична ідея набирає найбільшої гостроти [22]. Ця позиція охоплює декларацію “смерті людини” М. Фуко та визнання Ж. Лаканом радикального антигуманізму “фройдизму”, згідно з яким правдивий центр людського буття – не там, де його визначила вся

гуманістична традиція, а автономія суб'єкта – то цілковита ілюзія. Такою є й позиція Ж. Дериди про "кінець людини".

Як бачимо, в сучасних реаліях все важче стає говорити про гуманізм більш-менш переконливо. Чимало соціально-політичних подій, які відбулися в період між останньою чвертю ХХ і початком ХХІ ст., пов'язані з т. зв. холодною війною, яка фактично розділила світ на дві ідеологічні сторони, котрі домагалися домінування власної моделі. Угорська революція 1956 р. та війна у В'єтнамі, продовжені відомими заворушеннями 1968 р. (студентські виступи в Парижі, Празька весна), вторгнення в 1979 р. радянських військ до Афганістану, запровадження військового стану в Польщі в 1981 р. призвели не лише до "розчавлення" людини ідеологічними системами та зведення її до певної функції, а й до своєрідної ревалоризації суб'єктивності й персональності як основи гуманістичного утвердження. Так, засуджуючи бомбардування НАТО Сербії в 1999 р., Н. Хомський [23] запитує про основи теперішнього "гуманізму": "Чи не нівелюється він під тиском простих політичних інтересів? Чи не наражаємося ми тут на поставлене Достоевським у "Братах Карамазових" (ч.2, кн.5, гл. "Бунт") прикре антиномічне питання про "сльозинку дитини" [24]? І чи не потрапляємо ми, врешті-решт, у пастку, коли лишень прикриваємося гуманістичними гаслами? Питання формулюється так: яким є гуманізм сучасності з її деструкцією, жорстокістю й кризовими моментами? Як не дивно, гуманізм просувається спонтанними й інституалізованими шляхами.

Один із головних висновків, до яких нас допроводжує антигуманістичний дискурс, полягає в тому, що загальна гуманістична ідеологія, котра запанувала від часів Просвітництва, втілюючись у таких соціально-політичних ідеологіях, як лібералізм, або в концепції прав людини, лишила по собі чимало суперечностей, наслідками яких є бідність, несправедливість, соціальні хвороби тощо. Крім того, звуження індивідуалістичної складової гуманізму, яка запанувала з доби Відродження, відбулося саме через розгалуження соціальних зв'язків. Індивід має враховувати ситуацію взаємодії з іншими індивідами. Дедалі стає зрозуміліше, що людина перестає відповідати очікуванням "*miraculum magnum*", якою її звикли вважати. Вона не змогла ні розгадати всіх таємниць світу, ні відповісти на питання про сутність себе самої.

Запанувала специфічна гуманістична риторика, з допомогою якої стало можливим виправдовувати репресивні практики тоталітарних режимів. “Все задля блага людини, все заради імені людини” – фраза, яку любили повторювати “совєтські” політичні лідери, лише маскувала крах соціалізму – один із проявів краху гуманізму, загострюючи суперечності між людиною й буттям і посилюючи відчуження від людини науково-технічної реальності. Через відрив від “життєвого світу” та позбавлення культурної вкоріненості в ХХ ст. частіше почали говорити про “антропологічну катастрофу” [25]. Зрозуміло, це ніяк не означає, що необхідно притьмом розправитися й розпрощатися з гуманізмом. До того ж існує чимало реформаторів ідеї гуманізму, котрі вбачають у ньому невичерпний потенціал, який міститься в людському бутті. Чи не йдеться тут про пошуки такого-собі “нового гуманізму”? Але яким має бути цей гуманізм, щоб не набирати метафізичних, ідеологічних і наївних рис?

Ба більше: сьогодні вже обговорюється ідея *трансгуманізму* (transhumanism), який пов’язують з нескінченним розвитком людини (тому на позначення векторів людського (human) розвитку інколи використовують такі символи, як $H+$ або $H<$). Мовляв, достатньо лише усунути старіння та смерть, значно піднести інтелектуальні, фізичні властивості людини, звернути увагу на розвиток технологій та ін. У цих футурологічних побудовах убачають навіть появу можливості виходу за межі того, що вважається людським. Попри всю фантастичність і подекуди неймовірність вигадок трансгуманізму, лишається цікавим концепт “перехідної людини”, що побіжно відображає певну неадекватність для сьогодення традиційних гуманістично-антропологічних теорій.

Література

1. *Бойченко І. В.* Буття людини в суспільстві: відносини, спілкування, духовність: історико-філософський ракурс. – К., 2010.
2. Див. тут і далі: О гуманізмі // <http://www.ateism.ru/articles/humanism.htm>.
3. *Rockmore T.* Heidegger and French philosophy: humanism, antihumanism, and being. – London, 1995.
4. *Гуревич П. С., Фралов И. Т.* Гуманізм // Человек. Філософсько-енциклопедический словарь. – М., 2000.

5. *Баткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышление. – Л., 1978.
6. *Ревякина Н.* Гуманизм // <http://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/GUMANIZM.html>.
7. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или Принципы политического права // *Руссо Ж.-Ж.* Политические сочинения. Трактаты. – К., 2000.
8. *Herder J. G.* Philosophical Writings. – Cambridge University Press, 2002.
9. *Бульнуа О.* Що нового? Середньовіччя // *Філософська думка*, 2010. – № 1.
10. *Davies T.* Humanism. – London; New York, 1997.
11. Цей термін спочатку позначав учня/вчителя з риторики й утворювався за зразком: *artisti* – ті, хто студіює вільні мистецтва, як-от, логіка й граматики, або *juristi* – дослідники права. Див.: *Бульнуа О.* Цит. праця. – Там само.
12. Див.: *Burckhardt J.* Die Kultur der Renaissance in Italien. – Leipzig, 1908, або *Буркхардт Я.* Культура Італії в епоху Відродження. – М., 1996; *Voigt G.* Die Wiederbelebung des klassischen Altertums. – Berlin, 1893.
13. *Сартр Ж.-П.* Екзистенціалізм – це гуманізм // *Сумерки богів.* – М., 1990.
14. *Lamont C.* The philosophy of humanism. – NY, 1997.
15. Гуманістична психологія / За ред. Романа Трача, Георгія Балла. – Т. 1. Гуманістичні підходи в західній психології. – К., 2001.
16. *Лосев А. Ф.* Естетика Відродження. – М., 1982.
17. *Бердяев Н.* Істина і откровення. – СПб., 1996.
18. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие. – М., 1993.
19. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права // *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч.: – М., 1955. – Т. 1.
20. Див.: *Альтюссер Л.* О связи между Марксом и Гегелем // http://scepsis.ru/library/id_1926.html.
21. *Шихардин Н. В.* Луи Альтюссер: критика, реконструкция и защита марксизма // *Вестник Самарского госуниверситета.* – 2009. – № 1.
22. Див. *Ferry L., Renaut A.* French philosophy of the sixties: an essay on antihumanism. – University of Massachusetts Press, 1990.
23. Див.: *Хамский Н.* Новый военный гуманизм. Уроки Косова. – М., 2002.
24. Нагадаємо, що йдеться про суперечку Івана Карамазова з його братом Олексієм, монахом-послушником, щодо Бога, який допускає в світі страждання невинної дитини заради абстрактної “вищої гармонії”.
25. *Лекторский В. А.* Идеалы и реальность гуманизма // *Вопр. философии.* – 1994. – № 6.

Лютий Т. Экскурс в историю понятий “гуманизм” и “антигуманизм”.

Статья посвящена преобразованию европейских гуманистических идеалов в контексте определения перспективы философской антропологии через призму явлений “гуманизм” и “антигуманизм”.

Ключевые слова: идеал, гуманизм, антигуманизм, бытие человека.

Lyuty T. Excursus into the history of concepts of ‘humanism’ and ‘anti-humanism’.

The article is dedicated to the transformation of the European humanistic ideals in the context of defining the perspectives of philosophical anthropology through the prism of phenomena “humanism” and “anti-humanism.

Key words: ideal, humanism, anti-humanism, the human being.

Галина Ковadlo

Київ

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИМІРИ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ І СВОБОДА

В статті автор досліджує свободу в структурі людського життя та екзистенції.

Ключові слова: свобода, людина, буття людини, екзистенція, мораль.

“Єдиний світ, в якому ми живемо, – пише німецький дослідник Г. Кюнг, – має шанс вижити тільки в тому разі, якщо в ньому не лиши-ться місця для відмінностей, для різних антагоністичних етик” [1, 28]. Цей єдиний світ потребує єдиної етики, яка виходить із певного “мінімального базового консенсусу” між людьми в питаннях цінностей та норм. “Якщо етика покликана діяти заради блага всіх, вона має бути неподільною”, і, навпаки, “неподільний світ” потребує “не-подільної етики”. Отже, глобалізація фактично породжує “анти-етос”.

Але відразу ж виникає питання: чи можемо ми сьогодні обмежуватися стратегіями морального відродження на кшталт щойно згаданого “морального переозброєння”, які в наш час спрямовані виключно на формування глобально значущих і глобально прийнятних нормативних стандартів, всезагальних норм та цінностей? І чи може взагалі “бути”, “існувати” етика по той бік онтології? І чи не відбувається те “вічне повернення” людини, як писав свого часу Ф. Ніцше, до витоків, етосу, природно-вольових моментів життя, до того, “де немає прогресу”, але де починають свій шлях воління й хотіння людини, а відтак – до етичних вимірів її існування з його онтологічною спрямованістю і зорієнтованістю.

Можливо, правий М. Гайдеггер: реально здійснити злет до універсального можна лише за умови, коли існує закоріненість у рідному ґрунті, бутті, етосі чи, як каже М. Фуко, “етосі свободи”, з його онтологічною спрямованістю. Людина, безперечно, – істота буттєво укорінена. Як зазначає М. Гайдеггер, “буття у світі”, характерне для людсь-

кого існування, не лише просторове відношення людського тіла до інших речей світу. Відкривається людині світ феноменологічно, отже, як такий, що потенційно корисний, цінний і потрібний їй, або ж як такий, що зашкоджує їй чи викликає у неї відразу. Він завжди виступає як дещо цінне для нас: або важливе, або байдуже, але завжди значуще. “Приречена” існувати в такому світі, людина завжди була, є й буде тим, хто “підкується” про буття, виявляє “турботу” про нього і “турботу про себе”. Вона є, радше, “пастухом буття”; а не “здійснювачем”, “розпорядником” тощо. В аспекті даності людині цей світ виступає як її життя, “життєвий світ”, всередині якого немає розрізень і протиставлення матерії та свідомості, буття й духу, тіла та душі. Це – певна “органічна цілісність” з відношенням взаємодоповненості, де немає нічого зайвого, стороннього. Ф. Ніцше характеризує цей світ як такий, який у своїй основі і за своєю суттю є “вічним становленням”. Це – вічний рух, що не має прогресу. Саме “цим життям, – яким ти жив і живеш, ти муситимеш жити ще раз, ще незліченну кількість разів...” [2, 310]. За своєю суттю життя людини не дається їй в готовому вигляді, а є лише можливістю. Воно є життям безкінечних можливостей.

Відступом в “екзистенційну онтологію” ми спробували нагадати тезу про буття, віднайдену і розгадану свого часу М. Гайдеггером і покликану ним до життя, а саме – про буття, “засноване у свободі”, яке не затиснуто в улюблені інтелектом жорсткі логічні рамки як суще саме по собі, а як екзистенційно-переживальне і стражденне життя сучасної людини, пов’язане зі світом минулого, теперішнього та майбутнього, а отже, зі світом безкінечних можливостей і потенцій людини. “Ми забули про буття”, зауважує М. Гайдеггер, а саме: відмінність буття та сущого втрачена з поля зору метафізикою. Саме ця відмінність не дає змоги жодній позиції сущого ні нав’язувати себе буттю, ні приписувати йому свою верховну владу над ним. Як “зв’язок часу”, воно пов’язане зі світом волінь і хотінь людини, її можливостей, світом, де немає залізного зчеплення причин та наслідків, а де діє причинність особливого гатунку – через свободу. Буття починає по-троху висвітлюватися нам, каже французький дослідник Ж. Нансі, коли його розуміють як таке, “що дає свобода”, або як те, “що є у свободі”.

Пошук реальності свободи в історії філософії сприяє розумінню того, що сама свобода, безперечно, вписана в буття, що факт її наяв-

ності “неодмінно плутається з реальністю екзистенції” [3, 20], – зазначає Нансі. Підтвердження цьому філософи постновітньої доби знаходять ще в самій трансцендентальній філософії І. Канта, “відкликаючи” і реанімуючи ті ідеї його філософії, які корелюють із розумінням свободи як “фактичності” екзистенції. “Коли свобода постала, – пише Нансі, – як наріжний камінь усєї системи чистого розуму, то йшлося, насправді й одразу, про якесь показування її екзистенції, чи, точніше, про її присутність у самій екзистенції”. Для І. Канта цією “реальністю екзистенції” є “позиціонування речі в самій собі”. Але як, у який спосіб Кант, котрий тлумачить свободу радше як “трансцендентальну ідею”, зображає її як дійсну чи реальну, тобто в який спосіб доводить її можливість? Якщо розглядають поняття свободи трансцендентально, пояснював він, то пізнають “його неодмінність як проблематичне поняття в цілковитому застосуванні спекулятивного розуму” [4, 310]. Те, що мислиться в такий спосіб, є, згідно з Кантом, реальним, однак лише з іншого погляду, а саме – з точки зору практичного розуму, що пов’язаний з інтелігібельним світом ноуменів та “речей у собі” і є принципово відмінним від емпіричного світу явищ і феноменів. Тільки з практичного погляду, каже Кант, свободу, “причинність із свободи”, “ноуменне спричинення” можна розуміти як поняття про реальне. “Реальність у практичному сенсі виказується про дещо, чие поняття належить етичній теорії” [4, 317].

Та величезна й вирішальна онтологічна відмінність між двома світами (ноуменів і феноменів), між якими немає будь-якої онтологічної спорідненості, не заважає І. Кантові констатувати, що “реальним”, або “дійсним”, є не лише світ повсякденного та наукового досвіду, а й світ моральності – той, що є світом “речей у собі”, світом свободи, в якому є обов’язок і моральні приписи.

Світ, що презентує зовсім іншу “онтологічну реальність”, на відміну від онтології світу феноменів, який є світом суцього та на який спрямовано науковий розум, означає, що поняттям, які відіграють неодмінну й важливу роль у етиці, можна, безперечно, надати також дещо реального, тобто статусу ідеально-реального. Для Канта ця реальність, чи “нова онтологія”, зазначає Нансі, і є “реальністю екзистенції”, тобто фактичністю того буття, котре не звідне до суцього чи буття природи, а пов’язане зі світом майбутнього та етосом свободи. У ноуменальний світ “речей самих у собі”, що є світом свободи, волінь

і хотінь людини, або ж “фактичністю” її етичної екзистенції, вона, людина, закоріненна завдяки моральному законові, практичному розумові та свободі волі.

Свобідна воля й, відповідно, практичний розум (розум як практичний є волею і нічим іншим, а “чистий” практичний розум є внаслідок цього “чистою волею”) самі визначають себе, тобто автоматично діють за законом морального вчинку. “Чиста” воля є волею, яка абсолютно хоче, тобто є такою, яка детермінується тільки сама собою. У філософії Канта вона, за словами М. Гайдеггера, є самим волінням: це – “воля до волі”, “само-бажання” або “рух бажання”. Припущення, що воля може самій собі визначати закон учинку, було б незрозумілим, якби під волею кенігсберзький філософ розумів сліпу силу прагнення, яке лише другорядним чином може спрямовуватися на раціональні цілі, особливо – на раціонально осягнуте добро. Тільки в тому разі, якщо у волі не вбачати жодного розсудливого, розважливого чи доброго імпульсу, а тільки практичний розум, чисту форму закону, як це робить І. Кант, може йтися про самозаконодавство волі. Воля свобідна, оскільки вона дає собі автономно закон моральної дії. “Автономія волі” (*Autonomie des Willens*) є один єдиний принцип усіх моральних законів. Адже закон чистої волі, яка є вільною, вміщує її у зовсім іншу сферу, ніж емпірична, і необхідність, яку він виражає, не повинна бути природною необхідністю [5, 39].

Воля і, відповідно, практичний розум, що самостійно визначає себе, не мають іншого підґрунтя й іншої основи. “...Чиста форма закону може бути уявлена лише розумом, а відтак не є предметом чуттів і, отже, не належить також до явищ, тому уявлення її як підґрунтя визначення волі відрізняється від усіх визначальних підвалин подій у природі за законом причиновості, бо в цьому випадку визначальні підвалини самі мусять бути явищами. Але, якщо ніяке інше визначальне підґрунтя волі не може бути для неї законом, окрім тієї загальної законодавчої форми, то така воля має мислитись як цілком незалежна від природного закону явищ, розглядуваних взаємовідносно, а саме, – закону причиновості. А така незалежність називається свободою в щонайгострішому, себто трансцендентальному, розумінні. Отже, воля, законом для якої може слугувати сама лише гола законодавча форма максими, є вільна воля (*ein freier Wille*) [5, 33].

Така воля, як “вільна воля”, як “воля сама по собі”, що є “волею для себе”, не має іншого підґрунтя окрім волі, визначуваної єдино нею самою. Вона може визначати свавілля, практичний розум сама, отже виключно самотійно. “...Чистий розум мусить бути практичним, цілком самотійно (*für sich allein*), – зауважує І. Кант, – себто бути в змозі визначати волю через саму лише форму практичного правила, – без передумови (*Voraussetzung*) якого-небудь почуття... У практичному законі розум визначає волю безпосередньо, а не за посередництвом прийшлого почуття задоволення чи незадоволення, навіть (пов’язаного) з цим законом, і лише те, що він як чистий розум може бути практичним, дає йому можливість бути законодавчим” [5, 28].

Свободна воля не є абсолютно незалежною від законів, як чужого законодавства, але вона підпорядковується закону, який встановлює сама. Свобода є властивістю волі, каже І. Кант, “бути самою собі законом”, тому що свободна воля і “воля в моральному законі” це одне і те саме. Вона є “причинністю чистого практичного розуму”, або “причинністю зі свободи”, і, відповідно, надчуттєвою, надемпіричною причинністю і, на відміну від причинності в сфері емпіричних, природних процесів, є причинністю, незалежною від дії часу.

У “Критиці практичного розуму” І. Кант встановлює такий закон причинності, який підносить підґрунтя визначення останньої вище за всі умови чуттєвого світу, а волю, визначувану як таку, що належить до інтелігібельного світу, і тим самим суб’єкта цієї волі – людину він не тільки “мислить як належну не тільки до якогось “чистого інтелігібельного світу”, а й визначає її “щодо причинності за посередництвом закону, який не може бути залічений до геть жодного з природних законів чуттєвого світу”.

Вже в понятті “воля” міститься поняття причинності, а в понятті “чиста воля” – поняття “причинності через свободу”, себто причинності, яка не є визначувана за законами природи, отже, не придатна для якогось емпіричного споглядання на доказ її, чистої волі, реальності. “Визначення причинності істот у чуттєвому світі ніколи не може бути безумовним, – пише І. Кант, – та все ж до всякого роду умов необхідно мусить бути щось безумовне, отже, і якась причинність, що цілковито визначає себе саму. Тому ідея свободи як спроможності абсолютної спонтанності була не потребою, а ... аналітичною засадою вже самого чистого спекулятивного розуму” [5, 55]. Отже, навіть

поняття причинності, застосування і значення якого мало місце, власне, тільки стосовно явищ, щоб пов'язувати їх у досвід, як доводить "Критика чистого розуму", І. Кант розширює так, щоб "розпростерти його вживання поза згадані межі".

Постає питання: чи не ставиться запропонований у "Критиці практичного розуму" І. Кантом спосіб тлумачення причинності як "причинності надчуттєвого світу" на противагу тлумаченню категорії причинності в "Критиці чистого розуму"? В останній Кант обмежив тлумачення та вживання категорії причинності, як і всіх інших категорій, сферою явищ, природним, емпіричним світом.

Однак, чи дає таке обмеження право говорити про "позачасову причинність" у другій "Критиці"? Одне Кант уже в першій із своїх критик вказує на відмінність між природною причинністю і причинністю як послідовністю процесів, що починаються незалежно від попередніх причин. Він запроваджує поняття такої причинності, насамперед, у зв'язку з проблемами космогонії, прагнучи показати, що причинність із свободи можлива в інших світах дійсності. Якби не визначений нічим початок послідовності процесів був принципово неможливим, то було б також неможливим починати таку послідовність актом волі. Оскільки Кант впевнений у можливості такої причинності в космогонії, то виходить, що причинність із свободи також можлива.

У рамках етики свобода розглядається як здатність починати послідовний порядок подій, і не тільки як можливих, але й як дійсних. Лише за таких умов може йтися про моральну відповідальність суб'єкта. "...В ідеї розуму про свободу, якою я займаюся, – тут вона є категорією причинності, і що, хоча під розумове поняття свободи як поняття позамежне (*überschwenglich*) не можна підвести якогось відповідного (йому) споглядання, проте розсудовому поняттю (причинності), для синтезу якого поняття розуму вимагає Безумовного, раніш має бути дано чуттєве споглядання, чим йому й забезпечується об'єктивна реальність. ...Тим-то й у діалектиці чистого спекулятивного розуму виявилось, що обидва на позір протилежні один одному способи знаходити Безумовне для Зумовленого – наприклад, у синтезі для Зумовленого в ряді причин і дій чуттєвого світу мислити причинність, яка далі не є чуттєво зумовлена, – насправді не суперечать один одному, і що один і той же вчинок, який як належний до чуттєвого світу є повсякчас чуттєво зумовленим, себто механічно

необхідний, водночас, як належний до причинності діючої (handelnden) істоти, оскільки вона належить до інтелігібельного світу, може мати в основі чуттєво безумовну причиновість, отже може мислитися як вільний (вчинок)” [5, 116].

Щоб усунути “позірну” суперечність між механізмом природи й свободи в одному й тому самому вчинку, треба пригадати те, що було сказано в “Критиці чистого розуму” або впливає звідти, що “природна необхідність, несумісна зі свободою суб’єкта, притаманна лише визначенням тієї речі, яка підлегла умовам часу, отже визначенням діючого суб’єкта як явища, [і] що, отже, визначальні підстави кожного його вчинку відповідно лежать у тому, що належить минулому часу й уже не є в його владі (сюди треба залічити також його вже вчинені діяння й визначуваний ними характер в його власних очах як феномена). Але той самий суб’єкт, який, з другого боку, усвідомлює себе також як річ сама по собі, розглядає й своє існування (sein Dasein), оскільки воно не підлягає умовам часу, а себе самого як визначуваного тільки законами, які він сам собі дає розумом, і в цьому його існуванні для нього немає нічого попереднього стосовно визначення його волі, а кожний вчинок і взагалі кожне визначення його існування, перемінюване (wechselde) згідно з внутрішнім чуттям, навіть увесь послідовний ряд його існування (Exsistenz) як чуттєвої істоти, слід розглядати у свідомості його інтелігібельного існування тільки як наслідок, але в жодному разі не як підставу визначення причиновості його як ноумена” [5, 109].

У “Критиці практичного розуму” йдеться про буття людини, витлумачене не в часі та просторі, отже не про існування її як природної істоти, а з погляду її сенсигельного життя, Sinneleben, з погляду інтелігібельної свідомості, свободи, що стосується морального закону, тож того, що повинно бути. А тут життя треба судити не за природною необхідністю, притаманною йому як явищу, а за “абсолютною спонтанністю свободи”. “Розум, коли йдеться про закон нашого інтелігібельного існування (моральний закон), не визнає жодної часової різниці й питає лише, чи належить ця подія мені як діянню, і в такому разі завжди морально пов’язує з нею це відчуття, дарма, чи відбувається вона тепер, чи відбулася (вона) давно” [5, 110].

Людина, по суті, розглядається Кантом у ракурсі біологічної недостатності, і тому вона виводиться за межі своєї просторово-часо-

вої організації, своїх суто тваринних, природних потреб. Йдеться фактично про незвідність її до системи об'єктивної предметності і природних законів, за якими дана предметність розвивається. Людина характеризується як істота, що "трансцендентує" саму себе, свою життєдіяльність, а її стрижнем виступають моральність, етична екзистенція, духовність як понадчуттєва, понадприродна і надемпірична здатність, яка виражає можливість безмежного трансцендентування. Вона може пізнати іншу людину як "нечуттєвий предмет", тобто як істоту, що зумовлена не фізичним часом, оскільки щодо "нечуттєвого", як наголошує І. Кант, немає значення, що раніше, а що після нього (в цьому світі – світі ноуменів, розуму, мисленнєвого – часові стрілки можуть перевертатися і те, що було в минулому, чи те, що буде в майбутньому, може актуалізуватися в теперішньому і навпаки). Важливо те, що людина має постійну потребу виходу за свої межі, трансцендентування, перевищення свого становища як пасивної природної істоти. Це дає їй змогу долати уречевлений світ повсякденного досвіду і реалізуватися у світі речей самих по собі у свободному виборі й реалізації морального закону, категоричного імперативу.

Через вихід за межі, трансцендування здійснюється і людська свобода, яка є необхідною умовою спонтанного творення людиною самої себе. Шлях трансценденції – це шлях від того, що можна охопити розумом, до того, що виходить за його межі. "Коли ж є можливим (якщо тільки ми визначаємо існування в часі за щось таке, що чинне лише для явищ, а не речей самих по собі) постулювати (zu behaupten) свободу без порушення природного механізму вчинків як явищ, то (та обставина), що діяльні (handelnden) істоти суть створені, це стосується їх інтелігібельного, а не чуттєвого існування і, отже, не може внести сюди ані найменшої зміни, бо створення стосується їх інтелігібельного; а не чуттєвого існування, і, отже, не може розглядатися як визначальна підстава явищ, але цілком інакше виходило б, якби істоти (нашого) світу існували в часі як речі самі по собі" [5, 114–115].

Етична свобода, як позачасове причинення, сутнісно пов'язується у Канта зі свободою волі людини. Вона імплікує зверненість до фундаментальних засад людського воління – до світу сутностей і ноуменів, до можливостей свого самотворення, самостановлення, самодистанціювання і самоідентифікації. Кант говорить про свободу, посилаючись на ноуменальну дійсність, про залежність мотивів суб'єкта

як “речі в собі” від буття інтелігібельного світу, світу екзистенції, а отже, – від світу хотінь, бажань і можливого. Чистий розум мав би бути і практичним і, водночас, законом можливого, а не законом пізнавального, емпіричного чи природного порядку, а “здатність бажання” – це здатність істоти через свої уявлення бути “причиною дійсності предметів цих уявлень”.

Можливість моральної свободи дана нам через зверненість нашої свідомості до майбутнього, що твориться нами самими. Предмети моральної свідомості можуть слугувати детермінантами людської поведінки, бо в моралі “дійсність, ще не реалізована”, може детермінувати дії, через які вона реалізується. Предмети моральної свідомості одночасно належать світу реального буття і світу ідеального буття. Масштаб буття, що дає життя цим феноменам моральної свідомості, надзвичайно широкий, він охоплює собою як сферу суцього буття, так і сферу майбутнього, того, що має бути, останнє – не просто не-Буття, а особливий, потенційний ряд Буття в ряді його градацій, існування якого зумовлене всім сучасним досвідом людства.

Те, що тільки в людському світі, в людському суспільстві детермінація “причиною” здійснюється не безпосередньо, як у природі, – не за спрощеною схемою “стимул – реакція” чи “причина – наслідок”, а опосередковується, впливає із самого способу існування людини в світі, з характеру процесів, що відбуваються в суспільстві. Дійсність, в якій ми живемо, – це не просто реальність, очищена від людської суб’єктивності, а “життєвий світ” людини, де всі процеси відбуваються в діалектичній єдності суб’єктивного і об’єктивного, дійсного і можливого, в поєднанні ідеального і реального, свободи й необхідності, суцього і того, що має бути, тощо.

Тому і детермінація тут не зводиться до простої і однозначної причинності, а є принципово множинною. Причому детермінуючі фактори належать не тільки суцьому, дійсності, але й можливостям, яких завжди декілька, а в часовому розумінні в будь-якій точці теперішнього присутні і здійснюють вплив минуле та майбутнє. Наявність як часових вимірів людського буття (котрі вимірюються не фізичним об’єктивно-безособовим часом, а минулим, теперішнім і майбутнім), так і його просторових вимірів є постійним покладанням нової дійсності і відкриттям нових можливостей і визначає специфіку детермінації на рівні людського буття.

Свобода в кантівській філософії, як каже Нансі, починається з констатації “буття якогось світу, екзистенція якого сама є річчю в собі” (тобто світу ідеально-належного, “буття-бажання”, розміщеного за межами природного й речового) і є, по суті, відсутністю природного буття.

Це буття не може бути “субстанційним припущенням”, бо як таке – стале й нерухоме – воно було б чуже свободі існування. І саме існування цього буття є людське, історичне і свободне. Як “буття у світі”, або “перманентна екзистенція”, людина існує в світі подібно до того, як перебувають у ньому інші предмети, і сама є цим світом. Відкидаючи цей світ, вона відтак відкидає і саму себе як істоту духовну, зорієнтовану на творення добра. “Якщо практичний розум є, – зауважує Нансі, – його реальність засвідчується” самим цим фактом”. Ми маємо справу не з припущенням якоїсь спроможності, а з даністю фактичного існування. Ця даність містить свою легітимацію в самій собі, оскільки вона не є даністю об’єкта (щодо якого потрібно б було запитати, коректно він створений чи ні), а даністю існування якогось законодавства як законодавства екзистенції: розум існує, як цей закон свободи, та згідно з цим законом. Існує саме це самоузаконення (або: розум як даність екзистенції, а не як здатність пізнання), і те, що узаконює, є екзистенцією” [5, 35]. Можна було б сказати, продовжує автор, що разом з Кантом починається “само-легітимація екзистенції”, власна сутність якої є “не чим іншим, як свободою буття”.

Кантівський світ практичного розуму фактично нагадує забуту з часів античності істину, що сама етика не може бути цілком “онтологічно нейтральною”, як і сама онтологія не є чимось абсолютно первинним щодо моралі та морального життя людини. Свобода є “наріжним каменем” цього життя, і не тільки тому, що “її реальність є доведеною аподиктичним законом практичного розуму”, а логічна модальність аподиктичності відповідає категоріальній модальності необхідності. Реальність свободи у філософії Канта є необхідністю та неодмінно дається як така. І ця необхідність є самою свободою як рґахіс розуму, який є, передусім, праксисом власної законодавчої практичності, котра його висловлює. Свобода є “наріжним каменем” людського життя, тому що тільки людина має здатність у своїй уяві, у своїй свідомості відриватися від світу речей та емпіричного світу, нормувати й поділяти світ на частини, синтезувати його властивості в

речі, вільно вибирати частину з цілого. І ця здатність є найпервиннішою характеристикою людського існування, екзистенції людини.

У цьому розумінні свобода є “абсолютною” характеристикою людини, метафізичною, онтологічною складовою її життя. “Свободи немає, якщо вона є не абсолютною. Бути абсолютною свободою не означає бути можливістю причинності або навіть бути в кінцевому підсумку... самою інтелігібельністю причинності. Бо саме річ, а не причина, може бути абсолютною, “це – присутність, а не сутність”; “це – екзистенція, а не буття” [5, 28].

Свобода є актуальною тому, що є справою екзистенції, елементом стражденного життя людини або його “фундаментальною модальністю”. Вона “не є більше сущим буттям, а буттям витягнутості із самого себе поза межі самого себе в абсолютність власної сутності” [9, 55]. Як така вона одвічно притаманна людському існуванню, бо перебуває ще до буття та часу. Не можна, каже Ж.-П. Сартр, обирати – “бути” чи “не бути” вільним, –людина “засуджена бути вільною”. Свобода стає нашим об’єктом, коли буття перестає “передувати екзистенції” або бути після неї, і починає “грати в ній”, власне кажучи, тоді, коли ми починаємо розглядати її як “грунт можливості тут-буття”, або буття “Ніщо”, “буття для себе” .

Саме “буття для себе”, на відміну від субстанційного, статичного й предметного “буття в собі”, є абсолютною рухомістю, активністю, плинністю та потенцією. Воно є об’єктивним, онтологічним і абсолютно “прониклим” для людської свідомості і людської суб’єктивності. Це – “порожнеча”, або буття “Ніщо” (Ж.-П. Сартр), потенційна інтенціональність, що втримує в собі дорефлексивні інтенції cogito: “дорефлексивний розум” та “первинну свободу”, або свободу вибору (*libesium arbitrium*).

Література

1. *H. Kung. Global Responsibility: In Search of a New World Ethic.* – N. Y., 1991.
2. Див.: *Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. – Т. 1. – М., 1990.*
3. *Нансі Ж. Л. Досвід свободи.* – К., 2004.
4. *И. Кант. Критика чистого разума.* – М., 1994.
5. *Кант И. Критика практического разума.* – К., 2004.

Ковадло Г. Экзистенциальные измерения жизни человека и свобода.

В статье автор исследует свободу в структуре человеческой жизни и экзистенции.

Ключевые слова: свобода, человек, бытие человека, экзистенция, мораль.

Kovadlo G. Existential aspects of life of man and freedom.

In the article an author explores freedom in the structure of human life and existence.

Key words: freedom, man, life of man, existence, moral.

Вікторія Пітулей
Івано-Франківськ

ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ОСОБИСТОСТІ В НІМЕЦЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті здійснено системний соціально-філософський аналіз тлумачення проблеми свободи особистості в німецькій класичній філософії.

Ключові слова: свобода, соціальний суб'єкт, соціум, позиція.

Дослідження феномена свободи, який відіграє важливу роль в історії соціальних процесів, потребує глибокого філософського осмислення. Становлення сучасної філософії свободи варто розпочинати з аналізу проблеми свободи в німецькій класичній філософії, яка створила необхідні передумови для розвитку всіх наступних філософських інтерпретацій цієї проблеми.

Важливу методологічну роль у написанні статті відіграли праці представників так званої Київської філософської школи, що здійснюють дослідження в царині соціальної філософії, а саме: В. Андрущенко, І. Бичка, І. Бойченка, Г. Горак, Л. Губерського, А. Єрмоленка, М. Михальченка, В. С. Пазенка, О. Соболев, Т. Ящук.

Першим, хто розмежував царини свободи та природної необхідності, чітко стверджуючи волю людини, був І. Кант. За допомогою таких понять, як "свобода", "воля", "категоричний імператив", "моральнісний закон", його філософія вийшла на інший рівень і перейшла від розуміння відповідальності як зовнішнього механізму контролю до трактування її як форми самоконтролю. Пов'язавши розв'язання питань свободи і відповідальності з поведінкою особистості, Кант не замикає особистість у собі, а визначає для неї як мету іншу людину, яка постає мірилом адекватності самопізнання особою своєї свободи та визначення своєї відповідальності.

Ідея відповідальності висловлена Кантом у міркуваннях про моральнісну установку, що будується на основі свободи. Під свободою німецький філософ розуміє незалежність від причин чуттєвого сприймання світу” [6, 233], який є світом природи. Кантівська свобода є розум, що сам визначає собі закон, який є апіорі пов’язаним із законом моральності. Не може йтися про відповідальність немовляти, бо її можна покласти лише на дорослого, приписуючи йому розум. “Кант вказував, що розум, що приписує людині дещо, є автономний. Автономія, говорячи німецькою, означає законодавство, що дане самому собі, тобто інша назва свободи. ... Якщо до цього свобода розумілась як свобода волі (чи скажемо різкіше: свобода сваволі), то другим поняттям свободи стає автономія розуму” [10, 104], тобто свобода волі у Канта – це автономія розуму.

Основою моральнісної настанови у формі категоричного імперативу слугує у Канта тільки самовизначення волі. Покладання моральнісного закону в основу вчинку людини є значущим у тому випадку, коли застосовуються у всіх випадках, без винятку. Для Канта головне полягає в тому, щоб максима (суб’єктивний принцип учинків) свого вчинку могла водночас стати принципом всезагального законодавства. Але тут треба поміркувати, що буде, якщо мої власні вчинки, часто не досить добрі, будуть дублюватися в учинках усіх інших. Людина на основі власного автономного розуму обирає площину власних учинків і дій, а це означає, що категоричний імператив “не виражає об’єктивної відповідальності, а лише суб’єктивне самовизначення особистості” [5, 196].

Отже, людина може бути або морально доброю, або злою. Як істота розумна і відповідальна, вона сама відповідає за свій обраний життєвий шлях.

Сутність свободи Кант розглядає в щільному зв’язку з поняттями причинності (необхідності) та волі. “Воля є видом причинності живих істот, оскільки вони розумні, а свобода була б такою властивістю цієї причинності, коли вона може діяти незалежно від сторонніх причин, що її визначають, подібно до того, як природна необхідність була б властивістю причинності всіх позбавлених розуму істот – визначатися до діяльності впливом сторонніх причин” [6, 104]. Отже, зумовлює свободу, свобода, детермінована волею. Іншими словами, рішуче заперечуючи будь-яку залежність людини від природи чи божої

волі, філософ водночас визнає залежність поведінки людини від її незбагненого і таємничого умоглядного характеру.

Виступаючи проти абсолютного детермінізму і цим ідучи значно далі Спінози, Кант визнає відносний своєрідний детермінізм, що ґрунтується на природі людини. Людина – істота не тільки природна, але й вільна (ноуменальна). Вона чинить необхідно в одному розумінні і вільно – в іншому. Цей висновок є вирішальним для кантівської теорії свободи. Природна сутність робить людину залежною від його природних пристрастей та нахилів.

Свого часу це переконливо показали і довели Гоббс і Спіноза. Ноуменальна, розумовоосяжна сутність особистості звільняє її від диктату природних пристрастей. “Свобода в практичному сенсі є незалежність волі від примусу імпульсами чуттєвості”, – читаємо ми “В критиці чистого розуму”. Тобто фактично Кант пов’язує свободу не з залежністю як такою, а з примусом.

Проблема свободи в такому разі набуває виразного етичного смислу. Визначаючи свободу як незалежність від примусу, кенігсберзький мислитель висловив глибоку думку про соціально-моральні інтенції автономної людської волі. Свобода може бути використана на благо, а може й прислужитися здійсненню зла. Розуміння її як незалежності, “свободи від” Кант називає негативним (“вона нічого не дає для проникнення в її сутність”). “Свободу ми знаємо лише як негативну властивість у нас, а саме як властивість не бути тими, яких примушують до вчинків... чуттєвими визначальними підставами” [6, 281]. Однак у цій дефініції імпліцитно міститься “позитивне поняття свободи, більш багате змістом і плідне” [6, 104]. Позитивний зміст свободи, “свободи до...” полягає, за Кантом, у добровільному наслідуванні людиною голосу своєї совісті, вимог категоричних моральних імперативів. “Вільна воля і воля, підпорядкована моральним законам, – це одне й те саме” [6, 105].

Загальний принцип моральності – закон, обов’язковий для всіх розумних істот, – визначальна основа ідеї свободи, автономії і гідності людини. Дослухаючись до голосу совісті, керуючись моральними принципами, людина набирає почуття і усвідомлення відповідальності, що виступає зворотним боком свободи. Потенційно свобідна воля актуалізується у добровільному виборі служіння добру й абсолютному неприйнятті зла.

Положення про “негативну” та “позитивну” свободу, рівно як і про відповідальність індивіда за себе та весь світ (згадаймо епікурівське “світ – мій друг”), набуло наприкінці ХХ століття виняткової актуальності. Особливої методологічної сили набирав і кантівський висновок про моральну підвалину свободи.

Етичні імперативи видатного німецького мислителя є міцним фундаментом розуміння загальнолюдських моральних цінностей, а його міркування про моральні відносини людей – розуміння обов’язків людини щодо самої себе, ставлення до інших, ідеї “мирної”, хоча ще й дружньої, спільності всіх народів землі без винятку” [6, 387] виходять далеко за межі “метафізичного” тлумачення цінності і призначення свободи, набувають цілком реального спонукального значення для сучасного людства.

Кант вважає, що вияви волі – людські вчинки, що становлять у своїй сукупності людську історію, “подібно до будь-якого іншого явища природи визначаються загальними законами природи”. Як бачимо, Кант величезну увагу приділяє свободі людини, розглядаючи забезпечення цієї свободи одним із головних завдань історичного розвитку людського суспільства в цілому (причому – свободі як вияву культури, а не цивілізації, свободі внутрішній, справжній, а не показній) [1, 186].

Кантіавська теза про субстанційне значення свободи в історії стала конститутивною й лейтмотивною ідеєю філософсько-історичного вчення Йоганна Готліба Фіхте [1, 186].

Відштовхуючись від кантівського вчення про свободу, поглиблюючи його, Фіхте передусім намагався подолати дуалізм “критичної філософії”, протиставлення “феноменального” та “ноуменального” світів, антиномію “речей у собі” та “речі для нас”. Відтак він “повертає” світові його “цілісність”. Розв’язуючи вихідне для теорії свободи питання про взаємовідношення необхідності та свободи, мислитель віддає явну перевагу свободі, пов’язуючи останню з людським “Я”, суб’єктивністю. В основі його теоретичних міркувань – індивід, абсолютно автономна істота, незалежна щодо будь-якого зовнішнього примусу. При цьому Фіхте не заперечує закономірностей в природі та суспільстві, визнає наявність природного детермінізму. Але, на його думку, універсальна загальна природна необхідність виступає лише передумовою свободи. Тільки визнаючи строгу необхідність

(закономірність) у природі (залежність від природи як цілого) і суспільстві (історія), людина віднаходить свободу.

Зіткнувшись з кантівською дилемою розумовоосяжної сутності людини та емпіричними явищами, Фіхте вирішує її за допомогою своєї концепції тотожності суб'єкта і об'єкта, відмовляючись від кантівської "речі в собі". Тим самим він визначає необхідність через свободу, підкреслює їх універсальну взаємозалежність. У роботі "Призначення людини" філософ фактично зводить емпіричний світ до понадчуттєвого, розумовоосяжного світу людської суб'єктивності. Розумовоосяжне, "абсолютне Я" розвиває і реалізує свою діяльність із самого себе і породжує всю різноманітність світу. Маючи яскраво виражену соціально-критичну спрямованість мислення, Фіхте теоретично обґрунтовує можливість людини своєю автономною діяльністю формувати суспільні відносини, гідні вільної особистості. Фіхтевське "абсолютне Я" при цьому не становить собою окремого, ізольованого індивіда. Це поняття є тотожністю всіх емпірично існуючих "Я"; воно відображає не просто абстрактну людину, а все людство, від імені якого і виступав філософ. "Для світу не має значення і не є подією питання про те, що мислить і чого не мислить окрема особа. Ми, як община, що цілковито пішла в поняття і в абсолютному забутті наших індивідуальностей злилася в єдине мислення, – ось хто бажав мислити і досліджувати, і саме про це Ми, а зовсім не про своє Я, думаю я" [8, 219].

Під знаком переважання моральних цінностей здійснюються всі фіхтівські міркування про свободу, її сутність і призначення. Це конкретно проявляється в концепції Фіхте про особисту, внутрішню свободу індивіда і, так би мовити, про його зовнішню свободу як громадянина, члена суспільства. Суб'єктивний ідеаліст, він виходить, по-перше, з того, що "Я сам і моя необхідна мета є надчуттєвими" і, по-друге, з того, що розум абсолютно вільний, цілком самостійний і не залежить "від усього того, що не є розумом".

Оригінальним внеском у конструювання теорії свободи в її "людському вимірі" є вчення ще одного представника німецької філософської думки – Ф. Шеллінга. Своє розуміння феномена свободи, яке спирається, за його зізнанням, на кантівську концепцію свободи, Шеллінг в основному викладає у творі "Філософські дослідження про сутність людської свободи та пов'язаних з нею предметів". Як і його

попередники, філософ звертається насамперед до сакраментального для теоретиків свободи питання про дилему свободи та необхідності. Відношення між свободою та необхідністю, стверджує мислитель, є “найвищою онтологічною протилежністю”, аналіз якої тільки і вводить у найглибше зосередження філософії” [9, 6].

Шеллінг оголошує себе прибічником детерміністичного вчення про природу і ворогом усілякого роду випадковостей. “Але випадковість неможлива, вона суперечить розуму і необхідній єдності цілого, якщо свободу можна врятувати лише в разі повної випадковості вчинків, то її взагалі врятувати неможливо” [9, 86]. На думку Шеллінга, всі попередні спроби показати дійсне співвідношення свободи і необхідності непереконливі. Їх слабкість, вважає філософ, полягає в тому, що “в усіх попередніх відкриттях ідеалізму системах новітнього часу”, починаючи із Спінози, “відсутнє справжнє поняття свободи” [9, 86]. У чому ж воно полягає? Не маючи розбіжностей у поглядах з Кантом, філософ вважає, що “розумосяжній сутності” людини, її природі притаманна необхідність. Ось ця внутрішня необхідність і є свобода, “сутність людини є сутністю її власної діяльності..., вона є реальним самопокладанням, відвічне і основне воління, яке саме робить себе чимось і є основою і базисом будь-якої сутності”. З цього розуміння і випливає шеллінгівська дефініція свободи. Свобода, стверджує філософ, є здатністю із самої себе давати початок будь-чому. На відміну від Канта, який протиставляв свободу необхідності, Шеллінг включає необхідність у свободу, як її неминучий елемент (іманентна необхідність). Ототожнюючи ці протилежності, філософ вважає, що необхідність і свобода “містяться одна в одній як єдина сутність, яка проявляє себе тією чи іншою, тільки якщо розглядається з різних боків; сама по собі вона – свобода, формально – необхідність” [9, 96].

Проявляючи виняткове соціально-історичне почуття, Шеллінг пояснює проблему зла в аспекті з'ясування взаємовідношення свободи і необхідності, користуючись категоріями суспільної науки. Досліджуючи свободу як людську сутність, опосередковану “емпіричним життям”, Шеллінг пише про те, що реальне, “живе”, за його висловом, поняття свободи полягає в здатності людини як до добра, так і до зла. Тож субстанційно реальність свободи набуває істинно людського сенсу. Свобода виступає насамперед як людська проблема, вирішити яку покликана людська діяльність. Відтак метафізика свободи

у Шеллінга в кінцевому підсумку обертається аналізом і осмисленням основних рис соціально-історичного процесу. Шеллінг, як згодом і інший видатний німецький мислитель, Гегель, вводить у концепцію свободи параметри розумності, відповідальності та повсякденності життя.

Окремі вчинки людини лише опосередковано вільні; вони вільні не самі по собі, а лише завдяки тому, що вільним є те початкове рішення, з якого вони з необхідністю випливають. Шеллінг і сам називає свою концепцію свободи своєрідним ученням про приреченість.

І разом з тим свобода означає здатність бути розумним. Розум, що передбачає свободу як принцип дії людини, “розриває єдність людини з природою” [11, 103]. У цьому розриванні – перший акт появи свободи, можливості вибору як добра, так і зла, породження почуття і свідомості відповідальності. У повсякденному житті “ми не робимо відповідальним немовля і покладаємо відповідальність на дорослого, але лише тією мірою, якою ми приписуємо його розум, свобода і розум становлять єдине ціле”.

Вершиною вчення про свободу в класичній німецькій філософії виступає філософська доктрина свободи, розроблена Гегелем. Проблема свободи – одна з центральних у його філософській системі. На думку Гегеля, всі історичні рухи є не чим іншим, як розвитком ідеї свободи. Відштовхуючись від цього положення, філософ критично оцінює всі попередні йому розуміння свободи, вважаючи їх незадовільними. “Свободу завжди розуміють викривлено, визнаючи її лише у формальному, суб’єктивному розумінні, не беручи до уваги її сутнісних предметів і цілей”, – писав мислитель.

Згідно з Гегелем, свобода імпліцитно належить абсолютній ідеї, абсолютному духові: “ідею становить тільки те, що має своїм предметом свободу”. Об’єктивність ідеї свободи і характеризує її як необхідність, читаємо в “Науці логіки”. Отже, “істина необхідності є свобода”. Відтак не тотожність, а діалектика необхідності і свободи визначає їх співвідношення. Гегель рішуче відкидає розуміння свободи і необхідності як таких, що взаємно виключають одна одну. Необхідність – основний елемент свободи, а свобода містить у собі необхідність у “знятому”, перетвореному вигляді. “Необхідність не зовнішня для людини сила, вона неминуче присутня і в процесі вільного вибору, оскільки свобода є пізнаною необхідністю”. Пропонуючи це гносеологічне визначення свободи, Гегель підкреслює, що в тако-

му разі необхідність виступає всього лише передумовою свободи, її можливістю, інтенцією: "...звичайно, необхідність як така ще не є свободою, але свобода має своєю передумовою необхідність і містить її у собі як зняту" [2, 337].

Перетворення необхідності в свободу є процесом поступового перетворення абстрактної свободи в реальну, переходом від свободи "абстрактного заперечення" до конкретної і "позитивної" свободи.

Саме людина в процесі пізнавальної діяльності усвідомлює свободу. Її розум є "самосвідомістю свободи" і має з нею спільне коріння. Являючи собою єдність свободи і розуму, людина в своїй діяльності проявляє ступінь усвідомлення свободи, самореалізується саме як незалежна істота. "Адже свобода може бути реалізована лише в суб'єктивній волі, яка свідомо самовизначає свій зміст. Людина, яка бажає, щоб про неї судили за цією її волею, – вільна незалежно від зовнішніх обставин...", – зауважує Гегель у "Філософії права".

В основу свого тлумачення відповідальності мислитель поклав розумність як розуміння, усвідомлення людиною необхідності вибору певної лінії поведінки. Розумність у Гегеля – це свободна (відповідальна) реалізація людиною свого обов'язку, що має бути попередньо осмислена на морально-релігійному рівні. "Я повинен бажати виконувати обов'язок заради нього ж самого, і те, що я виконую як обов'язок, є моя власна об'єктивність в істинному сенсі цього слова" [3, 153]. Л. Подолянко в своєму дослідженні також звернув увагу на такий аспект розумності у Гегеля: "Розумна людина – це відповідальна особистість. Вона, а не хтось інший, визначає міру і межі своєї свободи" [4, 61].

"Розумність, – стверджував Гегель у своїй "Філософії права", – ... полягає в єдності об'єктивної свободи, тобто всезагальної субстанційної волі, і суб'єктивної свободи, як індивідуального знання... Ця ідея є в собі і для себе вічне і необхідне буття духу" [3, 264]. Отже, вся діяльність людини спрямована на феноменологію світового духу, а відповідальність полягає в тому, щоб досягти його мети. Тому в антропології Гегеля люди досить жорстко детерміновані, оскільки вони "...опиняються засобами і знаряддями чогось більш високого і далекого, про яке вони нічого не знають і що вони несвідомо виконують..." [4, 25]. Разом з тим в осмисленні Гегелем людини можна виявити розуміння свободи як необхідної передумови відповідальності, сліду-

ючи за тим, що свобода становить природу волі. Крім цього, і в “Феноменології духу”, і в інших творах Гегеля можна побачити досить важливі зауваження про всезагальність суб’єкта відповідальності: як усього народу (суспільства), так і кожної окремої людини.

На доробок Гоббса та Спінози спирається Гегель і в з’ясуванні глибинного зв’язку свободи та необхідності в історичному процесі, на основі чого здійснює загальну періодизацію всесвітньої історії. “Всесвітня історія, – зазначав він, – простує зі Сходу на Захід, оскільки Європа є, безперечно, кінцем всесвітньої історії, а Азія її початком”. У цьому ж напрямі відбуваються, за Гегелем, і якісні прогресивні зміни в усвідомленні і реалізації принципу свободи, з урахуванням котрих він прагнув здійснити періодизацію всесвітньо-історичного процесу. “Всесвітня історія, – писав Гегель, – ... викладає розвиток свідомості духу про його свободу та про здійснювану цією свідомістю реалізацію. Розвиток виражається в тому, що він є шерехом ступенів, низкою подальших визначень свободи, що впливають з поняття предмета” [1, 193].

Як бачимо, починаючи з філософії І. Канта, проблема свободи розглядається у німецькій класичній філософії в нерозривному зв’язку з проблемою відповідальності, оскільки людська свобода означає прийняття свідомого рішення в умовах вільного вибору з-поміж реальних альтернатив поведінки.

Література

1. Бойченко І. В. Філософія історії: підручник / І. В. Бойченко. – К., 2000.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логіки. Енциклопедія філософ. наук: В 3 т. – М., 1974. – Т. 1.
3. Гегель Г. В. Ф. Філософія історії / Г. В. Ф. Гегель // Соч. : в 14 т. ; АН ССРСР, Ін-т філософії. – М. ; Л., 1935. – Т. 8.
4. Гегель Г. В. Ф. Філософія права / Г. В. Ф. Гегель // Соч. : в 14 т. ; АН ССРСР, Ін-т філософії. – М., Л., 1934. – Т. 7.
5. Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия) / А. Н. Ермоленко. – К., 1994.
6. Кант И. Основы метафизики нравственности // И. Кант. Соч. – М., 1999.

7. *Подольяно Л.* Свобода особистості як форма її самореалізації (історико-філософський аспект) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Л. Подольяно. – К., 2002.
8. *Фихте И. Г.* Авторский сборник // Несколько лекций о назначении ученого. Назначение человека. Основные черты современной эпохи. – Минск, 1998.
9. *Шреyder Ю. А.* Свобода как творческая ориентация в мире // Вопросы философии. – 1994. – № 1.
10. *Якобс В.* Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика // Вопр. философии. – 1994. – № 1.
11. *Янков В. А.* Эскиз экзистенциальной истории // Вопр. философии. – 1998. – № 6.

Питулей В. Переосмысление проблемы свободы личности в немецкой классической философии.

В статье осуществлен системный социально философский анализ толкования проблемы свободы личности в немецкой классической философии.

Ключевые слова: свобода, социальный субъект, социум, позиция.

Pituley V. New reflections on the problem of individual freedom in German classic philosophy.

In the article the systemic social-philosophical analysis of interpretation of the problem of individual freedom in German classic philosophy is carried out.

Key words: freedom, social subject, socium, position.

Віталій Нечипоренко
Київ

СОЦІАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В КВАЗІСУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Процеси “демонтажу комунізму” та “демократичного транзиту” привели до встановлення в Україні та інших пострадянських республіках неопатримоніальної політичної системи.

Ключові слова: антимодерне суспільство, інститути, соціальні трансформації, неопатримоніальна політична система

Сучасне українське суспільство можна охарактеризувати за допомогою різних понять соціальної теорії, таких як “посткомуністичне”, посттоталітарне”, “транзитне” та ін. Але ці характеристики не дають змоги зрозуміти, чому соціальні трансформації в “посткомуністичних” країнах Центральної та Східної Європи відбуваються успішніше, а більшості країн СНД, до яких належить і Україна, притаманні здебільшого негативні прояви в соціальних трансформаціях: авторитаризм влади, зубожіння переважної частини населення, депопуляція, “тіньова економіка” та ін. Прикметно, що це супроводжується в політичній, культурній (і, особливо, в релігійній) сферах критикою “лібералістичної моделі” модернізації суспільства і закликом до “повернення до традицій”, “відродження духовності” та ін. Тож актуалізується проблема теоретичного аналізу соціального порядку в сучасній Україні в контексті тих соціальних трансформацій, свідками яких ми є.

Потребує теоретичного синтезу [1] та концептуального переформування весь комплекс проблем, характерних для пострадянських змін, які не вкладаються в парадигму “демократичного транзиту” і які вже були розглянуті деякими зарубіжними та вітчизняними дослідниками, зокрема Г. Ротом [2], Ш. Ейзеншtedтом [3], Т. Кузьо [4], О. Фісуном [5] та ін. [6–7]. Доволі успішна демократизація в період попередніх “хвиль демократичних переходів” [8] в Західній Європі та Латинській Америці, а згодом і в Центральній та Східній Європі, відбу-

валась внаслідок процесів раціональної бюрократизації та розбудови національної держави. В більшості ж пострадянських республік спочатку пройшли процеси демократизації (починаючи з “перебудови”) і тільки потім почались процес модернізації та творення національних держав. Характерною рисою цих процесів стала формальна раціоналізація бюрократичного апарату новостворених республік (під гаслом “деідеологізації”), однак змістовно пострадянська бюрократія не змінилась. Головна її відмінність від бюрократії СРСР полягала у значно більших економічних запитах стосовно загальнонаціональної, а фактично – державної власності, – саме перерозподіл її на власну користь і спрямував всі соціально-економічні та політико-правові процеси в пострадянських республіках. Це, на нашу думку, породжує специфічний вид суспільства – антимодерне, або квазісучасне.

Поняття сучасного та квазісучасного суспільства

Історично склалося так, що модернізацією називають процес змін у напрямі таких типів соціальної, економічної і політичної системи, які склалися в Західній Європі і Північній Америці. Карл Дойч запровадив термін “соціальна мобілізація” для позначення здебільшого соціально-демографічних аспектів модернізації. Він визначив соціальну мобілізацію як “процес, у якому основні моделі старих соціальних, економічних і психологічних відносин трансформуються чи навіть ламаються, а суспільство будує нові моделі соціалізації та поведінки” [9, 494]. Сучасні суспільства постають як високодиференційовані та спеціалізовані щодо окремих видів діяльності та організаційних структур. Аналогічним чином багатство і влада в таких суспільствах, як правило, розрізняються у способах їх набуття – до першого веде конкурентноздатна господарська діяльність, тоді як до другого – політична. Це пов’язано з закріпленням нових інституцій: ринки – в економічному житті, голосування та партійна діяльність – в політиці, раціональна бюрократична організація держави та загальна раціоналізація механізмів – у більшості інституційних сферах [10].

Ш. Ейзенштадт зазначає, що в кожній інституційній сфері модерного суспільства (в економіці, політиці, у соціальній організації і т. д.) складаються інституції, організовані навколо конкретних цілей кожної такої сфери. Ці інституції не схильні до зрощення з іншими гру-

пами в мережу, базовану на сімейно-родинних зв'язках чи територіальних засадах, як це відбувається в традиційних суспільствах.

В економіці модернізація проявлялась як розвиток промислових систем, оснований на високому рівні продуктивності праці та застосуванні технології. Економічна діяльність (виробництво, споживання і збут), що орієнтувалась на споживача і конкурентне середовище, спричинила стрімке зростання обсягу та складності основних ринків (товарів, праці й грошей) [11, 57–82].

У політичній сфері модерн характеризується, по-перше, посиленням влади держави через правові, адміністративні та політичні інституції на все суспільство (монопольне право держави на примус). По-друге, для модерного суспільства характерне постійне розширення участі великих груп в управлінні соціальними процесами, в кінцевому підсумку – залучення всіх дорослих громадяни до “консенсусного” етичного порядку, що визначає соціальні процеси. По-третє, модерні суспільства є переважно демократичні та ліберальні. Вони характеризуються занепадом традиційних способів легітимації правителів з посиленням на повноваження за межами їх власного суспільства (Бог, розум і т. і.), а також створенням *системи певних раціональних правил* звітності (переважно інституційних), які передбачаються для діючих і потенціальних носіїв політичної влади. Це зумовлює такі інституційні умови, за яких правителі повинні постійно та ефективно діставати підтримку для конкретних цілей, які вони пропонують суспільству. Тому вибори, референдуми, опитування громадської думки та інше є необхідними елементами політичної підтримки і підпорядковані зрозумілим та прозорим для суспільства правилам. Наслідком їх мають бути інституційно закріплені права і свободи громадян, свобода політичної діяльності, публічність та підконтрольність суспільству [12].

Останнє дуже щільно пов'язане з розширенням засобів масової інформації, зростаючим поширенням впливу масмедіа на основні групи суспільства і більш широкою участю цих груп у соціальній діяльності та організації, створенні політичної та культурної еліти [13].

Розпад СРСР і утворення незалежної України супроводжується в багатьох аспектах такими ж процесами, як і описані вище. Але результати та якість цих процесів змушують сумніватись, що вони спрямовані на цінності модерного, сучасного суспільства.

Р. Роуз у своїй праці цілком слушно визначає суспільства колишнього СРСР як антисучасні (antimodern) [14, 23]. Однак російський перекладач цієї статті пропонує визначення такого типу суспільства як “квзисучасного”, позірно аргументуючи тим, що термін “анти-сучасне” більше підходить для суспільства, в якому заблоковано технічні та соціальні новації. Справді, до антимодерних можна віднести країни, які протистоять у культурно-ціннісному аспекті модерним суспільствам з їх конкурентним ринковим господарством і демократичною політичною системою. А квзисучасні суспільства всіляко декларують демократичність політичних змін і ринкове спрямування соціально-економічних трансформацій. Ця розбіжність між інституційним “фасадом” та конкретними практиками в пострадянських країнах і спонукає характеризувати їх як квзисучасні.

Квзисучасне суспільство в найбільш загальному вимірі відзначається наявністю формально сильної держави і водночас дефектністю цієї держави, що становить її визначальну суперечність. Формально сильною держава є завдяки успадкованій власності та розгалуженій системі органів та інституцій, від яких надзвичайно залежна значна кількість її населення. Організаційні дефекти в суспільстві зумовлені тим, що державні органи занадто численні та впливові, але діють не безособово-раціонально, а, навпаки, спрямовані логікою “приватизації” державної власності і державної влади.

Ці процеси стали можливими саме внаслідок того, що модернізацію радянського суспільства було проведено лише частково. Мається на увазі те, що науково-технічна модернізація господарства доповнилась розбудовою держави, в якій бюрократія керувалась ідеократичною ідеєю “комунізму”, а не цінностями громадянського суспільства, яке було цілковито знищене. Тому всі інституції радянського суспільства – одержавлені або підконтрольні всевладній державі. І якщо комуністична ідеологія всіляко боролася з егоїстичними прагненнями громадян, особливо у сфері набуття власності, то з її занепадом пострадянська номенклатура поставила узаконення прав власності в основу власної діяльності.

Так, російський соціолог Н. Шматко наводить цифри, які навряд чи істотно відрізняються стосовно України, на 1995 рік: “1) 60–70% колишньої номенклатури і тепер займають елітні позиції, порівняні з посадами радянського періоду, 15% опинились лише на один ступінь

нижче попереднього елітного рівня, а 15% з них нині займаються власним бізнесом; 2) внаслідок подібних процесів у Росії виник бюрократичний капітал, що пронизує всі сфери суспільного життя” [15, 30]. Ці та інші факти дозволяють говорити про “захоплення держави” в пострадянських суспільствах певними групами, що підпадає під соціологічне поняття “патримоніалізм”.

Інституційна структура квазісучасного суспільства

“Патримоніалізм” походить від латинського правового терміна *patrimonium*, котре означає успадковане майно. Цей термін у політико-правовому сенсі вживався цілою низкою німецьких теоретиків, але його евристичний потенціал найкраще розкрив Макс Вебер. Патримоніалізм тематизувався в німецькій політичній та правовій теорії як особлива форма владарювання, ґрунтується на управлінні державою як приватному володінні власністю. В знаменитій праці “Господарство та суспільство” Вебер докладно розглянув різноманітні форми патримоніалізму, показав його “чистий тип”, що протистоїть феодалізму та раціонально-легальному правлінню [16, 1010–1110]. Німецький соціолог підкреслював приватний характер привласнення правових та військових функцій держави “патроном”, який використовує їх як правову основу для привілейованого стану для себе та свого оточення.

Важливим для нашого аналізу є висновок М. Вебера про принципову можливість патримоніального способу здійснення влади за будь-яких економічних та політичних систем. Дослідник доводив, що в разі здійснення правових та політичних функцій як “приватних” повноважень і йдеться про патримоніальну владу. Постає специфічна особливість патримоніалізму – привласнення владних повноважень офіційними представниками політичної влади, що призводить до неподільності публічної (політичної) та приватної сфери суспільства. Патримоніальна держава перебуває під управлінням як приватне володіння панівних станів, які завдяки системі влади-власності фактично “приватизують” функції та інституції держави.

Слід порушити питання: як стосується проблема патримоніалізму сучасної України, котра в політико-правовому дискурсі позиціонується більшістю дослідників як “соціальна правова держава”? Відповідь полягає в тому, що у власному розвитку наше суспільство проходить

стадію модернізації, схожу з процесами, які проходили і все ще проходять багато постколоніальних країн. Сучасний дослідник Ш. Ейзенштадт вважає, що продуктом модернізації сучасних постколоніальних суспільств є утворення нових – неопатримоніальних структур, які поєднують елементи традиційної патримоніальної та сучасної держави [12]. Він доводить, що виникнення неопатримоніалізму зумовлене специфічним синтезом традиційних і сучасних політичних інституцій в країнах, що розвиваються. Ейзенштадт досліджував цей процес стосовно країн Африки, Азії та Латинської Америки, а О. Фісун застосовував такі методику і до пострадянських республік. Дослідники показали, що синтез неопатримоніальної держави не слід сприймати як “перехідний” стан, навпаки, це утворення набуває ознак усталеності і власної логіки розвитку, яка модифікує формально демократичні політичні інституції – парламент, партійну систему, державні органи. Ейзенштадт вважає виникнення неопатримоніальних режимів наслідком провалів політики модернізації, спрямованих на побудову держав сучасного типу. “Використання поняття “патримоніальний” для описування таких різних режимів, – пише він, – диктується неадекватністю центральних засад основоположних досліджень з теорії модернізації, як і більш пізніх концептів, таких як “провал модернізації”, “політичний занепад” або “перехідне” суспільство. Це поняття означає неадекватність цих засад і показує, по-перше, що значна частина цих суспільств зовсім не йдуть у напрямку до сучасних національних держав чи суспільств революційного типу; по-друге, що ці режими не обов’язково постають як певна “транзитивна”, “перехідна” проміжна фаза на шляху до єдиного варіанту сучасності; по-третє, що в їх розвитку, навпаки присутня певна власна логіка, і, нарешті, що принаймні частина цієї логіки чи трансформаційного патерну може впливати з певних особливостей історичної традиції цих суспільств та може бути пояснена саме в її межах” [3, 140].

Ретельний аналіз показує зв’язок патримоніалізму не тільки з формами особистої влади, а, насамперед, з домінуючими зразками політичних практик минулого, особливо – з домінуючим зразком взаємин між владним центром і периферією системи, тобто з певною структурою взаємин у межах всієї соціальної системи, які постійно відтворюються. Ейзенштадт характеризує це явище так: “Найбільш суттєві особливості неопатримоніальних суспільств мали основою структуру

центрів та відносини між центром і периферією. У більшості випадків центр значною мірою монополізував владу та політичні ресурси; широким групам населення залишалось небагато можливостей для самостійного доступу до таких ресурсів і для контролю над останніми. Подібна монополізація лише мінімальною мірою супроводжувалась спробами центру змінити структуру периферії (насамперед відносини між центром та периферією) чи створити соціальні інституції, котрі були б засновані на новому співвідношенні засадничих норм та нових структурних принципів” [12, 327].

Як бачимо, Ейзенштадт показав межі модернізації постколоніальних суспільств, і, якщо визнати постколоніальний характер України, то ці висновки стосуються і нашої політичної системи, і сучасного українського суспільства. Це означає, що вітчизняна соціально-політична система детермінується логікою неопатримоніальної держави, а не логікою “транзиту до демократії”. Як пише Ш. Ейзенштадт, для неопатримоніалізму характерна “кристалізація кількох політичних синдромів: монополізація центральної влади та політичних ресурсів з боку центру; мінімізація незалежного доступу більш широких груп до таких ресурсів та позицій контролю за ними і водночас – дуже повільний процес створення центром чи суспільством нових, більш диференційованих типів соціальної організації та інституцій” [3, 144].

Фісун вирізняє три основних принципи функціонування неопатримоніальних систем:

1) політичний центр, відокремлений і незалежний від периферії, концентрує політичні, економічні та символічні ресурси влади, водночас закриває доступ всім іншим групам та прошаркам суспільства до цих ресурсів та позицій контролю за ними;

2) державою керують як своїм приватним володінням (патримонієм) правлячі групи – носії державної влади, котрі приватизують різноманітні соціальні функції та інституції, що перетворюються на джерела їх особистих приватних доходів;

3) етнічні, кланові, регіональні та сімейно-родинні зв'язки не зникають, а відтворюються в сучасних політичних і економічних відносинах, визначаючи способи і принципи їх функціонування [5, 135].

Але найважливішим соціальним механізмом функціонування неопатримоніальної системи стає клієнтелізм, або так звані патронажні стосунки. Як підкреслюють практично всі дослідники патри-

моніалізму, його сутнісна особливість полягає саме в “обміні ресурсів” (посад, титулів, контрактів, ліцензій, правового імунітету тощо) між основними посадовцями та “стратегічними гравцями”: бізнесменами (олігархами), регіональними керівниками, лідерами політичних партій, релігійними ієрархами та ін. В обмін на ці ресурси посадовці та глави держав отримують приховану матеріальну, політичну підтримку, лояльність окремих впливових груп та ін. Отже, паралельно з офіційними каналами взаємодії раціонально-легального типу існує мережа неофіційних каналів взаємного погодження партикулярних інтересів через механізм патронажно-клієнтарних стосунків, що асиметрично перерозподіляють блага відповідно до статусу та позиції кожного учасника цих неофіційних стосунків.

Інша суттєва ознака неопатримоніальних політичних режимів – *персоналізація влади*, яку пов’язують із слабкою раціоналізацією політичного процесу, зумовленої сильними авторитарними традиціями побудови державної влади і відповідними патерналістськими очікуваннями населення. Саме тому домінування традиційних уявлень про владу (князя, царя, вождя, генерального секретаря) та їх втілення в сучасну політичну дійсність в пострадянських країнах призвело до поширення так званих “президентських республік”. У цих неопатримоніальних утвореннях саме глава держави стає втіленням політичної системи, її символічним та організаційним центром, що “утримує” формальні та неформальні способи правління. Інші політичні інституції, на думку О.Фісуна, принципово вторинні, оскільки вони є щодо інституції президентства “лише засобом, інструментом реалізації політичної стратегії” [5, 130–140].

Сучасні дослідники визначають неопатримоніалізм як “форму організації, в якій відносини патримоніального типу пронизують політико-адміністративну систему, формально побудовану на раціонально-легальних відносинах.

Офіційні особи займають позиції в бюрократичних організаціях, мають формально визначені повноваження, однак здійснюють ці повноваження, наскільки це можливо, не заради державної служби, а швидше як реалізацію приватної власності.

Загальні взаємовідносини будуються при цьому на патримоніальній моделі пана та васала, а не на раціонально-легальних відносинах між керівником і підлеглим, поведінка при цьому більше орієн-

тована на демонстрацію персонального статусу чиновника, а не виконання суспільних функцій” [17, 48].

Саме ця особливість спонукає до висновку, що соціальні трансформації в пострадянських республіках відбуваються в руслі утворення неопатримоніальних держав і відповідного їм соціального контексту. Незакінчена розбудова національних держав, яку всіляко пригнічували комуністичний лад, з одного боку, та недостатня раціоналізація бюрократії, успадкованої пострадянськими республіками, – з іншого, і є тими підвалинами, на яких ґрунтується сучасний варіант патримоніалізму в Україні. Це пояснює, чому за наявності інституцій демократії фактично існує авторитарна держава, чому власність розподіляється на користь “клієнтів” владної верхівки, чому не працюють закони щодо “обраних”, які не тільки їх порушують, але часто й створюють заради конкретних корпоративних інтересів.

Тому ми цілком приєднуємось до тези Фісуна та низки теоретиків про неопатримоніальну природу пострадянських трансформацій. Це дає змогу зробити істотне концептуальне уточнення та провести понятійний аналіз “гібридного політичного режиму”, неформальних інституцій та соціальних мереж українського суспільства в аспекті патримоніальної детермінанти вітчизняних суспільно-політичних змін.

Саме теорія неопатримоніалізму в поєднанні з інституційним підходом допомагає найкраще збагнути сутність соціальних трансформацій у пострадянських республіках.

Отже, основними характеристиками неопатримоніальної моделі соціальних трансформацій слід визнати такі:

– формування великої соціальної групи підприємців-політиків, орієнтованих на отримання ренти від держави (або під “патронатом” державної бюрократії) з нероздільними бізнесовими та політичними інтересами [18, 158–159];

– надмірне використання бюрократією та політиками-підприємцями адміністративного ресурсу (особливо фіскальної та силової функції держави), як для придушення конкурентів, так і для придушення опозиції;

– вирішальна роль клієнтелізму в побудові політичної системи, у функціонуванні державних органів, у структуризації економічного простору;

– капіталізм стає політично орієнтованим, тобто підприємці змушені формувати неофіційні стосунки з представниками державної влади, що супроводжується системною корупцією.

– нерациональний характер діяльності органів держави (управління, оподаткування та судочинства), які орієнтуються не на інтереси суспільства, а на інтереси груп, які “приватизували” державу” заради власного збагачення;

– переваги дістає політично орієнтований капітал, якому нерациональність державної бюрократії допомагає в отриманні ренти, а капітал, орієнтований на споживачів, перебуває під постійним тиском, доки не отримає патронажну протекцію корумпованих чиновників;

– провідне місце у владі належить неопатримоніальній бюрократії, яка поєднує функції адміністративної, політичної та економічної еліти;

– формальне закріплення інституцій правової та демократичної держави, електоральних механізмів слугує “легітимним фасадом” неопатримоніальній системі для підтримання мінімальної лояльності населення та для зовнішньополітичного іміджу країни.

Ціннісно-нормативна система квазісучасного суспільства і соціальна динаміка

Згідно з Ю. Габермасом, основною метою, яку модерне суспільство намагається досягнути за допомогою таких понять, як “самосвідомість”, “самовизначення” та “самореалізація”, є всебічна раціоналізація суспільного життя [19, 7–31]. В квазісучасному суспільстві метою є лише економічна модернізація і відродження традиційних інституцій, зруйнованих комуністичним режимом. Соціальна інтеграція в сучасному суспільстві створює передумови і гарантує взаємозв’язок скоординованих дій через легітимно регульовані міжособисті зв’язки та забезпечує ідентичність соціальних груп. Цей же взаємний зв’язок забезпечує, за Ю. Габермасом, також соціалізація членів цих груп, що гарантує набуття новими поколіннями генералізуючої здатності до спільних дій та створює передумови для узгодження індивідуальних біографій та колективних життєвих форм. Інтеграції в квазісучасному суспільстві ускладнені через *дисонанс* між офіційно модерними інституціями та сукупністю традиційних і неопатримоніаль-

них практик, які їм суперечать. Це вигідно владній верхівці, оскільки розпорощеними соціальними групами легше управляти.

В сучасних суспільствах визнаними (легітимними) є принципи раціонального правопорядку та конвенційної (і постконвенційної) моралі, які, на думку Габермаса, хоч і не зовсім відповідають партикулярним життєвим формам, але детермінують залежність легітимних систем від формальних, дискурсивних методів визначення та обґрунтування норм. В квазісучасному суспільстві ні мораль, ні право не стають на заваді бюрократії в “приватизації” державної власності та влади. Більше того, останніми роками і в Росії, і в Україні зростає тенденція релігійної легітимації влади, що є ознакою домодерного суспільства.

Соціальні мережі в сучасному та квазісучасному суспільствах

У кожному суспільстві використовуються певні соціальні мережі для виробництва товарів і послуг, їх обміну та розподілу. Їх форми в сучасному та квазісучасному суспільствах достатньо сильно відрізняються. У сучасному суспільстві соціальні мережі (за винятком суто кримінальних) діють публічно і в рамках інституційних правил; вони є доволі ефективними, оскільки ставлять перед собою раціональні цілі та орієнтуються на доволі стабільні правила, норми й цінності.

Соціальні мережі в квазісучасному суспільстві характеризуються організаційною неефективністю та корупцією, особливо у взаємодії з інституціями держави [14, 23]. Організаційна неефективність зумовлена відстороненістю більшості громадян від механізмів розподілу соціальних благ та низьким відсотком тих, хто має приватну власність. Внаслідок цього індивіди змушені вступати в соціальні мережі, які охоплюють неформальну співпрацю на основі досить поширеного підкупу державних чиновників. Ці мережі використовують неформальні, особисті зв'язки, щоб “обійти” чи порушити закони. Прикметно, що закони сформовано таким чином, що їх дія може поширюватись не на всіх громадян чи суб'єктів господарської діяльності. В умовах, коли не працюють ні раціональні закони ринку, ні державні інституції, ті громадяни, які сподіваються тільки на офіційні норми та інституції, можуть опинитись поза соціальним середовищем, оскільки їм немає на кого сподіватись. Це руйнує атмосферу довіри між гро-

мадянами та різними соціальними групами і призводить до низького рівня соціальної взаємодії, яку називають соціальним капіталом.

Соціальний капітал – не новий феномен [20, 17–35]. Соціальні мережі, які створюються в процесі виробництва товарів та послуг, характерні для всіх суспільств – і традиційних, і модерних. Але на відміну від до-модерного, в сучасному суспільстві, як у ринковому, так і в державному секторах, домінує соціальний капітал у формі великих безособових бюрократичних організацій, які діють у відповідності з нормами права і моралі (чи стосується це комерційних організацій, чи служби соціального захисту, чи університетів, тощо). А взаємодія в межах неформальних соціальних мереж у квазісучасному суспільстві орієнтується на партикулярні цінності, які суперечать і нормам права, і нормам моралі, тому знижують рівень соціального капіталу, рівень інтегрованості суспільства [21, 27–50].

Висновки

На основі проведеного аналізу нами доведено, що в Україні та інших пострадянських країнах домінуючу роль у соціальних трансформаціях відіграє *неопатримоніальна держава*. Такий тип держави концептуалізовано в соціології М. Вебера, а згодом переінтерпретовано в сучасній соціальній теорії (Ш. Ейзенштадт, Г. Рот, Р. Теобальд та ін.). Він характеризується тим, що функції держави “приватизуються” і слугують інтересам правлячої верхівки. Влада в неопатримоніальній державі перебуває в управлінні *нераціональної* щодо інтересів суспільства *бюрократії*, яка формально належить до інститутів управління, але фактично підпорядковує їх служінню власним (груповим) інтересам. Тому в статті констатується, що процеси “демонтажу комунізму” та “демократичного транзиту” призвели до встановлення в Україні та інших пострадянських республіках неопатримоніальної політичної системи, всупереч існуванню інституцій модерної демократичної держави, має *квазісучасну* логіку соціальних трансформацій. Це виявляється у квазіраціональності бюрократії та фіскальної, регуляторної та судової функцій держави, що спотворюють ринкові перетворення.

У кінцевому підсумку формується *політично орієнтований* капіталізм, поширюються неформальні соціальні відносини влади і

бізнесу, зростає системна корумпованість інституцій держави, господарства та інших сфер.

Однак всі ці процеси старанно маскуються процедурними формами демократичної легітимації – патримоніальна політична система допускає проведення виборів, проголошує існування демократичних прав і свобод, орієнтується на “демократичну” риторичку в діалозі із масмедіа. Теоретична критика неопатримоніальної сутності сучасних соціально-економічних та політичних процесів в Україні, на нашу думку, може привернути увагу гуманітарних наук до всебічного аналізу цього небезпечного соціального феномена і дати орієнтири для політичних практик громадянського суспільства.

Література

1. *Бойченко І. В.* Формування сучасної теорії суспільства як системи: версія першого позитивізму // *Філософські проблеми гуманітарних наук*. – 2004. – № 3.
2. *Roth G.* Personal Rulership, Patrimonialism, and Empire Building in the New States // *World Politics*. – 1968. – Vol. 20. – № 2.
3. *Eisenstadt S. N.* Patrimonial Systems: Introduction // *Eisenstadt S.N. (ed.). Political Sociology: A Reader*. New York: Basic Books, 1971.
4. *Kuzio T.* Transition in Post-Communist States: Triple or Quadruple // *Politics*. OXFORD 2001. – Vol. 21. – № 3.
5. *Фисун А. А.* Постсоветские политические режимы: неопатримониальная интерпретация // *Ойкумена: Альманах сравнительных исследований политических институтов, социально-экономических систем и цивилизаций*. Вып. 2. – Харьков, 2004.
6. *Eke S.* Sultanism in Eastern Europe: The Socio-Political Roots of Authoritarian Populism in Belarus / *S.Eke and T.Kuzio // Europe-Asia Studies*. 2000. – Vol. 52. – № 3.
7. *Масловский М. В.* Веберовская концепция патримониализма и ее современные интерпретации // *Социологический журнал*. – 1995. – № 2.
8. *Хантингтон С.* Третья волна: Демократизация в конце XX века. – М., 2003.
9. *K. W. Deutsch*, Social Mobilization and Political Development // *American Political Science Review*. – 1961. – № 55 (September).
10. *Hoselitz B. F.* “Noneconomic Factors in Economic Development”, *American Economic Review* – 1957 – №47 (May).

11. *Moore W.* The Social Framework of Economic Development / W. Moore // R. Braibanti and J. Spengler, eds., Tradition, Values and Socio-Economic Development – Durham, N.C.: Duke University Press, 1961.
12. *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций – М., 1999.
13. *Габермас Ю.* Структурні перетворення у сфері відкритості: Дослідження категорії громадянське суспільство. – Львів, 2000.
14. *Роуз Р.* Достижение целей в квазисовременном обществе: социальные сети в России // Общественные науки и современность. – 2002 – № 3.
15. *Шматко Н. А.* Становление российского патроната и бюрократический капитал // Социологические исследования. – 1995. – № 6.
16. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, zwei Teile in einem Band / Max Weber – Frankfurtam /M., – 2005.
17. *Clapham C.* Third World Politics: An Introduction – Madison, 1985.
18. *Барсукава С. Ю.* Сращивание теневой экономики и теневой политики // Мир России. – 2006. – № 3.
19. *Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы. – М., 2005.
20. *Лебедева Н. М.* Ценности и социальный капитал как основа социально-экономического развития // Журнал институциональных исследований. – 2010. – Т. 2. – № 1.
21. *Курбатова М. В.* Деформализация правил в современной российской экономике // TERRA ECONOMICUS Экономический вестник Ростовского государственного университета. – 2010 – Т. 8 – № 1.

Нечипоренко В. Социальные трансформации в квазисовременном обществе.

Процессы “демонтажа коммунизма” и “демократического транзита” привели к установлению в Украине и других постсоветских республиках неопатримониальной политической системы.

Ключевые слова: антимодерное общество, институты, социальные трансформации, неопатримониальная политическая система.

Nechiporenko V. Social transformation in pseudo-modern society.

The process of “dismantling communism” and “democratic transition” have led to the establishment in Ukraine and other former Soviet republics neopatrimonial political system.

Key words: antimodern society, institutions, social transformations, neopatrimonial political system

Михайло Бойченко

Київ

СИСТЕМНЕ ЗАСТОСУВАННЯ РОЗУМУ ЯК ПОКЛИКАННЯ ФІЛОСОФА

У статті здійснено порівняльний аналіз соціальних функцій інтелектуала та філософа у зв'язку із застосуванням ними розуму.

Ключові слова: розум, філософ, інтелектуал, публіка.

Від самих своїх витоків філософія постала як засіб упорядкування людського розуму. Але чи можна це її завдання розглядати лише епіс темологічно, абстрагуючись від питання: хто саме впорядковує розум, за яких соціальних умов і з якою соціальною метою? На наш погляд, без відповіді на ці питання – причому знову ж таки діяльної, а не умоглядної – упорядкування розуму буде неповним і ненадійним. Тим більше важко говорити про якесь достатньо упорядковане, або й навіть системне, застосування розуму, не здійснивши упорядкування його самого.

Наше припущення полягає в тому, що найкраще здійснює системне упорядкування і, відповідно, застосування розуму філософ. Пояснимо це, з'ясовуючи його соціальний статус у сучасному суспільстві, час від часу здійснюючи екскурс у минулі епохи, щоб показати, що нині соціальна реальність максимально за всю відому історію людства відкрита для системного застосування розуму, а відтак – для впливу філософа на цю реальність, звісно у межах пластичності соціальної реальності щодо впливів розуму. Щоб довести цю думку, звернемося до праць різних авторів – від класичних давніх до вже класичних сучасних, в тому числі – до праць Івана Васильовича Бойченка.

На наш погляд, варто відрізнити можливості упорядкування розуму філософом на відміну від можливостей як специфічного породження масового суспільства. Варто зауважити, що філософ у чомусь значно більший за інтелектуала, а в чомусь навіть не береться з ним змагатись. В останньому випадку йдеться, передусім, про пре-

тензію інтелектуала на публічне лідерство завдяки кращому використанню розуму. Але чи означає це, що інтелектуал дає краще застосування розуму? Суперечливість його позиції загалом і, зокрема, в цьому питанні починає досліджувати вже Жерар Леклерк у спеціальній праці “Соціологія інтелектуалів” [3].

Леклерк слушно зауважує претензію інтелектуала на публічність [3, 43–44], однак не досить чітко визначає головну, на наш погляд, суперечність цієї претензії. Інтелектуал претендує завжди на неформальне лідерство, яке, зокрема, позбавляє необхідності нести посадову відповідальність за свої рішення, та особливо – за рішення інших людей, якщо вони є його підлеглими як посадової особи. Всі свої маніфести інтелектуали спрямовують у чужу їм царину, де вони не займають ніяких посад – передусім у царину політики. Вони лише висловлюють свій протест і туманно вказують, як саме варто було б чинити, без будь-якої конкретики: мовляв, не їхня справа конкретизувати, адже й так усім має стати після цього маніфесту зрозуміло, що зробити це можна. Можна, тому що потрібно, а потрібно, тому що так бажають інтелектуали, а якщо вони бажають, то це означає, що бажають усі, в усякому разі усі порядні люди. Приблизно такою є логіка маніфестів інтелектуалів – від “Маніфесту комуністичної партії” до маніфестів проти війни і за права різних меншин.

Немає заперечень – питання й справді вкрай важливі, але чи сприяли інтелектуали їх розв’язанню? Ми дуже підозрюємо, що тривалий час такі маніфести мали успіх у публіки саме тому, що їхня логіка була неявною. Ніхто не наслідкувався її озвучити, щоб не виглядати “душителем свободи” і ретроградом, врешті-решт просто неінтелігентною і нецивілізованою людиною. Тим часом озвучування логіки маніфестів, яке ми нині запропонували, навпаки, показує, що інтелектуали є не лише доволі безвідповідальними провокаторами з утопічно-популістськими гаслами, але й людьми, які претендують на те, чого часто-густо мають недостатньо або взагалі майже не мають, – апелювати до розуму, упорядковувати і застосовувати який вони й не збираються. Ще Петро Струве звернув увагу на переважно деструктивну позицію російської інтелігенції, яку дослідники вважають однією з перших форм інтелектуалів. Передаємо мовою оригіналу: “Идейной формой русской интеллигенции является ее отщепенство, ее отчуждение от государства и враждебность к нему” [7, 153].

Справа полягає в тому, що в гонитві за публічністю і славою інтелектуали доволі швидко стають їх рабами і змушені підкорятися вимозі моменту і видавати за прояв розуму його імітацію. Адже для публіки, яка у своїй масі є некомпетентною ще більшою мірою, ніж інтелектуали, імітація розумного рішення нічим не відрізняється від справді розумного рішення, поки не настане розчарування після спроби втілити такі імітації в життя.

Інтелектуали легко йдуть на такі імітації, або, краще сказати, – на “крадіжки на довірі” через декілька причин. Велика ймовірність того, що такі дії не викриють як дурість, – лише поверхове пояснення, хоча також дійсне. Більш вагомим аргументом є романтична зневага інтелектуалів щодо публіки як маси. Позірно захищаючи інтереси публіки, інтелектуал її майже свідомо зневажає.

Така позиція представника інтелектуальної еліти відома ще з діалогів Платона, а особливо з діалогу “Алківіад” [5]. Сократ іронічно надає презирству нібито божественного походження (149e), а його співбесідник наївно сприймає це як справжню філософську позицію. Та для Сократа головне не зневага публіки, яку він у діалогах Платона висловлює нерідко (наприклад, у діалозі “Горгій” [6]) і яка для нього є швидше рисою пересічної людини, аніж мудреця, а реальні підстави звеличувати себе порівняно з публікою (у тому ж “Алківіаді” 145c): той порадник, який претендує бути корисним суспільству, “має розум, якщо він знає щось таке – в тому випадку, коли знання це супроводжує розуміння найкращого, а це останнє збігається також з розумінням корисного” [5, 72–127]. Сам Сократ віддавав перевагу індивідуальним бесідам, а не промовам на публіку, діалогам, а не монологам, діалектиці, а не ораториці. У цьому Платон лише частково зберіг вірність Сократу – прагнення слави змусило його і до написання книг, і до відкриття власної школи. Втім, це ще не шлях, на який стали сучасні інтелектуали, це швидше намагання інституалізувати розум, хоча спільною з інтелектуалами виявляється аристократична зверхність щодо публіки, яка в кращому разі набирає вигляду патронату щодо неї (як у Цицерона, вже практично готового інтелектуала).

Причина зневаги інтелектуала до публіки неминуха: адже сам інтелектуал своїми власними зусиллями досягнув того, чого кожен із цієї публіки не спромігся і не наважився зробити, – здобути визнання завдяки демонстрації розуму. Буквально – не розуму, а саме його де-

монстрації. Як правило, досягнення в розвитку власного розуму для інтелектуала виявляються лише перепусткою до світу публічного визнання, а після того, як ця перепустка “спрацювала”, вона стає непотрібною і більшість інтелектуалів розвитком власного розуму займається вкрай спорадично – мірою потреби у зв’язку з черговою “потребою дня”, ad hoc.

Показовою є праця Режіса Дебре, який прагне бути голосом інтелектуалів, – тут більше буфонadi, аніж боротьби за інтереси публіки [2]. Отже, дійсної підстави для зневаги щодо низького інтелекту публіки порівняно з інтелектуалами немає: розум не може зберігатися сам собою, він потребує постійного розвитку. Але те, що публіка і цього не помічає, ще більше загострює таку зневагу інтелектуалів щодо неї – свідому чи несвідому.

Інтелектуал – позер, людина жесту, жесту інтелектуального. Інколи це позерство переростає в хворобу, своєрідний ексгібіціонізм, але залишається переважно суто естетичним. Саме у видовищності криється успіх інтелектуалів. Тому їхня сутність пов’язана, на нашу думку, не з дійсним опануванням ними власним розумом, а з видимим таким опануванням. Інтелектуал, на наш погляд, є певним аналогом античного софіста – можливо, і розумної людини, але для якої розум – лише джерело прибутку і слави, а не предмет для ретельної роботи. Розум потребує копiткої і невпинної роботи з ним, тоді як публічні вистави неминуче відволікають від цього і зменшують зосередженість на його внутрішніх завданнях. Для публіки достатньо кількох ефектних інтелектуальних фокусів, вона потребує епатажу, вимагає видовищ, а ретельні дослідження розуму для неї виглядають переважно нудною і малопотрібною справою з сумнівним результатом (майже як для Канта близькі стосунки з жінкою).

У цьому – чергова глибинна причина того, що інтелектуали ідуть на імітацію розумних рішень, якої потребує маса. Інтелектуал – раб маси; раб епохи, медіум духу епохи. Щиро вірячи в те, що він кудись веде масу, інтелектуал дуже швидко стає сліпцем, якого ведуть сліпі. Адже, потрапивши в хворобливу залежність від публічного визнання, він уже йде за таким визнанням, а не за вказівками розуму. Відмінність від маси – лише в тому, що маса щиро вірить у те, що інтелектуал здійснює масштабну роботу розуму, тоді як сам він в кращому разі вірить у “розум епохи”, який і виражає, або в “розум духу часу” як

певний нібито “об’єктивний” розум, а насправді – щось більш містичне, аніж віра маси в розумність інтелектуала. Інтелектуал насправді – актор, який імітує вченого, актор-аматор, який потребує овацій публіки, що їх він не заслужив. Якщо це приниження (передусім самої себе) не відлякує людину від долі інтелектуала, можна їй лише поспівчувати.

Та все не було б так погано, якби при цьому інтелектуал не був би ще й хворобливо залежним від слави, від визнання публіки, майже наркоманом, який виманює наркотик у людей, чії інтереси він нібито захищає. Насправді ж він так мало вчений, як і актор, а ще менше спроможний захистити людей, аніж він цього прагне. Це – персонаж на кшталт попа Гапона, якому важливо очолити натовп будь-що, навіть якщо для цього доведеться вести людей до прірви.

Втім, інтелектуал не така похмура постать, як флейтист-крисолов, який свідомо нищить тих, кого зваблює. Це швидше романтик, для якого мить опанування настрою натовпу, ефект від зараження ідеєю маси важливіші за будь-які наслідки цього зараження – навіть для нього самого (в тому числі, як правило, і матеріальні наслідки). Тому серед інтелектуалів переважають небагаті люди: їхнє багатство – лише примха фортуни, а не гарантований результат цілеспрямованих зусиль. Справжній інтелектуал, хоча й не цурається грошей, які йому здаються “чистими”, ніколи за ними не бігає так, як за ідеєю, чи тим більше за намаганням звабити цією ідеєю маси. Такі романтики легко стають інструментом у руках умілих політиків, які вправно використовують “чарівні” здатності інтелектуалів для впливу на маси, але зовсім з іншою метою, ніж це здається інтелектуалам. При цьому найбільш яскраво виявляється те, якими далекими є інтелектуали від справжнього оволодіння розумом.

Отже, інтелектуал – це переважно така людина, яка дискредитує розум, і не з вини самого розуму, але навіть самому інтелектуалу важко закидати таку дискредитацію, оскільки в стані залежності від публіки він вже не володіє собою і своєю волею, а тим більше власним розумом.

Однак ця ситуація з інтелектуалом не означає, що таке публічне застосування розуму, до якого закликав Кант, неможливе. Ми переконані, що до такого застосування розуму здатен передусім філософ. Однак це потребує іншої публіки, інших шляхів, іншої роботи з розумом. Спробуємо окреслити нашу позицію.

Передусім, філософ не прагне тієї публічності, на яку претендує інтелектуал, а надає перевагу особистісному спілкуванню. Ще Мішель Фуко звернув увагу на те, що в соціальному плані філософія ще з часів античності виконує швидше терапевтичну функцію [8]. Фуко взагалі одним із перших говорить про відхід доби інтелектуалів. З одного боку, це – явище буржуазної доби: “для інтелектуала заняття політикою було традиційним, зумовленим двома речами: його становищем інтелектуала в буржуазному суспільстві, в системі капіталістичного виробництва, в ідеології, яку воно проводить або нав’язує (коли він виявляється експлуатованим, таким, що зубожів, знедоленою людиною, “проклятим”, звинуваченим у підривній діяльності, в імморалізмі тощо); і його власним дискурсом тією мірою, якою він відкривав певну істину, знаходив політичні відносини там, де їх не помічали. Ці два види політизування не були чужі один одному, але вони не обов’язково збігалися” [9, 6]. Зауважимо, що друга функція є спільною у філософа та інтелектуала, однак лише останній намагається свої відкриття, свій приватний дискурс зробити публічними.

Інша думка Фуко видається ще більш глибокою: “Проте після недавніх подій інтелектуали зрозуміли, що маси заради знання їх вже не потребують. Справа полягає в тому, що маси самі чудово і виразно все знають, знають навіть значно краще, ніж інтелектуали, і значно краще можуть це виразити. Проте існує система влади, яка цей дискурс і знання забороняє, перекреслює і оголошує недійсними. Це влада, яка існує не тільки в органах вищої цензури, але й дуже глибоко і непомітно проникає в усю мережу суспільних відносин. Отже, самі інтелектуали є частиною цієї системи влади, та й сама ідея, що вони слугують носіями “совісті” або “свідомості” і дискурсу, також є частиною цієї системи” [9, 7]. Звісно, знання мас Фуко значно перебільшує, навіть якщо говорити про їхній “практичний глузд”, однак щодо особливої функції інтелектуалів у політичній системі він абсолютно правий – інтелектуали “грають свою роль”, і їх помічають, поки вони її грають добре.

Філософи, навіть якщо читають лекції, прагнуть індивідуалізувати аудиторію, а з часом надають перевагу особистим консультаціям. А у давнину, та й тривалий час потому, вони навіть давали поради представникам політичної еліти. І не лише через меркантильні інтереси (можновладці є гарантовано платоспроможними), а, передусім,

бажаючи впливати на суспільство через формування переконань його правителів. Від Аристотеля до Декарта ця ситуація мало змінилася. Інша справа, що й самі можновладці починають звертатися до філософії як до власної справи – від Марка Аврелія і до Джона Локка. Тож варто припустити, що філософи вважають своєю аудиторією переважно не пересічних громадян, а представників політичної, економічної, церковної та інших еліт.

За добу Просвітництва, коли з'явилася можливість за допомогою друкованого слова звертатися до значно ширших верств населення, філософи одними з перших виступають за поширення освіченості в суспільстві – з амбітною метою розширити свою аудиторію. Але це, передусім, не листівки-маніфести, а значні за обсягом твори, які виконують функцію пробудження аргументативного мислення, а не пробудження емоцій, причому передусім колективних, як це виходило у інтелектуалів. Класичним прикладом утілення таких раціоналістичних амбіцій є твори французьких просвітників – знаменита Енциклопедія Гольбаха, Гельвеція та інших, Логіка Пор-Ройяля, адресовані усім мислячим читачам, а не лише елітним групам суспільства.

Перехідний характер мають праці Жан-Жака Руссо та утопістів, які теж адресовані широкій публіці, однак уже починають явно апелювати до емоцій. Їх ми вважаємо компромісом між соціальною функцією філософа та інтелектуала, саме в них вперше з'являються намагання впливати на політичні та інші масові процеси. Історію впливу філософів на формування сучасного суспільства, у якій мислителі нерідко виконували функцію інтелектуалів, ескізно, але доволі переконливо викладено у праці П'єра Манана "Інтелектуальна історія лібералізму". Частина філософів серед її головних діючих осіб вражає [4].

І все ж бути інтелектуалом не є головною місією філософа: паралельно з інтенсифікацією втручання в публічне життя одних філософів спостерігаємо в ті самі історичні часи протилежно спрямоване заглиблення в інтимну бесіду за допомогою книги інших. І це заглиблення сягає вершин філософування, чи не більш значущих для розвитку філософії, ніж доробок просвітників. Варто передусім назвати плеяду французьких філософів-моралістів, філософів-романтиків, які принципово протиставляють свої пропозиції удосконалення людської природи за допомогою самоудосконалення проектам соціальної інженерії просвітників. Дев'ятнадцяте століття стає переломним для філо-

софії: з поширенням академічної філософії, яка перетворюється на своєрідний мейнстрім впливу філософії на суспільство, маргіналізуються як персональна терапія, так і претензії на масове визнання. Ані те, ані інше не заперечується мислителями, однак вже не розглядається як основна соціальна місія філософа. Робота з елітою суспільства відбувається тепер саме в університетах: тут є й елементи індивідуального наставництва, і амбіції впливу на масові процеси шляхом формування ціннісно-світоглядних переконань цілих поколінь, які змінюватимуть суспільство. Філософи не відмовляються від своєї провідної і провідницької місії у проектах модернізації суспільства, однак вже не намагаються надати їм власного імені. Звісно, у кожного правила є винятки, зокрема Маркс та Сартр з їхніми проектами, відповідно, комунізму та екзистенціалізму. Однак стабільний вплив філософів на суспільство явно належить професурі.

Настає доба університетської філософії. На перший погляд, вона мала розпочатися ще в середні віки, разом з народженням університетів, у якому філософія відіграла одну з провідних ролей. Однак у цей період філософи були надто далекими від суспільного життя. Вони здебільшого ховалися за стінами монастирів, зрідка виходячи на публіку у філософсько-теологічних диспутах. З другої половини XIX століття університетська філософія починає поширювати свій вплив далеко за межі університетів і всі інші форми філософування змушені порівнювати себе з нею. Так, інтелектуального впливу Фрідріха Ніцше, колишнього академічного філософа, який мав славу саме як альтернативи академізму, зазнавали і зазнають понині як університетська філософія, так і переважна більшість інтелектуалів. Та без опрацювання і філософської інтерпретації його ідей Гайдеггером, Ясперсом та іншими академічними мислителями він ризикував лишитися більшою мірою незрозумілим або неадекватно зрозумілим. Творіння митців-інтелектуалів доби модерну і постмодерну також залишаться переважно далекими від публічного сприйняття, якщо не будуть розтлумачені академічною філософією. Академічні філософи виступають у найтяжчі часи перед кращими молодими представниками своїх країн як пророки і наставники. До них належать яскраві постаті Йогана Готліба Фіхте та Хосе Ортеги-і-Гассета.

Леклерк зауважує, що попри їх близькість до університету [3, 30], інтелектуали все ж не вписуються в нього органічно: їх не влаштову-

ють “рамки” академізму, вони прагнуть до сектантства, до неформальних об’єднань, які неминуче витісняють їх за межі формальних організацій, нехай навіть таких інтелектуальних, як університети [3, 32].

Відмінність від інтелектуалів разюча попри позірну спільність ситуацій публічної присутності. Інтелектуал прагне особистої слави, яку не відокремлює від пропагандованої ним ідеї, розраховує на довіру публіки його авторитету, тоді як філософ закликає всіх звернутися в кризові суспільні часи до власного розуму, подаючи власний приклад цього, після чого сам відходить у тінь, не прагнучи подальшої “розкрутки” свого імені, якогось піару. Для інтелектуала це неможливо. Адже він бере на себе усю відповідальність за “розумні рішення”, не очікуючи їх від публіки. Інтелектуал занепокоєний, що без його участі “вся справа рушиться”, бере на себе роль “deus ex machina”, на його думку, інші люди, не-інтелектуали, нездатні навіть усвідомити загрозу, не те, щоб її відвернути. Він не намагається підвищити публіку до свого рівня, дарує їй себе і свої “розумні рішення”. Натомість філософ убачає в кожному співрозмовнику прихований потенціал нових раціональних рішень, який варто викликати до життя. Такою є публічність філософа з часів Сократа. На відміну від інтелектуала, для якого публіка завжди безлика, йому потрібен конкретний співрозмовник, до якого можна звернутися зі своїм варіантом такого рішення і від якого можна збагатитися його варіантом розумного рішення. Для нього аудиторія більша за лекційну залу протипоказана, а для інтелектуала, навпаки, можливість запитань і розумні погляди назустріч небажані, оскільки відволікають від власної ролі, яку вважає незмінною. Тому інтелектуал – завжди постать історична, креатура моменту, політичної чи іншої кон’юнктури, тоді як філософ зберігає свою внутрішню рівновагу в різні часи, незалежно від міри “ангажованості” суспільством. Якщо інтелектуал потребує сучасної публіки, то сучасна публіка потребує філософа. Ось чому сучасні інтелектуали так прагнуть здобути “славу” філософа, тоді як філософ іронічно ставиться до визнання себе публікою інтелектуалом.

Небажаність публічного визнання для інтелектуала немислима, для філософа – цілком зрозуміла. Адже таке визнання створює дискомфорт процесу мислення, про що написано майже всі твори Гайдеггера. А інтелектуал оцінює публічне визнання як головний критерій розумності висловленого ним. Для нього розум слугує історії,

для філософа – історія розуму, як, втім, і все інше. Інтелектуал прагне бути капіталістом, що отримує прибуток від ідей як символічного капіталу – прибуток у вигляді публічного визнання. Тому він не розуміє законів функціонування символічного капіталу, який у принципі не може мати ексклюзивного власника – навіть його творець не має на це таких прав і спроможностей. А філософ прагне розвивати в собі та інших культуру мислення, створюючи поживний ґрунт для життя розуму в усіх можливих його проявах. Відтак філософ єдиний опікується системним застосуванням розуму, в чому усвідомлює власну місію, несумісну з надмірними особистісними амбіціями, особливо – на кшталт “зірки” мас-медіа.

Іван Васильович Бойченко в одній із своїх останніх публікацій, присвяченій темі духовності, звертається до філософії Паскаля, який убачав сутність людини саме в розумі: “...на відміну від стоїків та скептиків, французький філософ означену вищу мету, сутність і сенс людського буття вбачає і не в досягненні блага чи антарктичній моральності. А насамперед – у розумі. Він погоджується з тим, що людина – одна з найтендітніших істот у природі, але водночас наголошує, що в певному відношенні ця істота водночас унікальна, найвеличніша, така, що постає над нескінченністю простору і часу” [1, 7]. Як бачимо, вже тут явною є відмінність від позиції інтелектуала, який завжди прагне блага (дійсно чи декларативно), залишаючись при цьому позірно безстороннім, як висловлюється Іван Васильович, “антарктично моральним”. А розумна налаштованість є, передусім, традиційно філософською позицією: “Духовність пов’язується при цьому в основному з множиною різновидів живої розумової діяльності” [1, 7]. Втім, Іван Васильович відразу застерігає від небезпеки однобічного гносеологізму в розумінні розумової діяльності: “Тому цілком закономірними і незрілими є, очевидно, спроби осмислення духовності, розглянутої в загальнотеоретичному плані, не тільки в ракурсі гносеологічному. Але – і в інших, онтологічних зрізах, зокрема – цивілізаційному. Другим основним аспектом розгляду духовності як цивілізаційного феномена в рамках досліджуваної теми є її аналіз вже не в загальноцивілізаційному зрізі, а як іманентної характеристики локальних цивілізацій, спільнотою яких утворюється людська цивілізація загалом” [1, 10].

Розум має певні загальні характеристики, але його втілення завжди конкретне, в тому числі цивілізаційне. Проте втілення розуму

завжди живе, тобто потребує невинної роботи з його застосування. А, на наш погляд, таке послідовне застосування може бути лише системним. Саме внутрішня системність розуму домінує над системністю соціальної реальності, якою б вона не була – інституційною, цивілізаційною чи будь-якою іншою. А тому неприпустимі кон'юнктурні "інтервенції" у царину розуму, навіть якщо вони нібито мають "найшляхетніше" інтелектуальне виправдання.

Окрема історія – філософ, який торує шлях публічної людини. Це доволі суперечливий шлях, який потребує значної стриманості у публічних виявах власного розуму. Це – шлях людини, яка бере на себе обов'язок розвивати розум у інших людей, не пригнічуючи цей розвиток авторитетом власного розуму. Вихід з цієї колізії можливий лише на шляхах іронії та самоіронії. Відомі лише поодинокі випадки такого вдалого "сумісництва". Для нас найяскравішим прикладом цього є життя Жан-Поля Сартра – філософа і інтелектуала.

Література

1. *Бойченко І. В.* Духовність як предмет філософсько-історичного аналізу // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2005 – № 6.
2. *Дебре Р.* Інтелектуальна влада у Франції: Переклад з фр. В. Артюха. – К., 2008.
3. *Леклерк Ж.* Соціологія інтелектуалів: Переклад з франц. Н. Біляєвої та Є. Браузель-Брушковського. – Львів, 2009.
4. *Манан П.* Інтелектуальна історія лібералізму: Переклад з франц. В. Каденко та ін. – К., 2005.
5. *Платон Алквівад І:* Переклад С. Шейнман-Топштейн // Платон Избр. диалоги. – М., 2007.
6. *Платон.* Горгий // Платон. Соч.: В 4-х т. – Т.1. – М., 1990.
7. *Струве П. Б.* Інтеллігенція и революція // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции // Вехи; Из глубины. – М., 1991.
8. *Фуко М.* Герменевтика суб'єкта. Курс лекцій, прочитаних в Колледже де Франс в 1981–1982 уч. году: Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – СПб., 2007.
9. *Фуко М.* Інтелектуальні влади: статті і інтерв'ю, 1970–1984: В 3 ч.: Ч. 1.: Пер. с фр. С. Ч. Офертаса под общ. ред. В. П. Визгина, Б. М. Скуратова. – М., 2002. – (Новая наука политики.)

Бойченко М. Системное применение ума как призвание философа.

В статье осуществлен сравнительный анализ социальных функций интеллектуала и философа в связи с публичным применением ими ума.

Ключевые слова: ум, философ, интеллектуал, публика.

Boychenko M. System application of mind as calling of philosopher.

In the article the comparative analysis of social functions of intellectual person and philosopher is carried out in connection with public application of the mind by them.

Key words: mind, philosopher, intellectual person, public

Олександр Бойченко

Київ

“ВІСЬОВИЙ” ЧАС: ДАВНЬОКИТАЙСЬКА ВЕРСІЯ ЕПОХИ ЧЖАНЬ ГО

Розглядаються філософські позиції засновників філософських шкіл давнього Китаю (конфуціанства, легізму, моїзму) щодо розбудови та функціонування держави як такі, що сформували вектор розвитку країни до нашого часу.

Ключові слова: конфуціанство, легізм, моїзм, “вісьовий” час, держава.

У житті фактично всіх великих культур і народів часто-густо стаються соціальні кризи, які потребують акумуляції всіх суспільних ресурсів і можливостей. Як зазначав А. Тойнбі, коли таке трапляється (а в історії людства то буває неодноразово) суспільство для успішного подолання виниклої ситуації повинно виробити нові ідеї, запропоновані так званою творчою меншістю, і успішно втілити їх у життя. Але значно рідше складалося так, що в межах однієї культури чи цивілізації водночас виникали кілька значних варіантів смислової ідеї, котра мала дати суспільству змогу подолати кризу й успішно розвиватися далі. І всі запропоновані варіанти своєю чергою мали бути представлені видатними особистостями і мислителями, кожен із яких заснував власне вчення. В європейській культурі таке простежити фактично неможливо, але на Сході воно колись відбувалося.

Можливо, справа в тому, що європейська філософія і ментальність спрямовані на нескінченне оновлення і створення чогось нового, бажано – кращого. Тому вони мають постійну схильність до руху вперед і вгору по численних східцях. І кожне чергове вчення і велика ідея лежать вже в іншій площині, ніж попередні. Зі Сходом ситуація кардинально інша – там воліють створити не безліч учень, а таке безкінечне вчення, яке або має охопити собою всі необхідні грані людського існування, або ж зайняти власну нішу, співіснуючи поряд з кількома іншими вченнями, кожне з яких виконує свої соціальні завдання. В

останньому випадку мова йде про формування єдиної цивілізаційної ідеології, в якій наявні вчення не протистоять одне одному і не виступають опонентами щодо інших. Фактично вони взаємодоповнюють себе. Така ситуація свого часу склалась у Китаї. Щось схоже можна простежити у формуванні індійської цивілізації. Більше того – далекосхідний регіон вже давно вельми поціновує ті історичні ситуації, які в європейській культурі в двадцятому сторіччі були схарактеризовані К. Ясперсом як “вісьовий час”, або “вісьова епоха”. Щоправда, цей мислитель говорив про історію всього людства, але й у житті окремих цивілізацій та культур також існують епохи, що формуються багатьма одночасно виниклими релігійними та філософськими вченнями і задають вектор подальшого розвитку суспільства на тисячоліття. Можливо, в умовах саме європейської цивілізації вони не були такими помітними і важливими, але в умовах інших культур (наприклад, китайської) такі випадки були, і їх відповідно було сприйнято в умовах власних суспільств. Так, кінець історії династії Чжоу в Китаї, зокрема епоха Чжань Го (5–3 ст. до н.е.), породив цілу низку філософських учень, котрі безпосередньо вплинули на всю подальшу історію цієї цивілізації.

Безперечно, заслуга К. Ясперса полягає в тому, що він здійснив філософську рефлексію щодо вісьової епохи людства. У Китаї щось схоже було зроблене істориками Сима Танем та Сима Цянем, які жили через два століття після утворення зазначених учень і говорили про епоху боротьби ста шкіл, виокремлюючи при цьому шість основних. Звісно, вони не мали і не могли мати значну історичну перспективу, яка б дала змогу оцінити значення виникнення і впливу цих учень на історію Китаю в умовах подальших тисячоліть. Але їхні погляди нікуди не зникли і були дуже схвально сприйняті всіма наступними китайськими мислителями. Зрештою вони лягли в основу класичної версії розуміння китайської філософії загалом. Більше того, сама ідея про епоху боротьби не просто царств, а державотворчих ідей, вийшла за межі кола вчених мужів Китаю і дістала належну оцінку в межах всього китайського соціуму.

Загалом на Сході вельми поцінують ті часи, коли одночасно з’являються кілька геніїв у сфері політики чи філософії, і кожен із них починає доводити власну істину словом чи мечем. Наприклад, так було у Японії періоду Сенгоку Дзідай (друга половина XV сторіччя).

Цікаво, що переклад назви цього періоду фактично повністю збігається з назвою давньокитайської епохи Чжань Го: Боротьба Царств – Боротьба Провінцій. Але не слід забувати, що китайські царства на той час фактично були провінціями Чжоуської імперії. Отже, так склалося, що саме на той час в Японії жили водночас видатні полководці і політики, лідери великих самурайських кланів. Вони керували багатьма власними провінціями країни, але кожен із них мріяв керувати всією країною. Результатом довгих військових і політичних конфліктів і було створення сьогунату Ієясу Токугава. Але і в історії Японії, і в пам’яті простих японців залишилось захоплення геніальністю Оди Нобунаги, Тойотомі Хідайосі, Уесугі Кенсіна, Такеди Сінгена, Морі Мотонарі. Кожен із них був не просто видатним полководцем чи політиком, але й унікальною, неповторною особистістю. І хоча історія здійснила свій вибір, проте кожен із них міг би стати належним управителем країни.

В історії Китаю, після загибелі Ханської династії (3 ст. н.е.), також був подібний до цього період, який подарував історії країни багатьох видатних стратегів, полководців та героїв. Більше того, один із таких полководців та героїв (Гуань Юй) врешті перетворився на бога війни в китайській міфології. Безперечно, і в Китаї, і в Японії ці періоди стали чи не найулюбленішими епізодами власної історії, що засвідчує безліч літературних творів, театральних постановок і різноманітних витворів мистецтва. І засвідчує це, насамперед, захоплення людським генієм і розуміння важливості саме тієї епохи для подальшої історії. Адже, за великим рахунком, це були часи жорстоких воєн, безжальних до простого населення цих країн, часи грандіозних соціальних катаклізмів. Але прості люди запам’ятали інше. Для формування подальшої китайської історії завершення існування династії Хань (першої династії, що засновувалась на принципах конфуціанства) важило не менше, ніж її утворення, бо фактично зумовило механізм зміни подальших династій. А в Японії епоха Сенгоку Дзідай і створення сьогунату Токугава, як її результат, визначили існування країни аж до “реставрації” Мейдзі.

Усе це означає, що на Сході звикли поціновувати ситуації “вісхового” часу дуже давно. Особливу увагу мислителів завжди привертала боротьба ста філософських шкіл за часів епохи Чжань Го в Китаї. Адже саме тоді було сформовано філософські ідеї та вчення, що вплинули на подальшу історію не лише Китаю, але й усього далекосхідно-

го регіону. Причому можна простежити вплив не тільки конфуціанства, даосизму та й китайського буддизму в подальшому (що лежить немовби на поверхні і неодноразово розглядалось багатьма дослідниками). Заглибившись в історію та вчення багатьох країн, що сусідять з Китаєм (зокрема, Японії, Кореї, В'єтнаму), можна віднайти прямий вплив ідей легізму, моїзму та школи інь-ян, започаткованих у Китаї епохи Чжань Го. Не випадково саме ця епоха привертає увагу численних дослідників і дотепер. Адже там досить часто можна знайти відповіді на питання, котрі постають і сьогодні. Чимало суспільних проблем, над вирішенням яких колись працювали мислителі минулого, виникають також і в умовах сучасного суспільства. Змінюються певні технічні аспекти, змінюються економічні й духовні чинники, проте навіть відмінність таких умов дозволяє використати винайдені колись соціальні рецепти й тепер. У техніці вважається безглуздим вигадувати те, що вже було колись винайдено. Але в соціальній сфері безліч "винаходів велосипеда" не вважається чимось недоречним. Більш того, сучасний світ відкриває нові можливості використання не тільки власного соціального досвіду, але й, повною мірою, відкриває історичну скарбницю всіх держав та націй. Усе це стосується також питань розбудови держави, управлінського досвіду тощо. Не дивно тому, що увагу багатьох сучасних дослідників привертають учення таких мислителів колишніх епох, котрі свого часу сприяли вирішенню багатьох суспільних проблем і допомогли уникнути або успішно подолати кризові явища в державі.

Щодо цього дуже цікавим є досвід філософії Давнього Китаю, зокрема шкіл конфуціанців, легістів та моїстів. Як вже зазначалось, їхні вчення, створені понад дві тисячі років тому, нині продовжують впливати на більшість країн того регіону. Більше того, якщо простежимо за історією поширення ідей цих учень, то побачимо, що у в с ь сучасний світ перебуває під певним впливом цих ідей. Зокрема, ідеї легізму, запозичені з Китаю, свого часу надзвичайно вплинули на модель держави, розроблену сьогунатом Токугави (XVII – XIX ст.). Фактично все японське суспільство того часу було розбудоване за колишніми легістськими зразками. Абсолютно жорстка й чітка стратифікація суспільства, тотальний контроль у всіх сферах, система кругової поруки й відповідальності, усезагальне стеження й доноси. Землеробство й війна вважалися як найголовнішими заняттями соціуму.

Єдине, що врешті завадило розвитку цього соціуму, була довга відсутність воєн і зовнішніх ворогів. Зрештою сьогунат Токугави просто “вихолостився” зсередини, оскільки в нього просто забракло цивілізаційних стимулів існування. Японію примусово “відкривають”, відбувається “реставрація Мейозі” і суспільство зазнає значних трансформацій. Але значна частина того, що було співзвучне ідеям легізму, продовжувало існувати в ньому. Початок ХХ ст. і, особливо, період другої світової війни яскраво демонструють це. Саме тоді (і це вже цілком визнаний факт) фашистська Німеччина багато в чому залозичує у японців досвід розбудови соціуму й тотального контролю над ним. Відтоді деякі ідеї легізму стають невід’ємною частиною європейської сучасності.

Звісно, сучасні держави не є прообразами Німеччини часів другої світової війни, але певні обстоювані в ній ідеї, інтенції та розуміння поширилися на всі сучасні реалії. Наприклад, особливе значення і роль різноманітних органів контролю і спостереження в сучасному соціумі, фактичне укорінення переконаності в тому, що сучасна держава існує нині сама заради себе, тощо. Безперечно, все це має сприяти дослідженню теорії та практики легізму.

Зазначимо, що за періодів Чунь Цю та Чжань Го династії Жоу розвиток різних царств Давнього Китаю був нерівномірним. Як зауважує Л. С. Переломов, різниця в рівнях розвитку сягала часом кількох сотень років. Тому процеси, що відбувалися в VII–VI ст. до н. е. в одних царствах тогочасного Китаю, в інших почалися значно пізніше, приблизно в IV ст. до н. е. Відповідно проблеми, котрі поставали перед мислителями різних сторіч, були дуже схожими.

Тогочасні проблеми були б визнані досить вагомими в будь-якому соціумі. Чжоуська династія, котра взагалі не була зразком централізованої країни (хоча Х. Г. Кріл і намагається довести протилежне), в певний час взагалі почала втрачати важелі управління своїми частинами. Фактично держава розкололась на низку майже повністю незалежних царств, кожне з яких намагалось провадити свою політику. Правителі цих царств почали врешті вважати, що чжоуський ван є лише першим серед рівних, тож його влада стала досить номінальною. Але цим соціальні негаразди не вичерпувались. У кожному з царств були свої аристократичні роди, котрі здійснювали в ньому реальне управління й становили адміністративний моноліт. Представ-

ники цих родів також виходили з того, що правитель царства теж виступає лише першим серед рівних. Це не призводило до зміцнення авторитету влади як правителя царства, так і влади Чжоуського вана. Безперечно, не дивним було те, що знатні роди неодноразово вчиняли заколоти проти правителів своїх царств, виганяли їх і навіть вбивали. Врешті все це не могло не порушити стабільності в умовах усього соціуму, оскільки негативний приклад верхів заохочував усі прошарки суспільства. Не випадково, що свого часу Конфуцій, коли мали вирішуватись ці проблеми, заговорив про виправлення імен як про спосіб відновити соціальну рівновагу. І розпочинати це він запропонував з найменших ланок суспільства – з відносин у сім'ї та відносин роду. Фактично це засвідчує, що соціальна нестабільність тогочасного Китаю сягала найвищого рівня. Водночас той самий Конфуцій у своїй реформаційній діяльності спирався насамперед на етико-моральні норми виховання саме родової системи. Отже, там ще були збережені певні елементи соціальної рівноваги. Характерно, що і Гуань Чхун, і Шан Ян у своїй теорії та практиці також розглядали реформу родових общин як одну з основ стабільності й процвітання держави.

З часом ця розколотість і нестабільність суспільства перетворилася на низку постійних військових і політичних конфліктів, що охопили увесь тогочасний Китай. Не випадково останній період існування Чжоуської династії дістав назву Чжань Го – період Боротьби Царств. Усе це потребувало нових ідей, які б дали змогу зміцнити кожне окреме царство і врешті надати йому сил стати гегемоном серед інших. Саме такі ідеї запропонували легісти й ті, кого можна назвати їх предтечами, зокрема Гуань Чжун.

Окрім окреслених проблем суспільства, слід зазначити ще дві, вирішення яких займались і легісти, і моїсти, і конфуціанці. Це, поперше, тотальне засилля родової аристократії в управлінні фактично усіх царств, і, по-друге, те, що впливало з першого, – фатальні недоліки в військовому, економічному та політичному управлінні цих царств. Суспільство на той час перетворилося на цілком замкнену, майже кастову систему, де управлінням займались не ті, хто мав до цього здатності й хист, а виключно представники двох-трьох аристократичних родів. Тож життя соціуму це не покращувало. Тому всі філософські школи Давнього Китаю, які працювали над соціальною проблематикою, розробляли методи боротьби з усталеними адміністративними

тенденціями. Звісно, всі вони мають суттєві відмінності, але на загал поєднуються спільною ідеєю – залученням до державного управління людей гідних, здібних, незалежно від того, яке вони мають походження.

Отже, можна дійти висновку, що соціальна проблематика давньокитайських учень, яка стосувалась виникнення і розвитку держави, була надзвичайно важливою як за тих часів, так і для сучасних дослідників. Можна сказати, що характерне для сучасної філософії визначення державотворення певною мірою може бути застосоване для розкриття сутності виникнення й розвитку держав, що склалися в стародавньому Китаї. В кожній із давніх цивілізацій ці процеси відбувалися відмінно й неповторно, при цьому те, що відбувалося в умовах давньокитайського державотворення, відрізнялось від давньоіндійського не менше, ніж від давньогрецького.

Так, у Давній Греції учення філософів про розбудову держави фактично жодного разу вирішально не вплинули на життя хоча б одного міста-поліса, а індійські учення лише намагалися обґрунтувати існуючий суспільний лад у державі за допомогою релігії та моралі. А специфіка державотворення в умовах Давнього Китаю полягає в тому, що традиційна форма державного управління у вигляді повністю централізованої імперії виникла фактично як результат суперечки трьох філософських шкіл Китаю – конфуціанства, легізму та моїзму.

Така ситуація є унікальною за своєю суттю, особливо якщо врахувати, що всі ідеї, запропоновані давньокитайськими мислителями цих напрямів, одразу зазнали практичного випробування у межах того чи іншого царства Чжоуської імперії.

Основи всіх давньокитайських версій розбудови й існування держави спираються на фундаментальне міфологічне підґрунтя, котре мало свою неповторну специфіку в умовах Давнього Китаю. Так, давньокитайська міфологія мала три визначальні етапи у своєму розвитку. Перший етап – до Конфуція, власне автохтонна китайська міфологія, представлена міфами різних племен, що на той час складали єдиний китайський етнос (тобто те, що мало назву Піднебесна). Нині про цей етап ідеться лише в поодиноких, розрізнених міфах, що збереглися після ґрунтовної обробки й коментування Конфуцієм (та, мабуть, його учнями) класичних канонів Китаю – історичного, пісенного, “Книги Змін” та ін. Це призвело до того, що всі традиційні міфологічні персонажі набули історичного статусу, перетворилися на перших правите-

лів, історичних діячів і т. д. Це спонукало свого часу конфуціанству (а також і моїзму) досить вільно трактувати процеси утворення перших елементів держави за часів ще легендарної давнини. Потому протягом семи-восьми сторіч давньокитайська міфологія існувала у надзвичайно скромному, зубожілому вигляді й набрала нового розквіту вже за часів утвердження буддистського міфологічного пантеону в Китаї. Нова китайська міфологія перенесла земну форму управління в небесні, божественні сфери, заповнивши вакансії богів пантеону знаменитими історичними діячами та героями.

У європейській та російській синології саме традиційне розуміння особистості Конфуція і тлумачення значення його вчення для розвитку китайської філософії зокрема і китайської цивілізації загалом є досить спрощеним. Оскільки Конфуцій постає не лише як визначний мислитель Давнього Китаю, але й як один із багатьох, а його вчення не є звичайною системою соціально-етичних норм (здебільшого воно так і подається в російській та західній філософії). Він і справді є Великим Учителем Китайської цивілізації, як це було задекларовано китайцями два тисячоліття тому. Основою його філософії (зокрема й те, що стосується державотворення) є вчення про основоположне значення освіти й виховання для формування й розвитку як окремої особистості, так і держави загалом. Заслуга Конфуція полягає у створенні певної освітянської “матриці”, котра за допомогою належного інструменту – конфуціанства дала йому змогу врешті повністю “відформатувати” всі соціальні стосунки в соціумі, починаючи від найдрібніших (у сім’ї) і закінчуючи такими, що утворюють і формують державу. Всі інші елементи Конфуцієвого вчення в такому разі виступають як вторинні, такі, що закладають та обґрунтовують норми та цінності нового соціуму, розбудованого на основі конфуціанства. Особливого значення серед них мають етичні принципи (зокрема, людяність, почуття обов’язку, вірність) та норми ритуалу.

Згодом формується вчення про Небесний мандат на управління Піднебесною. Сам Конфуцій ніколи не загострював свою увагу на цій проблематиці, але завдяки його учням і послідовникам вона набула загальнодержавного значення і можна було реалізувати задум Конфуція щодо трансформації давньокитайського суспільства. Його послідовники систематизували й канонізували етичні норми конфуціанства і норми ритуалу, всебічно розвинули й конкретизували вчення

про Волю Неба і Небесний Мандат на управління. Це вчення, специфічне саме для Чжоуської династії Китаю, запровадив ще Чжоугун, котрий намагався за його допомогою виправдати узурпацію імператорської влади чжоусцями, котрих автохтонні китайські племена на той час сприймали як варварів. А Чжоусці, на відміну від тогочасних китайців, поклонялись не легендарному першопредку – Ді (фактично божеству), а саме Небу. Конфуцій, послідовник справи Чжоу-гуна, не наголошував на значенні Неба і його волі, але й не заперечував їх. Учення про Волю Неба чітко формується вже в працях його послідовників – Мен-цзи та Сюнь-цзи.

Що ж до філософії легізму, то слід зазначити, що все вчення цієї школи фактично розгортається навколо трьох основних моментів: війни, землеробства та послаблення родової аристократії. Саме у втіленні ідей, пов’язаних з цими трьома моментами, й убачали представники фа цзя єдину можливість зміцнення влади монарха й стабілізації суспільства. Так, Шан Ян (один із найяскравіших представників легізму) вважав, що держава може досягнути спокою завдяки землеробству й війні, та й правителя також поважатимуть лише завдяки сприянню цим сферам людської діяльності. Тому вони, на його думку, й є фактично найпочеснішими заняттями в Піднебесній. По-друге, війна і землеробство можуть породити прошарок нової аристократії, нових державних діячів, на котрих володар може спертися в боротьбі з усталеними аристократичними родами. Землеробство, за Шан Яном, це – основа економіки. Правитель має вжити низку конкретних заходів для підтримування землеробства, серед них слід зазначити такі:

- а) створення гнучкої податкової системи, залежної від якості урожаю, проведення всезагального подвірного перепису, що давало змогу подолати зубожіння та припинити втечу землеробів зі своїх володінь;
- б) освоєння цілинних земель, яке сприяло створенню нового прошарку земельних власників, залежних тільки від монаршого двору;
- в) запрошення в країну безземельних общинників з довколишніх царств.

Ці заходи повинні були мати не одноразовий, а саме повсякчасний характер. Землеробство, в свою чергу, створює умови для ведення війн, які, на думку легістів, є тим чинником, котрий мобілізує і оздоровлює економіку країни.

На відміну від легістів, філософська школа мо-цзя (моїсти) вважала, що держава має втілювати інтереси не лише однієї особистості,

а саме – правителя. Вона має гарантувати повну й рівномірну соціальну справедливість, розбудовану на основі принципу всезагальної любові. Тому саме категорії “всезагальна любов” і “всезагальна користь” виступають стрижневими в ученні Мо-цзи про виникнення й розбудову держави. Ці категорії моїзму є водночас опозиційними щодо конфуціанських категорій “гуманність”, “культурність” і “ритуал” та центральною для конфуціанського розуміння державотворення концепції Небесного мандату. Мо-цзи називав конфуціанську гуманність “однобокою любов’ю”, оскільки в її основі вбачав принцип синівської поштивості та любові до кривих родичів. На відміну від конфуціанців, для яких було цілком природним те, що найбільшою любов має бути саме до найближчих родичів, далі – до “братів”, себто свого роду, і насамкінець – до свого царства. На думку Мо-цзи, саме ця ієрархізованість конфуціанської гуманності, така природна для них, і є тим чинником, що призводить до дисонансу суспільного ладу. З’ясувавши причини безладу в Піднебесній, Мо-цзи основною з них оголошує те, що люди не люблять один одного. Моїсти вважали, що лише тоді, коли однобоку любов буде подолано і всі люди почнуть діяти за принципом усезагальної користі, держава зможе функціонувати без перешкод. Для обґрунтування цього Мо-цзи, один з перших в історії людства, створює концепцію “суспільного договору”, який було укладено колись при утворенні держави. Але, на відміну від представників європейського Просвітництва, які обстоювали суспільного договору, Мо-цзи посилався на занесені в історичні канони Китаю факти. Моїсти паралельно з конфуціанцями також розробляють вчення про Небо, яке розглядають як взірць для кожної людини, зокрема для правителя.

Загалом специфіка державотворення у філософії Стародавнього Сходу, зокрема Давнього Китаю, нерозривно пов’язана з проблемою взаємозумовленості етичного і соціального. Всі давньокитайські філософські школи, розглядаючи питання розбудови держави, її устрою та належного функціонування, неодмінно виходили насамперед з етичної проблематики, що й зумовлювала розуміння всіх соціальних аспектів. Етичне завжди обґрунтовувало соціальне, будову соціуму. Певним винятком могла б бути школа легістів, але й у ній можемо простежити саме етичну мотивацію (хоча й цілком спотворену), що слугує своєрідним фундаментом усієї держави, за версією школи фа-цзя. Зокрема, їй належать етичні поради щодо поведінки правителя, котрий (на дум-

ку представників легізму) і має виступати єдиною дієвою особою в державі. Щодо конфуціанців та моїстів, то безпосередній вплив етичного на проблеми розбудови й функціонування держави взагалі є одним із основоположних елементів їх учення. Їхні позиції в цьому фактично тотожні, відмінність полягає в різному сенсовому наповненні етичного компонента. У філософії Стародавнього Сходу простежується спільна тенденція в обґрунтуванні соціального етичним. Схоже зустрічаємо, наприклад, у тих філософських вченнях Давньої Індії, котрі розробляли соціальну проблематику.

На завершальному етапі існування Чжоуської династії Китаю, в епоху великої суспільної кризи, виникли ті філософські вчення, котрі й задали вектор розвитку усієї китайської цивілізації аж до нашого часу. Більше того, ці вчення (причому, не тільки конфуціанство) значною мірою вплинули на розвиток держав усього далекосхідного регіону. Саме тому фактично й можна стверджувати, що ця епоха виявилась (за К. Ясперсом) вісьовою для Китаю й сусідніх країн. Особливість ситуації полягає в тому, що конфуціанство, легізм і моїзм створювались не як певні умоглядні вчення, а саме як інструменти безпосередньої трансформації суспільства. Перед Конфуцієм, Мо-цзи, видатними засновниками легізму постали однакові завдання, пов'язані з необхідністю подолання суспільної кризи. Кожен із них бачив свій, особливий шлях їх розв'язання, який передбачав застосування унікальних рішень. І кожен з них був впевнений, що саме його шлях є правильним. Усі їхні ідеї, пов'язані з розбудовою держави, відразу підлягали апробації спочатку в межах окремих царств, а далі і всієї імперії (легізм та конфуціанство). Зазначимо, що спочатку в суперечці ідеологій перемогло не конфуціанство, а легізм, котрий своєю жорсткістю, жорстокістю та цинізмом зумів подолати кризу й стабілізувати державу. А згодом його змінила більш поміркована й людяна ідеологія конфуціанства, засновник якого вірив у силу виховання й освіти, а не жорстких вимог закону. Саме це, врешті, й дало змогу конфуціанству не відкинути цілком учення моїстів та легістів, а взяти всі найкращі елементи з переможених ідеологій. Такий підхід і сприяв формуванню єдиної суспільствоцентричної китайської ідеології на основі конфуціанства, надзвичайно дієвої і живучої. Саме вона дозволила в умовах останніх століть (і не тільки Китаю) адекватно сприйняти досягнення

й цінності західної цивілізації, здійснити необхідний вибір і вкотре трансформувати суспільство.

Література

1. Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. – Т. 1. – М., 1972.
2. Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. – Т. 2. – М., 1973.
3. Криш Х. Г. Становление государственной власти в Китае. Империя Западная Чжоу: (Пер. с англ. Котенко Р. В.). – СПб., 2001.
4. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. – М., 1981.
5. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: У 2 т. Т. 1–2: Пер. з англ. В. Шовкуна, В. Митрофанова, П. Тарашука. – К., 1995.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М., 1991. (Мыслители XX в.)

Бойченко А. “Осевое” время: древнекитайская версия эпохи Чжань Го.

Рассматриваются философские позиции основателей философских школ Древнего Китая (конфуцианства, легизма, моизма) относительно построения и функционирования государства как такие, которые сформировали вектор развития страны до нашего времени.

Ключевые слова: конфуцианство, легизм, моизм, “осевое” время, государство.

Boychenko O. “Axial” time: ancient Chinese version of epoch of Chzhan’ Go.

It is examined philosophical positions of founders of philosophical schools of Ancient China (Confucianism, legism, moism) in relation to a construction and functioning of the state as such, that formed the vector of development of country up to our time.

Key words: Confucianism, legism, moism, “axial” time, state.

Ганна Носова

Київ

ПОСТМОДЕРН, КРИЗА ІДЕНТИЧНОСТІ ТА ПОТРЕБА В МЕТАФІЗИЦІ (ЗГАДУЮЧИ СПАДЩИНУ БОЙЧЕНКА І. В.)

Автор статті намагається визначити постмодерн через “кризу суб’єкта”, “кінець Історії”, “кризу інтелектуалізму” та “кризу ідентичності”.

Ключові слова: постмодерн, криза ідентичності, неklasичний підхід до історичної дійсності, монадність історії.

Постмодерн можна визначити як самовизначення проекту модерну і, відповідно, як проблематизацію його основних засад – концепції суверенної критичної свідомості та ідеології перетворення. Головні тези постмодерну – “смерть людини” (“криза суб’єкта”, “смерть автора” та ін.) і “кінець Історії”. Перша теза означає, що людська індивідуальність, зрозуміла як автономний суб’єкт, перестає бути основоположним культурним фактом. Відповідно конституюється криза традиції гуманізму, яка стверджує самоцінність та гідність людини як особистості. Мається на увазі, що індивід як особистість не може більше сприйматися як кінцева інстанція дії та мислення, він постає епіфеноменом систем, що функціонують автономно, визначають його життєдіяльність та виявляються непрозорими для його свідомості.

Під “кінцем Історії” розуміють кризу історичної телеології та ідеології перетворення – віру в те, що історія рухається в напрямі до вищої мети, яку можна пізнати і досягнення якої потрібно наблизити спільними діями, щоб перетворити в наявний стан речей. Так, Жан-Франсуа Ліотар вважає, що в модерні панують “метанаративи” (великі оповіді) – системи уявлення, що затверджують нормативний образ майбутнього і тим самим легітимують певні соціальні практики, ідеї та цінності [1]. Втрата довіри до метанаративів пов’язана з усвідомленням марності та згубності спроб творити історію”. Місце мобі-

лізуєтьох метанаративів займають, згідно з Ліотаром, малі наративи, законні та дієві в межах локальних спільнот і такі, що не претендують на тоталізацію.

Тобто постмодерн ставить під сумнів основоположні для західної інтелектуальної традиції опозиції позірності та справжньої дійсності, суб'єктивної думки та об'єктивно-достовірного знання. Врешті-решт він проголошує “зникнення реальності” та “кризу інтелектуалізму”.

Елетронні мас-медіа та інформаційні технології теж ставлять під сумнів традиційний поділ на уявне та дійсне: образ дійсності лише дуже малою мірою ґрунтується на власному досвіді індивіда, тією ж незначною мірою може бути установлено його достовірність. За Ж. Бодріаром, визначальну роль у людській свідомості починають відігравати симулятивні моделі реальності – насправді знакові моделі породжують реальність, яку вони нібито просто відображають. Реальне стає операційним – воно відтворюється в будь-якому вигляді та обсязі, гіперреальність симуляції приводить позірне та реальне до взаємного злиття.

Криза інтелектуалізму – зворотний бік зникнення реальності. У західній культурній традиції пізнавальні привілеї інтелектуала обґрунтовувались онтологічною відмінністю позірності та дійсності. Публіка, лишаючись у сфері позірності, могла лише володіти суб'єктивними та випадковими думками, і лише інтелектуали за допомогою методично організованого мислення прориваються до справжньої дійсності та опановують достовірне знання. Але, якщо відмінність видимості та реальності зникає, то на чому може ґрунтуватися право інтелектуала знати та вчити інших? Виявляється, що інтелектуал по-своєму дурніший за невіглаха – він вірить, нібито завдяки власним ідеалізаціям може дізнатись, як воно є насправді, вірить у ритуальну дієвість власних схем думки і, будучи носієм символічної влади, на-в'язує їй симулятивний образ дійсності.

В епістемологічному розумінні постмодерн при першому наближенні можна визначити як завершення “проекту Істини”, в онтологічному – як втрату ідентичності. Що ж відбувається з ідентичністю? Розмиваються межі групових ідентифікацій та самоідентифікацій, ідентичності спільнот стають непевними. Що мають на увазі, наприклад, європейці, коли кажуть “ми”? Щодо європейської культури не має сенсу ставити питання про територію або народ, що належить саме

до неї. Француз більше європеєць, ніж англієць? Американець – це представник американської культури чи колишній європеєць? Або росіянин чи українець – це взагалі європейці? Що означає вираз “Східна Європа”, де її межі? Чи означає це, наприклад, що порівняно з німцем росіянин майже європеєць? Ідентичність стає ситуативною, залежною від того, коли і з ким перебуває людина. Зникає “трансцендентність як така не лише в сенсі поглинання повсякденністю, а і в сенсі відсутності рефлексії взагалі, зникають сталі цінності та нормативи. Все більше дослідників зазначають, що суспільство рухається до суспільства без чітко усталених статусних груп, до суспільства, в якому той чи інший стиль життя вже не буде пов’язаний з тими чи інакшими фіксованими групами” [2].

Що являє собою ідентичність? Ідентичність як набір певних уявлень про себе та інших є нагромадженням індивідуальним досвідом, присвоєним уявленням та “переведеним” цим уявленням в образний контекст конкретної культури. Завдяки цьому соціокультурна реальність набуває власних смислів та стає значущим світом для індивідуального уявлення. Тоді набирають сили символічний обмін та процес легітимації індивідуального досвіду як ідентичності. Ідентифікація з соціальною групою ґрунтується на роботі уявлення зі сталою системою соціальної міфології, а для цього має бути сформовано позитивний образ цієї системи.

На сьогодні ідентичність має ситуативний характер, оскільки змінюється залежно від безпосередньої реакції на обставини навколишнього світу, залежно від знаків, з якими ідентифікуються, від моди, образів, які насаджуються засобами масової інформації, рекламою. Зміна моделей ідентичності в сучасному світі пов’язана насамперед з метаморфозами міфологій суспільства споживання.

Криза ідентифікацій відбуваються як на груповому, так і індивідуальному рівні внаслідок ціннісних та нормативних трансформацій або взагалі руйнації цінностей. Будь-яка подія в умовах постмодерну втрачає свою онтологічну визначеність, будь-яка розповідь, за словами Р. Барта, розгортається заради самої розповіді, а не задля відображення чи впливу на дійсність, тому інакшої функції, крім символічної, не несе. Породжена постмодерном ціннісна гомогенність культурного середовища призводить в соціально-психологічному плані до руйнації цілісного сприйняття суб’єктом себе як аутототожної осо-

бистості – будучи не в змозі чітко зафіксувати власну позицію щодо існуючих цінностей, індивід не в змозі сформувати матриці власної ідентифікації.

Як наслідок семантичні (такі, що описують факти) та аксеологічні аспекти біографії моделюються та варіюються індивідом довільно. Тому останній втрачає здатність до адекватного співвіднесення розповіді про себе з реальними подіями власного життя, і через що стає нездатним до чіткої самоідентифікації, що, з погляду психіатрії, є симптомом патології.

Саме тому багато сучасних психологів та педагогів констатують, що конструювання власної “історії”-біографії ставить під сумнів безперечність психологічного процесу аутоідентифікації особистості, яка раніше сприймалась як даність. Людина, соціалізована в культурі постмодерну, виявляється не лише позбавленою будь-яких моральних орієнтирів, але й нездатною ідентифікувати свою особистість з тими чи іншими ціннісними системами, тобто усвідомити себе як таку. Руйнуються базові культурні механізми соціалізації та формування індивіда.

У цьому контексті психологи вважають, що індивідові, особливо в період соціалізації, потрібно запропонувати будь-яку, але обов’язково конкретну культурну матрицю, будь-яку, але певну шкалу оцінок тощо. Їх засвоєння, з погляду сучасних психіатрів, дає змогу уникнути патологій, пов’язаних з індивідуальною кризою ідентифікацій. Отже, визначеність моральної шкали, що конкретним чином регулює поведінку індивіда, розглядається психологами не як насилля над свободою вибору, а як необхідну умову формування самототожної особистості як такої. Сучасні психіатри вважають, що наслідування будь-якого взірця, ідентифікація з будь-якою аксеологічною системою кращі, ніж аксеологічна рівнозначність, що пропонується культурою постмодерну. По суті в такий спосіб сучасна психіатрія виражає, нехай в специфічній формі, ту тенденцію сучасної культури, яку можна означити як потребу в метафізиці – потребу в таких аксеологічних системах, які можуть сприйматися як глибинні та надчуттєві. “Без трансцендентного та трансперсонального ми стаємо хворими, нігілістами, усвідомлюємо безнадію та апатію. Ми потребуємо щось більше...”, – так про значення трансцендентного сказав А. Маслоу. “Правильна різновидність терапії стосується пошуку цінностей... Ми

можемо визначити терапію як дослідження та пошук цінностей, тому що пошук ідентичності, по суті, визначає пошук власних автентичних цінностей. Це особливо зрозуміло, коли ми згадуємо, що поліпшення самосвідомості (та чіткість у розумінні власних цінностей) також збігається з поглибленням розуміння інших та реальності в цілому (та чіткого розуміння цих цінностей)” [3, 145–146].

Здавалося б, який зв'язок з постмодерном та кризою ідентичності має творчість доктора філософських наук Івана Васильовича Бойченка? Справа в тому, що його праці є прикладом недогматичного поєднання пошуку істини та пошуку Історії, якому він присвятив своє життя. Для нього саме пошук історії був тією метафізичною підвалиною, яка робила його постать цілісною та позакризовою. Саме таке надскладне завдання об'єднувало всі моменти його життя в одне ціле, ідентифікувало цього дослідника та людину саме як Бойченка Івана Васильовича: “осягнення людиною історії постає як надскладне, невичерпне за формами і змістом розмаїття процесів переважно нелінійного характеру”. Невичерпність цього пізнання було тим трансперсональним та трансцендентним, яке давало змогу Бойченку зберігати не лише власну самість, індивідуальність, але й любов до життя, що виявлялось, насамперед, в значній емоційності та почутті гумору. Вдалося йому і уникнути апатії, властивої сьогоднішньому стану осмислення дійсності, точніше – відмови від її розуміння, повної безпорадності свідомості в пошуках хоч якихось підвалин буття.

У своїх працях Бойченко виступав за неklasичний підхід до історичної дійсності, за плюралістичність та компліментарність багатьох підходів до історичної реальності. Особливо він наголошував на необхідності з'ясування співвідношення їх між собою. Останніми роками свого життя вчений найбільше цікавився дослідженням зв'язку формаційного та цивілізаційного аналізів. Не відкидаючи евристичної цінності формаційного підходу, особливу цінність для пізнання він убачав у монадному тлумаченні цивілізацій. Бойченко звернув увагу на думку Гете, що цивілізація становить собою живу істоту, “виступає певною множинністю ..., навіть тією мірою, якою вона нам видається індивідуумом, вона все ж лишається зібранням живих самостійних істот, які за ідеєю, за сутністю однакові, в явищі ж, проте можуть бути однаковими або схожими, неоднаковими або несхожими” [5, 70].

Цивілізація – це монада історії, самобутній прояв існування людей у часі. Пізнання її можливе попри постійну втечу від будь-якого пізнання. Кожна з цивілізацій виступає як індивід історії з властивою для нього своєрідністю та неповторністю, як монада – самодостатня, самоідентична, доцентрова і навіть колапсова, як живе дзеркало універсуму, а відношення цивілізацій – як взаємоособлення та взаємовідзеркалення.

Бойченко відзначав однобічність як моністичного, так і плюралістичного підходу до історичної дійсності. Аналіз історії з погляду формаційного підходу призвів до її спрощення, а звідси – викривлення, а абсолютизація плюралістичної інтерпретації історії – до втрати її єдності, так само, як їх некритичне поєднання спричинювало еклектизм. Вихід, який пропонує автор, – у монадологічному підході до історії, з позицій якого історія постає як сукупність різноманітних організмів-монад – цивілізацій, формацій, культур, етносів, спільнот, осіб, а кінець історії – як вияв меж її лінійного розуміння. Приділяючи значну увагу монадологічному підходу, власне кажучи вперше в філософській літературі розробляючи його, Іван Васильович наполягав на здійсненні наукового пошуку в усіх інших її напрямках – етногенетичному, культурологічному, антропологічному та ін..

Чи існують, на думку Бойченка, критерії поступального розвитку цивілізацій? Якщо вона пізнавальна, то повинні бути певні критерії як пізнання, так і оцінювання її розвитку. Критерієм прогресу цивілізацій, вважав дослідник, є “ступінь розвиненості, самоідентифікації і самореалізації тієї чи іншої цивілізації”, найголовніше – шлях, який пройшла цивілізація з відтворення та збагачення загальнолюдських цінностей та інваріантних структур культури [4, 46]. Тобто, попри плюралістичність цивілізацій, лишається точка відліку, яка дозволяє оцінити ту чи іншу цивілізацію і оцінити її з гуманістичного погляду, що його, на жаль, потмодерн теж відкидає. “Історичний прогрес полягає не в неухильному русі, поступальний характер якого визначається через опозиції “нижче – вище”, “гірше – краще”, а в тому, щоб кожна цивілізація в процесі самовизначення і самоствердження відтворила, відкрила для себе заново й збагатила своїм, тільки їй притаманним екзистенційним досвідом неминущі інваріантні структури і загальнолюдські цінності” [4, 98].

Разом з модерном ми втратили світ як ціле, історію як проект, критичну теорію соціального, індивіда – як ідентичність, соціальне – як таке. Зрозуміло, що постмодерністська установка являє собою перехідний стан, що засвідчується вже негативністю її основних характеристик. На сьогодні одним із головних питань є пошук нових підстав та етики пізнання. Допомогти в цьому, безперечно, може вивчення праць І. В. Бойченка.

Література

1. *Лиотар Жан-Франсуа*. Состояние постмодерна. – М., СПб., 1998.
2. *M. Featherstone*. The body in consumer culture. // *The Body. Social Process and Cultural Theory*. – L., 1991.
3. *Маслоу А.* Психология бытия. – М., Киев, 1997.
4. Цивілізація: структура і динаміка: Монографія. – К., 2003.
5. *Гете И. В.* Пояснение намерения // Гете И. В. Избр. филос. произведения. – М., 1964.

Носова А. Постмодернизм, кризис идентичности и потребность в метафизике (вспоминая наследие Бойченка И. В.).

Автор пытается определить постмодерн через “кризис субъекта”, “конец Истории”, “кризис интеллектуализма” и “кризис идентичности”.

Ключевые слова: постмодерн, кризис идентичности, неклассический подход к исторической действительности, монадологичность истории.

Nosova A. Postmodernism, crisis of identity and requirement for metaphysics (Remembering a heritage of Bojchenka I. V.).

The author tries to define a postmodern through “crisis of the subject”, “the History End”, “intellectualism crisis” and “identity crisis”.

Key words: postmodern, identity crisis, the unclassical approach to the history, history monad.

Олександр Охрімович

Київ

РЕТРОСПЕКТИВНЕ ЗАСТОСУВАННЯ МОНАДНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ І. В. БОЙЧЕНКА (НА ПРИКЛАДІ ФІЛОСОФІЇ Ж.-Ж. РУССО)

Розглядаються методологічні аспекти суспільно-правової теорії Ж.-Ж. Руссо у співвідношенні з монадною методологією філософії історії, накресленою І. В. Бойченком.

Ключові слова: монадна методологія, філософія історії, цивілізація, держава.

Вчення Ж.-Ж. Руссо про суспільство є надзвичайно багатим і неоднозначним. Ця обставина зумовлена не тільки особистістю мислителя, але й умовами інтелектуального розвитку середини XVIII століття, періоду формування просвітницької парадигми історичного прогресу людського розуму. Руссо, як відомо, різко полемізує з філософсько-історичними поглядами деяких представників просвітництва. І ця полеміка зумовлена не тільки його обуренням вадами цивілізації, але й ґрунтовним осмисленням природи останньої, на основі якого він створює теорію, яка частково протистоїть і частково збігається з суспільно-історичними поглядами інших філософів просвітництва, поглядами, котрі формували нову, прогресистську парадигму філософії історії.

У своїх основних творах Руссо висуває певну сукупність антропологічних, історичних і правових гіпотез, які він розвиває на основі застосування певних історико-філософських категорій. Розглянемо їх суть.

У творах “Розвідка про походження нерівності” та “Суспільний договір” філософ розглядає цивілізацію як якісно нове суспільне утворення, наслідок тривалої еволюції людського роду – від розсіяного і майже тваринного стану крізь формування простих суспільних відносин типу сімейно-родових, через технологічні інновації і соціальні

конфлікти, через встановлення приватної власності – до встановлення громадянського суспільства шляхом договору.

Ідея суспільного договору є ключовою в історичній філософії Руссо. Цей договір – не лише фіксація певного балансу інтересів окремих, протиставлених однієї одній осіб, а й субстанційний акт становлення загальної волі, властивий для будь-якого громадянського утворення, поняття якого тотожне цивілізації (від лат. *civitas* – громадянська спільнота). Загальна воля власне конститує принципіву єдність інтересів громадян, яка виявляється в законах і звичаях, не зводиться до суми окремих інтересів, більше того – створює мораль як таку. Вона неодмінно існує за будь-якого стану політичного життя, навіть і за панування тиранічних режимів, коли, здається, панують лише корисні інтереси і будь-яка мораль перетворюється в софістику на службі останнім. Отже, “загальна воля” є поняттям, аналогічним субстанціальній єдності цивілізації як певної громадянської спільноти.

Яким же є процес формування руссоїстської монади політичної історії і чи доцільна названа аналогія?

Держава і громадянське суспільство виникають, за Руссо, не з недиференційованого “природного стану”, а як наслідок і засіб протидії зростаючому хаосу в певного роду додержавному суспільному стані. Причина цього хаосу – в претензіях на власність.

Виникнення приватної власності характеризується, за Руссо, становленням різкої суперечності у відносинах між людьми, тієї самої “війни всіх проти усіх” засобом, уникнення якої Гоббс вважав державу. Але Руссо критикує погляди останнього на процес становлення держави, дослідження якого було однією з головних тем соціальної філософії XVII–XVIII ст. По-перше, “природний стан” людства не міг породжувати гоббсівського “права на все” для індивідів, оскільки це – сама по собі складна і абстрактна ідея, утворення якої вже потребує певної практики та історії людського співжиття. Крім того, потрібна наявність усталених інтересів, які б суперечили один одному. По-друге, принципівим положенням Руссо є теза про те, що власне право як таке не може конституюватися через примус. Поширені, в правових вченнях епохи Просвітництва уявлення про природне право сильного (Т. Гоббс, Г. Гроцій, С. Пуффендорф) та про право власності (зокрема, на землю) як наслідок вкладеної праці (Дж. Локк) заперечуються Руссо. Його аргументація полягає в тому, що примус у

боротьби доби Модерну. Вона набрала політичної ваги за часів великої Французької революції. Її концептуальний апарат використовувало широке коло політичних сил – від поміркованих лібералів до ранніх комуністів.

Поняття народного суверенітету і в наш час міститься в більшості демократичних конституцій, зокрема і в українській. Вона має в зародковій формі риси, які сформувалися і розвинулися як у формаційному, так і в цивілізаційному підходах до осягнення історії людства. Множинність, дискретність, самодостатність внутрішньої еволюції, єдність громадянських спільнот зумовлені природою загальної волі і відповідають цивілізаційному підходу, але залежність від розвитку виробництва, поділу праці, формування майнових відносин як факторів встановлення соціальної нерівності і розвитку певного типу суспільної свідомості, вочевидь, відповідає формаційному та технократичному. “Золото і срібло – на погляд поета, залізо та хліб – на погляд філософа – от що цивілізувало людей та згубило людський рід” [2, 79].

Ми бачимо, що початкове дослідження природи суспільних відносин, запропоноване Руссо, містить у собі моменти як цивілізаційної цілісності, так і внутрішньої уподібненості, консубстанціальності, “суверенного самоствердження і водночас взаємного узгодження” [3, 33б], про суттєвість яких для постнекласичної методології говорить І. В. Бойченко. Ця єдність зумовлена, зрозуміло, не “постнекласичністю” Руссо, а певною синкретичною єдністю його поглядів, спробою охопити всі аспекти історії окремих народів і людства за допомогою творчого переосмислення старого та відкриття нових засобів для осягнення природи історичних процесів.

За часів Руссо соціальні науки тільки починали формуватись, не існувало сталого категоріального апарату для них, а термінологія, яка застосовувалась у праві та політиці, була постійним предметом ідеологічної боротьби. Руссо не стояв осторонь від неї, але він спробував створити такі інтелектуальні засоби осягнення історії, які підносили цю боротьбу на найвищий інтелектуальний рівень. Його підхід до філософії історії показує, що єдність, багатогранність та сила потенціальних можливостей теорії можуть сформуватися на ранніх стадіях процесу розвитку знання, але остаточно її корисність для осягнення предмета може бути оцінена лише на вищих.

Тільки на вищій стадії знання філософське осягнення і наукове дослідження матимуть достатньо емпіричних фактів, їх узагальнень та теоретичних систем, які б давали достатні пояснення, завдяки яким можемо оцінити евристичну цінність ранніх форм соціальної теорії, котрі ми знаходимо в працях Руссо.

І. В. Бойченко слушно зазначає, що постнекласичний, чи монадологічний (в його термінології), підхід до осягнення всесвітньо-історичного процесу тільки формується як певна дослідницька програма і потребує ще тривалої роботи з широким діапазоном напрямів. Одним із таких напрямів може бути пошук та осмислення і використання концептів, накреслених і певною мірою розроблених видатними мислителями минулого.

Цей шлях надасть нового життя і можливості ввести в науковий обіг все раціонально застосовне в їхньому теоретичному спадку. Адже загальна класифікація парадигм історичного мислення (класична, не-класична та постнекласична) хоча і є зручною та слушною як науковий інструмент, але, як і всяка класифікація, вона лишає поза рамками своєрідність ідей певного мислителя.

Ми повинні спробувати вправно поєднати принцип П. Фейєрабенда "anything goes" з широким філософським синтезом у царині гуманітарних наук, і тоді можна сподіватися на блискучий результат. Відомо, що такі спроби призводили до наукових революцій, найвідоміших прикладом яких можуть бути переосмислення й нове застосування геліоцентричної теорії Аристарха Самоського Коперником. Звичайно, не слід надіятися на неодмінний успіх, але принципово це поле досліджень має бути намічено.

Література

1. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Трактаты – М., 1969.
2. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства // Там же.
3. Бойченко І. В. Філософія історії. – К., 2000.

Охримович А. Ретроспективное применение монадной методологии И. В. Бойченко (на примере философии Ж.-Ж. Руссо).

Рассматриваются методологические аспекты общественно-правовой теории Ж.-Ж. Руссо в соотношении с монадной методологией философии истории, предложенной И. В. Бойченко.

Ключевые слова: монадная методология, философия истории, цивилизация, государство.

Okhrimovich O. Retrospective application of monadic methodology of I. V. Boychenko on the example of J.-J. Rousseau philosophy.

The methodological aspects of J.-J. Rousseau publicly-legal theory in correlation with monadic methodology of philosophy of history, offered I.V. Boychenko, are examined.

Key words: monadnaya methodology, philosophy of history, civilization, state.

Олександр Поліщук
Хмельницький

ПОЛІКУЛЬТУРНЕ (ПОЛІЕТНІЧНЕ) СУСПІЛЬСТВО – ОСНОВА ПОЛІТИЧНОЇ НАЦІЇ

Доводиться поліетнічність та полікультурність українського суспільства, що ускладнює процес національної самоідентифікації.

Ключові слова: політична нація, особистість, поліетнічність, полікультурність.

Проблемами полікультурності суспільства дослідники почали активно займатися у ХХ ст., коли посилювався інтерес науковців до вивчення відмінностей різних культур, носії яких – етноси, що в геополітичному розумінні сконцентровані в межах однієї нації-держави. Аналіз культурних відмінностей дав можливість вести мову про унікальність кожного етносу та його культури.

У 40-х роках ХХ ст. міжнародні організації закладають в основу своєї політики визначення полікультурності сучасного світу. Згідно зі “Загальною декларацією прав людини”, ухваленою ООН, усі цивілізації можна поділити на полікультурні та монокультурні. Перші з них виникають у процесі загарбницьких воєн та великих переселень народів.

У сучасному суспільстві проблема полікультурності є такою актуальною, що досліджується вченими, мабуть, усіх країн. Особливу увагу їй приділяють сьогодні вітчизняні фахівці О. Антонюк, О. Биков, В. Вардеккер, Е. Бомешко, С. Бондарук, В. Вікторова, В. Катигоренко, М. Романенко, Ю. Терещенко та ін. Підкреслимо важливе методологічне значення досліджень з філософії історії Івана Васильовича Бойченка [2]. Загалом обґрунтовану її роль як ключового компонента комунікації в умовах постіндустріальної трансформації, проте філософське осмислення полікультурності в контексті самоідентифікації та державотворчих процесів лишається малодослідженим аспектом проблеми.

Історичне минуле, тісна взаємодія країн, що об'єднуються у світове співтовариство, інтернаціоналізація промисловості та економіки, різке зростання інформаційних потоків, збільшення засобів міжкультурного спілкування та передавання інформації значно підвищує роль і значення полікультурності в сучасній багатонаціональній, мультилінгвістичній Україні. У зв'язку з цим виникла необхідність наукового осмислення та розробки даної проблеми.

Різнопланове і глибоке розкриття сутності суспільного життя людини неможливе поза розумінням такого явища, яке окреслюється поняттям "етнос", котре достатньо глибоко і ґрунтовно розробляли багато видатних діячів вітчизняної та зарубіжної культури.

Сьогодні людство перебуває одночасно у різних суспільно-політичних утвореннях, які діють як у часі, так і в просторі. Іншими словами, кожна людина або людський колектив існують у часі, в конкретному природно-географічному, соціально-економічному і етнічному середовищах. Як зазначає М. Тиводар, поза суспільством і етносом немає людських спільнот [8].

Доцільно зазначити, що в часі такі утворення є постійними або тимчасовими, у просторі – можуть діяти як локально, так і в межах певної території (держави) або навіть континенту. Щодо різновидів таких утворень у часі, то вони можуть становити певні тимчасові і тривалі об'єднання, сукупність людей з системою внутрішніх зв'язків, їх існувало та існує неймовірна кількість: від двох осіб до цілого людства. Тимчасові (від кількох годин до кількох десятків років) і тривалі (від одного людського життя до багатьох людських поколінь, століть чи навіть тисячоліть) людські спільноти можуть бути малочисленні (малі) і багаточисленні (великі), територіальні і експериментальні, суцільні і дисперсні (розсіяні, розсипані серед інших людей) расові і соціально-біологічні (сім'я), ідейні й політичні, соціальні й економічні, історичні й етнічні.

Крім того, усі перелічені нами об'єднання є соціальними й у своїй суті поділяються на історичні та соціальні спільноти. Історичними спільнотами вважаються ті з них, які відзначаються стійкістю та протяжністю існування хоча б в одну історичну епоху.

Серед цих спільнот особливу роль відіграють етнічні. Будучи стійкими історично і природно сформованими міжпоколінними колективами людей, вони виникли разом з виділенням людей сучасного біо-

логічного виду. Це означає, що роди і племена були переважно етнічними колективами: мали своє ім'я, мову, культурно-побутові особливості.

Отже, враховуючи вищевикладене, можна погодитися з висновком М. Тиводара, що етнічні спільноти, перебуваючи на різних етапах етнополітичного і соціально-економічного розвитку, називаються різними термінами [8].

Однак, незважаючи на це, центральне місце у націєтворенні все ж таки займає поняття “етнос”. У науці воно застосовується здавна, але його осмислення як наукового терміна спільнот відбулося лише наприкінці ХХ ст., і вживається воно як науковий термін для позначення усіх історичних типів етнічних спільнот – від племен до сучасних націй.

Співзвучним поняттю “етнос” є поняття “етнічність” – поєднання багатьох рис або компонентів, які належать до природи кожної з етнічних груп. Іншими словами, етнічність – це такі збережені і передані з покоління в покоління звички, від яких людина не спроможна відмовитись, але може внести до них певні корективи.

Отже, враховуючи вищезазначене, можна зробити висновок, що етнос є однією зі складових більш складного утворення, яким є нація. Сам термін “нація” відомий з античних часів, однак з розвитком людства зміст його розширювався і змінювався.

Сьогодні так само, як і “етнос”, поняття “нація” має різні тлумачення. Для одних нація – це щось одвічне, біологічне, для інших – тільки історичне і соціальне, для деякого – щось містичне, для багатьох – ірраціональне, що заважає поступальному розвитку людства. Якоїсь однієї загально визнаної і однозначної дефініції терміна “нація” не існує. Причина цього – багатогранність пов'язаних з цим феноменом функцій, які нормують і легітимізують майже всі прояви суспільного буття людини.

Як бачимо, питання про нації і національні відносини є дуже актуальним, хоча ще недостатньо дослідженим. Існує безліч дефініцій націй, але й досі немає жодної, що була б загально визначеною. Цьому не слід дивуватись. Нація – надто складне суспільне явище. Процес її творення надзвичайно плинний. Майже ніде він не досяг завершених та викристалізованих форм.

Розглядаючи суспільно-політичні аспекти формування націй, передусім європейських, маємо насамперед дослідити питання про роль

держави у націотворенні. Звичайно, не йдеться про ототожнення процесу націотворення з процесом державотворення, проте слід визнати, що формування націй за “класичним сценарієм” (Англія, Франція та ін.), тобто історія “старих, тяглих націй”, було щільно пов’язане з формуванням держав, які, за висловом Е.Сміта, стали матрицями цих націй, а в ширшому розумінні – й зразком для “нових” націй [7].

Таке історичне явище, як сучасна держава, є наслідком формування чи усвідомлювання певної спільноти. У різні історичні епохи такими уявленими спільнотами були і релігійні спільноти, що об’єднували, скажімо, всіх мусульман, і династичні держави, які об’єднували всіх підданих тієї чи іншої корони. У модерні часи витворилася нова форма єдності чи уявної спільноти – нація. Окреслюючи її, Б. Андерсон виводить низку визначників. Першим із них є її уявність, бо “представники навіть найменшої нації ніколи не знатимуть більшості своїх співвітчизників” [1]. Водночас нація є обмеженою, “бо навіть найбільша з них, налічуючи сотні мільйонів людей, має свої межі, нехай навіть і еластичні, поза якими знаходяться інші нації. Разом з тим ця уявлювана спільнота вимагає утвердити свою окремість, наполягає на своїй суверенності. І нарешті, нація “уявляється спільнотою, адже, незважаючи на фактичну нерівність і експлуатацію, які там панують”, вона завжди сприймається як глибоке й солідарне братерство.

Кожний народ у процесі становлення своєї нації та держави повинен пройти більшою чи меншою мірою через поневолення і процес своєї національної боротьби і, скоріше чи пізніше, мати не тільки своїх ідеологів, але й теоретиків, котрі більше чи менше науково обґрунтують засади та загальну програму його визвольних змагань, а пізніше – і функціонування в середині держави. У процесі формування та ставлення нації велику роль відіграє національна ідея, яка є передумовою формування національної ідентичності. У пошуку та реалізації національної ідеї величезну роль відіграє національне лідерство. Національний лідер можливий лише за умови існування нації як такої. Його присутність необхідна для втілення ідеї нації, бо він є втіленням самої нації, яка саме йому дає можливість довести її до самореалізації у практичному плані.

Як правило, держави-нації еволюціонують у напрямі ігнорування етнічних особливостей: вони зацікавлені у культурно-мовній однорідності соціуму, яка полегшує завдання управління. У цьому ж на-

прямі діють змішані шлюби, міграції тощо. І все ж етнічна самоідентифікація виявляється надзвичайно рельєфно навіть у тих країнах, де в документах фіксується громадянство, а не етнічне походження.

У зв'язку з національними визвольними змаганнями неминуче мусив виринути і досі виринає в багатьох державах конфлікт між державою і нацією, особливо – де кілька народів скупчувалось під чужим політичним пануванням і де державний централізм вороже ставиться навіть до культурних змагань недержавних народів.

Інакше кажучи, сучасні держави в абсолютній більшості – не моноетнічні, а воля і згуртованість якогось одного етносу, зазвичай титульного, призводила до відповідних політичних трансформацій.

Потужною консолідуючою силою суспільства є культура. Саме за цим критерієм здебільшого вичленовували себе у світі античні демократії (опозиція “еллін – варвар”). Ідейно-культурні чинники стали організуючим началом для багатьох різноетнічних громадян Індії, котрі відкинули кастові та деякі інші традиційні (включно з релігійними) обмеження і згуртувалися в нову спільноту із самоназвою “сікхи” (“леви”).

Не менш поширеними є також комбіновані інтегративні чинники. Класичним прикладом цього може бути арабський світ, у якому поняття “араб” та “мусульманин” практично не існують одне без одного, а є взаємодоповнювальними, практично – тотожними. Показовою, хоча й скороминущою, була об'єднана політика Третього рейху: твердження про расову вищість арійців поєднувались із національно-соціалістичною ідеєю і водночас – із гегемоністськими зазіханнями на “життєвий простір” для німецької нації. Однак консолідація суспільства на такій основі спричинила катастрофічні наслідки як для самої Німеччини, так і всього світу.

Сучасне українське суспільство є поліетнічним, етнічно поділим [3, 4–9], з поліетнічним складом населення (це все одне й те саме). Йдеться про наявність у ньому, окрім заголовної нації, певної кількості етнічних груп, які не мають на меті створення самоврядних політичних одиниць. Однак це суспільство не є не тільки багатонаціональним, але й надміру розмаїтим в етнічному розумінні, бо дві найбільші національності – українці та росіяни – разом становлять 95,1 % усього населення (проти 94,8 % у 1989р.). Шість інших груп, чисельність кожної з яких становить від 300 до 100 тис. осіб., у сумі

складають 1,5 млн. населення, або 3,1% (проти 4,0% у 1989 р.). Це – білоруси, молдавани, кримські татари, болгари, угорці, румуни, поляки, євреї. Разом з росіянами та українцями названі вісім етнічних груп становлять понад 98% населення. За ними – вірмени, греки, татари, цигани, азербайджанці, грузини, німці, гагаузи. Кожна з цих груп становить 0,1 – 0,2% в населенні країни, а усі вісім – 1,1%. І нарешті, “інші” (зі “скіфами” включно) становлять ще 0,4%. [4, 239–264].

Отже, поліетнічність українського суспільства, як і будь-якого сучасного суспільства, – факт незаперечний, але його треба коректно описувати і не плутати з багатонаціональністю таких держав, як Росія, де окремі нації мають свої автономні утворення в межах федерації, або Індія, де не вщухають міжнаціональні конфлікти.

Зважаючи на те, що Україна в етнічному розумінні є поліетнічною державою, то логічно стверджувати, що вона – полікультурна. При цьому кожен етнос, який геополітично перебуває в Україні, є носієм суто своєї культури. У зв'язку з цим держава повинна здійснювати таку політику, яка б задовольняла інтереси носіїв різних культур і сприяла б їхній консолідації з метою розвитку держави.

Надзвичайно яскрава регіональна мапа полікультурності простежується в Автономній Республіці Крим. Так, згідно з дослідженнями Центру Разумкова, “у 2008 році 55,5% мешканців Автономної Республіки Крим і 66,7% Севастополя відносили себе до російської культурної традиції; відповідно 14,6% та 18,9% – до радянської, 8,6% та 4,9% – до української. До російської культурної традиції зараховує себе переважна більшість росіян (69,9%) і відносна більшість українців (43,5%). До української традиції відносять себе 21,6% українців і по 4% росіян та кримських татар. Наведені характеристики маркують особливості формування “кримської регіональної ідентичності” та проблеми її позиціонування щодо української політичної нації. Кримська ідентичність для її прихильників є, насамперед, невід’ємною складовою частиною “русского мира” [6, 654–725].

Отже, сучасні національні держави плюралістичні в етнокультурному розумінні, оскільки більшою чи меншою мірою їх гетерогенність відбивається в політиці, впливає на формування політичних інституцій, визначає зміст певних напрямів публічної політики. Є багато різновидів етнокультурного плюралізму: умовно можна говорити про національний, етнічний, расовий та регіональний.

При цьому варто зазначити, що початок ХХІ ст. ознаменувався суцільною політизацією суспільного життя, яка спонукає нас замислитися над тим, чи не варто почати в Україні формування політичної нації. Адже політична нація – “це соціальна спільнота, відкрита до цивілізаційних викликів в усіх їх проявах; вона є спільнотою, що певним способом виробила принципи, правила, процедури та ритуали розподілу влади, а проблема формування політичної нації є, насамперед, проблемою організації розподілу влади та владних повноважень між людьми на всіх рівнях суспільного життя.

З огляду на це можна гіпотетично припустити, що політична нація є необхідністю українського суспільства і вимагає розробки чіткої концепції.

Однак концепція суто політичної нації ігнорує досвід навіть найбільш космополітичних представників сучасної науки. Для західної суспільної думки характерне визначення нації через наявність рідної землі, історичної пам’яті, спільної культури, економіки, єдиних прав та обов’язків для всіх членів. І хоча лінгвістичний та етнічний чинники, як зазначає З. Самчук, тут начебто відсунуті на другий план, вони виявляють себе через визнання необхідності певного етнічного ядра, навколо котрого формується нація, а відтак – прийняття всіма громадянами політичної нації певних соціокультурних норм, за відсутності яких єдність нації є фікцією [6, 654–725].

Отже, постає питання про перспективи громадянської консолідації України. На думку О.Лановенко, існує два варіанти розв’язання проблеми етносоціокультурної біполярності в Україні. Перший обстоюють прихильники перетворення України в мононаціональне державне утворення. Сутність цього підходу полягає в послідовній асиміляції всіх етнічних складових країни. Практично такий шлях полягає у спробі за допомогою адміністративно-директивної українізації досягти ситуації, за якої українська мова, українська культура перетворюються на рідну мову і культуру всіх жителів України. Другий варіант обстоюють прихильники культурної федералізації України. Його сутність – в тому, щоб офіційно визнати і зафіксувати у відповідних конституційних нормах історично сформовану етносоціокультурну біполярність. У такий спосіб буде забезпечено можливість вільного паралельного розвитку української та російської культур [5, 47–59]. Продовжуючи думку про консолідацію українського суспільства з подальшою іденти-

фікацією його особистостей, варто зазначити, що ці два варіанти мають певні хиби: перший має недемократичний і відверто конфронтаційний характер. У разі такого розв'язання розглянутих проблем Україна буде втягнута в катастрофу, у процесі якої вона перестане існувати не лише як незалежна держава, а, як порівняно цілісна етнонаціональна спільнота; другий має переваги порівняно з відверто катастрофічним варіантом етносоціокультурної асиміляції.

У цьому форматі доцільно замислитися над проблемою ідентифікації особистості в національному масштабі. Як зазначає З. Самчук, сьогодні здебільшого виокремлюють три рівні становлення національного ідентитету: перший – етнічний (з'ясовує природні корені об'єкта дослідження, його походження з певного етносу та кровні зв'язки); другий – національний, або культурний (виявляє власне національний аспект); третій – націю як суспільно-політичну категорію. Симптоматично, що навколо смислової наповненості поняття “нація” продовжують тривати запальні дискусії [6, 654–725]. Прикладом цього є наведений нами аналіз.

Доцільно також зауважити, що, коли ідентичність етнічних націй найчастіше визначається за сукупністю етнічних ознак, то такий же набір ознак для політичних націй здебільшого непридатний, оскільки зазначені утворення структуруються зовсім іншим шляхом, ніж етноси і сформовані на їх основі нації.

Отже, на основі із проведеного аналізу можемо припустити, що два найважливіші аспекти індивідуальної та суспільної ідентичності передбачають, по-перше, потребу жити внутрішньо суверенним життям, по-друге – необхідність бути соціокультурно вкоріненим. Така подвійність, на думку З. Самчука, становить істотну ознаку індивіда, фіксує його каріотип – типову сукупність генетичних характеристик. Що стосується концепції політичної нації, то вона завдяки своїй природі передбачає культурну асиміляцію, яка категорично не прийнятна з етнічних міркувань, оскільки означає нехтування попередньою соціокультурною лояльністю, розрив з нею, який може повторитися безліч разів, а це є неприпустимим уже з функціональних, інституційних та перспективістських позицій, з погляду прагматизму, інтеграції суспільства, нації тощо.

Однак концепція політичної нації матиме шанси на успіх у тому разі, якщо чітких параметрів набуде її регламентаційна складова, якщо

член такої нації-держави достеменно усвідомлюватиме (й погоджуватиметься з цим), що права, якими він наділяється як член нації-держави, неухильно передбачають симетричну наявність певних обов'язків – у діапазоні від сплати податків і до готовності принести в жертву своє життя для спільного блага в системі координат нації-держави.

Визначальною для формування політичної нації є роль держави та її інститутів, оскільки для політичної нації системоутворююча роль етнічності не є пріоритетною. Адже саме держава, виконуючи свої функції перед суспільством, має забезпечити консолідацію суспільства.

Державність, як відомо, є найвищою формою консолідації певної спільноти і її наявність означає існування особливої публічної влади, санкціонованої суспільством сукупності правил (законів), що регламентують поведінку людей певної території, на якій чинними є суверенітет (самодостатність) держави і її владні повноваження. Саме держава робить певну людську спільноту політичним феноменом, відмінним від інших спільнот. За її відсутності населення не може розглядатись як політична реальність, а лише як реальність прополітична, яка в потенції може трансформуватися в державне об'єднання. Ідентифікаційним політичним критерієм визначення статусу індивіда при цьому є його громадянство, законодавчо-правова належність до конкретної держави як її складової.

Не менш важливу роль у консолідації суспільства відіграє політична воля. Адже від неї залежатиме, чи ідентифікуватиме себе особистість з тим суспільством чи громадськістю, які виконують цю волю. Реалізація політичної волі є тим вирішальним чинником, який творить націю. Жодна об'єктивна прикмета і жодна сума прикмет не становлять нації. Нація як політична спільнота може народитися там, де немає ні окремої мови, ні культури, ні інших об'єктивних прикмет.

Основними носіями політичної волі є політична еліта, яка власними діями та прикладом зобов'язана сприяти консолідації суспільства. Адже з консолідованим, стабільним суспільством особистість ідентифікує себе швидше, ніж із суспільствами, які постійно перебувають у стані невизначеності та нестабільності.

Отже, крім того, що політична еліта повинна сприяти консолідації суспільства у поліетнічних державах, вона зобов'язана ще й забезпечити його стабільність та поступовість розвитку.

Перспективами подальших досліджень у даному напрямі є докладне опрацювання моделі політичної нації сучасного українського соціуму з урахуванням особливостей етнокультурної ідентифікації особистості.

Висновок. Із сказаного в статті можна дійти висновку, що в сучасних умовах особистості важко ідентифікувати себе з етносом, нацією, політичною нацією чи з певною культурою. Ця складність зумовлена: глобалізаційними процесами, непослідовністю і нестабільністю становлення української політичної нації; незацікавленістю держави, політичної еліти у розвитку української політичної нації; глобалізаційними процесами, в яких нації-держави у мононаціональному форматі перестали існувати. З огляду на перелічені причини, які не є вичерпними, можна стверджувати, що особистість перебуває в ідентифікаційній кризі.

Отже, враховуючи причини, що стоять на заваді з боку влади, потрібно, щоб суспільство зрозуміло, що саме політична нація створить умови для успішної консолідації суспільства і сприятиме протистоянню владі з метою захисту своїх прав та інтересів. Адже політична нація не є чимось географічним чи теологічним – це передусім духовна єдність заради майбутнього.

Література

1. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М., 2001.
2. *Бойченко І. В.* Філософія історії: Підручник для студ. ВНЗ. – К., 2000. (Вища освіта ХХІ століття).
3. *Сатух В.* Державна етнополітика України: нинішні засади і погляд у майбутнє // Українські варіанти. – 1997. – № 2.
4. *Калодій А.* Про поліетнічність України: кількісний та якісний виміри // Україна: проблема ідентичності: людина, економіка, суспільство. Конференція українських випускників програм наукового стажування у США. – Львів, 18–21 вересня 2003 р. – К., 2003.
5. *Лановик О.* Будь-яке суспільне відродження починається з формування нової ідеології // Віче. – 2000. – № 3.

6. Самчук З. Ф. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору: [моногр.]: у 2 т. – Д. : АРАП-ПРЕС, 2009. – Т. II.
7. Сміт Е. Д. Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія: Пер. з англ. – “К., “ 2004.
8. Тиводар М. Етнологія : Навч. посібн. – Львів, 2004.

Поліщук О. Поликультурное (полиэтническое) общество – основа политической нации.

Показана полиэтничность и поликультурность украинского общества, что усложняет процесс национальной самоидентификации.

Ключевые слова: политическая нация, личность, полиэтничность, поликультурность.

Polishchuk O. Semicultural (Semiethnic) Society – Basis of Political Nation. Ukrainian society semiethnicity and multi-culturalness is demonstrated what makes the process of self identification in national relation more complicated.

Key words: political nation, personality, semiethnicity, multi-culturalness.

Роман Самчук

Київ

ГУМАНІСТИЧНО-ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ В КОНТЕКСТІ ЦИВІЛІЗАЦІЙНО- ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

Робиться спроба проаналізувати сучасні цивілізаційно-трансформаційні процеси в контексті формування новітніх гуманістично-ціннісних орієнтацій.

Ключові слова: гуманізм, цінності, цивілізація, культура, глобалізм.

Сьогодні багато дослідників констатують факт потужних трансформаційних процесів, які зачіпають усі сфери суспільного життя, що дає змогу визначити їх як трансформаційні процеси цивілізаційного рівня. Це пов'язано передусім з тим, що на планеті поступово утверджується глобальне суспільство, основною тенденцією якого є дедалі зростаюча інформатизація. Відтак постає питання про корінні зміни, що конституюють нову історичну реальність.

Вагомим теоретико-методологічним підґрунтям нашого дослідження будуть глибокі напрацювання в цій сфері Івана Васильовича Бойченка, який значну частину свого дослідницького хисту присвятив історико-філософському та соціально-філософському висвітленню культурологічних підвалин різних цивілізацій та сучасних цивілізаційних процесів. Названа тема проходить червоною ниткою крізь його творчість та дістає відображення в книгах, численних публікаціях, словниках, довідниках та енциклопедіях. Тому упевнено можемо сказати, що вітчизняна філософія багато в чому має завдячувати Івану Васильовичу за методологічне обґрунтування соціально-філософських та культурологічних засад цивілізаційних проблем.

Безперечним є те, що в ході глобальних трансформаційних процесів у культурі сучасний світ перебуває в стані небаченої досі трансформації ціннісних орієнтацій, які своєю чергою зумовлюють зміни, яких зазнають суспільство та всі соціальні інститути. Відтак нагальним нині є пошук глобальних об'єднуючих цінностей як відповіді на

потреби нової і особливої стадії цивілізаційного розвитку людства. Зазначені зміни зумовлюють те, що виникає нова історична реальність, одним із основних чинників якої є переоцінювання традиційних цінностей. У підсумку відбувається розширення меж застарілих стереотипів традиційного стилю мислення. Цим і пояснюються складність і нетрадиційність проблеми з'ясування сучасних гуманістичних орієнтацій. Потрібні активні пошуки цінностей, які можна було б звести до рангу загальнолюдських, що, безперечно, є однією з вимог глобалізаційних процесів. Це, своєю чергою, вимагає теоретичного обґрунтування нових аксіологічних імперативів в усвідомленні духовно-культурного буття соціуму в умовах інтенсивних суспільних трансформацій і глобалізаційних перетворень.

Адже “перехід до III тисячоліття світової історії знаменується перетворенням глобалізації в детермінанту цивілізаційних процесів XXI століття, їх типологічну характерологію”. На переконання С. Кримського, нині глобалізація стала універсальним феноменом новітньої цивілізації: “... вона зачіпає істотні аспекти не тільки технологій, виробництва, економіки, комунікацій, політичних стратегій світового розвитку, культури, але й вимірів самої людини в її способі життя й антропологічній перспективі” [1, 133].

Зацікавленість проблемою цінностей посилюється саме в перехідні періоди суспільного розвитку, коли відбувається зміна соціокультурних орієнтацій. А оскільки поняття “цінність” поза людиною як суб'єктом, який встановлює статус цінності, втрачає своє значення, то ідея гуманізму як індикатор людяності безпосередньо пов'язана з цінностями чи морально-культурними імперативами, що визначають поняття чи образ цієї людяності. Тож посткласичний вимір людяності має включати ті цінності та ціннісні орієнтації, які є наріжними для людини посткласичної доби, тобто сучасної людини [2, 5].

Зауважимо, що культурологічні интенції формування сучасних гуманістично-ціннісних орієнтацій – питання неоднозначне та надзвичайно складне з огляду на те, що визначення гуманізму є надзвичайно складною справою. За влучним висловом В. Пазенка, “з моменту свого зародження і по наш час гуманізм як філософське вчення і культурне явище не раз змінював своє обличчя, виступав і виступає у різних формах”; те саме потрібно сказати і про ціннісні орієнтації [2, 23]. Підтвердження та продовження цієї думки знаходимо у Д. Ерен-

фелда, який слушно зауважує, що світоглядні конструкти гуманізму завжди значною мірою були ідеальними. Відповідно повна й абсолютна реалізація ідей гуманізму є нереальною, а в соціальному житті завжди будуть порушення його принципів” [3, 248].

Саме тому гуманістична проблематика нині надзвичайно актуалізується. Основний акцент в розвитку гуманістичної парадигми робиться на її оновленні, відповідно до сучасних умов та “практичності” гуманізму. Сучасна гуманістична теорія намагається вийти за межі класичного гуманізму доби Відродження. У цьому контексті закономірним є процес зміщення акцентів філософського мислення та відкриття нових парадигм осмислення людського буття, які стали визначальною тенденцією у філософії ХХ століття. На думку В. Ляха, особливе місце серед цих парадигм посідають ідеї “нового гуманізму”, які мають замінити попередню парадигму гуманізму Просвітництва, котра цілком вичерпала себе. Адже гуманізм, який вона пропонувала, був “заражений” духом абстрактного мислення, внаслідок чого з нього випадала сама людина, яку приносили в жертву абстрактним ідеям. Отже, виникає потреба в новій парадигмі гуманізму, яка дістає відображення в переорієнтації філософської думки ХХ століття [4, 51].

Одним із завдань нашого дослідження є з’ясування змісту нової парадигми гуманізму та заснованої на її підвалинах системи цінностей і ціннісних орієнтацій, насамперед – обґрунтування гуманістичних перспектив, виявлення в безлічі філософських теорій положень і аргументів, які б засвідчили ціннісні особливості сучасних гуманістичних настанов, визначити їх вплив на сучасну культуру та ціннісні орієнтації суспільства. Для цього маємо проаналізувати культурну парадигму сьогодення, вловити, так би мовити, “дух часу”.

О. Висоцька, досліджуючи сучасну культуру, стверджує, що центральне місце в ній посідають гедоністичні цінності, зумовлюючи всю структуру побудови сучасного суспільства. На її думку, світогляд західної людини “заражений” гедоністичним духом споживання, що сприяло падінню пуританської моралі, на зміну якій прийшла гедоністична мораль миттєвого задоволення та насолоди. “...Під впливом гедоністичних та нарцисичних цінностей настанови суспільства позбавляються свого змісту; ті чесноти, що були покладені в основу світу ще в першій половині ХХ століття (бережливість, цнотливість,

професійна сумлінність, самопожертва, працелюбність, пунктуальність, авторитетність)” [5, 268–269], втрачають своє значення.

Розглядаючи трансформацію сучасної аксіологічної та гуманістичної проблематики, неможливо обійти увагою становлення глобальної цивілізації як фону, на якому відбуваються всі ці метаморфози. Однак в даному разі важливим є те, що ідея глобальної цивілізації притаманна західному способу мислення та існує у формі експансії й домінування саме західних цінностей. Такий стан речей пояснюється тим, що ця цивілізація змогла економіко-технологічними засобами досягнути максимального успіху в поширенні своїх культурних цінностей, мови, технологій та “експорту демократії” [6, 51–60].

Існує переконання, що “глобалістична” ідея, яка зародилася в лоні західної культурологічної моделі, і є способом трансляції та універсалізації західного способу життя та ідеології в інших культурних середовищах. Це красномовно засвідчують, зокрема, спроби “вестернізації” Близького Сходу та Азійсько-Тихоокеанського регіону. Навіть у межах Європи під “дахом” Євросоюзу прощтовхується ідея загальноєвропейських цінностей, єдиного соціокультурного середовища, ідеологічної доктрини, економічної моделі, стилю життя, що також створює певні тертя в межах Єврозони. Недоліки такої стратегії показують багато невдалих спроб поширення та прищеплення західних цінностей: вони завершувалися повстаннями та революціями чи не на всіх континентах планети або призводили до знищення чи асиміляції корінного населення.

Хибність такого підходу відзначав ще М. Данилевський, який основною своєю метою вважав подолання вузькологого, передусім європоцентричного, підходу до вивчення всесвітньо-історичного процесу, доводячи, що такий підхід не враховує розмаїття тих історичних культур, які в своїй сукупності формують даний процес. Натомість учений запропонував плюралістичний підхід до осмислення історичного процесу, в основі його – визнання поліцентричності історії [7, 165–166].

Неоціненна заслуга М. Данилевського полягає в тому, що він розглянув розвиток людської цивілізації не з позицій європоцентризму, (як становлення лише єдиної зхідноєвропейської цивілізації), а як проблему множинності цивілізацій [8, 18].

І. В. Бойченко, працюючи над глобалізаційною тематикою, вказав на спосіб, який дасть змогу подолати суперечності, що постають

у ході глобалізації. “За умов щойнтенсивнішої глобалізації, – писав він, – активізуються стратегії нелінійного бачення історії, культури, пізнання” [7, 165].

Це стосується також і еволюції ціннісних орієнтацій та пояснюється тим, що ціннісна парадигма не є чимось сталим та незмінним, – вона постійно перебуває в динаміці, в процесі якої певні соціокультурні орієнтації стають домінуючими і відіграють значущішу роль у трансформаційних процесах. Внаслідок такої зміни інші втрачають свою актуальність та відходять на другий план. Згодом може відбутися нова зміна значущості і шкала пріоритетів може знову трансформуватися під вимоги нової соціокультурної реальності. Еволюція та трансформація компонентів ціннісної парадигми можуть відбуватися поступово, спокійно, не породжуючи суперечностей та соціокультурних колізій, а можуть відбуватися дуже болісно. Саме це ми маємо нині, коли масштаби та блискавичність трансформаційних процесів набрали небувалого розмаху.

Тому сучасна ситуація є вкрай неоднозначною: з одного боку, нові реалії життя відкрили безліч перспектив для людини, з другого – динамізм змін потребує й зміни ставлення людей до реальності. Швидкий прогрес вимагає від них швидкого адаптування до конструйованої ними дійсності, мобілізації всіх можливостей та відкриття нових ресурсів. Зрештою здатність їх до адаптації поставлено на гранично максимальну “відмітку”. Багато людей просто “не встигають” за динамікою сучасних суспільних змін. Відповідно яскравим виявом такого “невстигання” є розгубленість, яку Е. Тофлер називає “шоком майбутнього”, шоком нових і нових змін [9].

Аналізуючи нові реалії, С. Б. Кримський зазначав: “На межі III тисячоліття виникає соціальне завдання ціннісного присвоєння нових характеристик минулого, сьогодення й майбутнього. Формується нове бачення глобальності історії. Відповідно розкриваються й нетрадиційні ракурси запиту смислу, форм, шляхів і результатів історичної діяльності” [10, 33]. Отже, на перший план сучасності висувається в глобальному масштабі проблема перехідних процесів. І визначається ця глобальність не просто зламом тисячоліть, а трансформацією типів цивілізацій, рангів культури та самого історичного буття [11, 4].

Згідно з існуючою реальністю сучасне суспільство дуже часто називають “інформаційним”, визначаючи його як суспільство інтелек-

туального розвитку людини, забезпеченого новітніми технологічними здобутками. Вирішальну роль при цьому відіграє абсолютизація ролі інформації, яка за допомогою глобальних мереж набирає нових форм поширення та передбачає доступ до неї широкого загалу. Більше того, ці мережі знімають гриф таємниці із знання; пересічний користувач тепер може долучитися до знання, яке ще не так давно було прерогативою лише обраних. Про це красномовно свідчать події, які розгортаються навколо сайту “Wiki Leaks”. Саме тому особливе значення в осмисленні еволюції гуманізму як квінтесенції філософії людини в наш час набуває дослідження становлення нових ціннісних орієнтацій, зумовлених розвитком новітніх інформаційних технологій. До таких нових цінностей належать інформація, вміння її отримувати та використовувати. Саме тому актуалізуються нові освітні програми, які роблять акцент на вмінні послуговуватися сучасними комунікаційними та інтерактивними каналами.

У такому руслі порушується проблема “загальнолюдських цінностей”, про які нині може йтися лише в межах концепції “глобальної цивілізації”. Це пояснюється тим, що “глобальна цивілізація” визначається як співдружність держав, які живуть за власними законами, загальновизнаними цінностями і стандартами, способом життя та кодексом поведінки. Звернемо особливу увагу на те, що ці цінності та спосіб життя різними способами проसуються та насаджуються всьому світовому співтовариству [6, 51–60]. У підсумку виявляються ціннісні обмеження глобалізації. Адже парадигмізується лише частина ціннісного цивілізаційного процесу, яка реалізує лише можливості господарської однорідності світової економіки, загальнолюдського статусу технологій електронного виробництва і планетарних комунікацій [12, 643].

Однак боятися глобалізації не слід, заявляє С. Айзенштат і наводить для прикладу Японію, яка змогла зайняти свою окрему нішу в глобальній цивілізації, оскільки модернізація цієї країни відбувалась у руслі так званої “японізації”. Зрештою до японського досвіду та культури було адаптовано більшість основних запозичень: ідеї, ідеології, предмети матеріальної культури та ін. [6, 55–56]. Більше того, багаторівнева структура цивілізаційного процесу дає змогу виявити найбільш сприятливі аспекти не лише для розгортання глобалізації, а й для збереження базової специфіки культур та етнічних цінностей.

Цей процес розкриває можливість залучення унікальних конкретних форм регіонально-цивілізаційного та етнокультурного розмаїття світу для посилення мотивації економічної, культурної і будь-якої іншої глобалізації. Отже, розмаїття шляхів та рівнів цивілізації є необхідною умовою як для національної ідентифікації культур та народів, так і для глобалізації світової історії в загальнолюдському Універсумі [12, 646].

Як зазначав Кримський, розгляд історичного процесу через цивілізацію або культуру відкриває раціональне розуміння наскрізних, символічно вічних або неминущих цінностей історії, які слугують арсеналом вихідних зразків і базою архетипів цивілізаційного розвитку, зумовлюючи те, що “цивілізаційні процеси завжди накручуються на наскрізні, фундаментальні цінності, які, як земна вісь, пронизують увесь масив історії. Тріада “Істина – Благо – Краса” у кожен епоху знаходить свою інтерпретацію, але тематично незмінно є присутніми на всіх етапах цивілізаційного розвитку”. Більше того, вчений вважав, що такі інваріанти цивілізаційного процесу створюють перспективу вічності, оскільки вони є “золотим фондом” культури [10, 36].

Звідси випливає, що глобальні трансформаційні процеси в сучасній культурі вимагають цілісного дослідження буття людини та створення на його засадах такої сучасної філософії людини, формування якої передбачає врахування аксіологічних параметрів людського буття, котрі становлять осердя ціннісних орієнтацій особистості.

З огляду на зазначені тенденції гуманістично-ціннісні орієнтації виявляються в цілій низці філософських концепцій. До останніх, зокрема, належать напрацювання представників гуманістичної психології, які стверджували, що смислове поле сучасної парадигми філософського світосприйняття характеризується формуванням нових ціннісних підходів до розуміння структури буття людини, а онтологічне визначення цінностей, запропоноване ними, є вагомим внеском у створення нової системи цінностей. У цьому контексті особливої ваги набуває осмислення духовних орієнтирів у житті людини. З цієї позиції, надзвичайно евристичними є їх напрацювання щодо самореалізації та самоактуалізації сучасного індивіда, в яких основний наголос робиться на залученні до категоріального апарату не лише онтологічних категорій, а й таких, що відображають уявлення про мету і цінності особистісного способу існування. Гуманістичні психологи наполягають на глибокому екзистенціальному осмисленні сфери людської буттєвості, здійс-

неному у світлі буттєво значущих для людини ціннісних патернів та диспозицій. В даному контексті слід також відзначити концепцію “мета-цінностей” А. Маслоу.

Важливе місце в розробці сучасної гуманістичної теорії належить аналізу комунікативних практик, що мають своєю метою соціальне порозуміння, яке передбачає конструктивну взаємодію особистостей, соціальних груп, націй та етносів, вибудовану на основі толерантності та порозуміння (Ю. Габермас, К. Аппель). Зауважимо також, що в контексті глобалізаційних процесів актуалізується принцип відповідальності (Г. Йонас, В. Гьосле), який вимагає відповідального ставлення до застосування людиною власної технічної могутності, вироблення оптимальної стратегії взаємодії з іншими людьми та навколишнім середовищем. Особливої актуальності при цьому набирає відповідальність за майбутні покоління, за їхнє соціокультурне та екологічне буття.

Значне місце в розробці новітньої парадигми гуманізму належить аналізу ціннісних орієнтацій, напрацьованих у руслі екологічної етики, яку слід розглядати як нову форму гуманістичного світогляду, в основі якого лежить твердження про єдність людини і природи та про відповідальність людства за збереження життя на планеті. В даному разі акцент робиться на тому, що значна частина людства дійшла усвідомлення цінності природи, в контексті чого розглядаються шляхи розв’язання екологічних проблем. Отож найвищою цінністю виступає життя в усіх його проявах, а любов до всіх форм життя – основною світоглядною настановою. Внаслідок цього виникає ціннісна переорієнтація етики, яка спрямована на виховання нового типу свідомості, орієнтованого на недопущення руйнівних процесів у біосфері. А зменшення антропогенного навантаження на природне середовище, оптимізація сфери споживання, переорієнтації на постматеріальні цінності стають основною суттю морально-екологічного імперативу, що значно розширює предметне поле гуманістичної парадигми.

Аналізуючи сучасну соціокультурну реальність, ми дійшли висновку, що трансформаційні процеси та зміни, які відбуваються в них, зачіпають ціннісні орієнтації суспільств, особистостей і відбуваються дуже складно та суперечливо. Адже наслідком їх має бути створення чогось нового, зокрема нової шкали цінностей, нових соціокультурних парадигм, нових форм ідентичності, нового обличчя “людяності”.

Основну суть проблеми образно можна зобразити як боротьбу між минулим та майбутнім, серединним меридіаном якої є теперішнє. У цій точці точиться боротьба між тим, що уже відбулося, і тим, що тільки має відбутися та стосується перспектив розвитку. Це пояснює той факт, що молоде покоління активно включається в цей процес та майже безболісно адаптується до нової реальності, виступаючи основним генератором вироблення нової світоглядно-культурної матриці. Старшому поколінню, переважна частина якого через суперечності нових змін з їх ідентичністю, вибудованою на попередніх цінностях та культурних імперативах, вона вважається неприйнятною. Саме в такій ситуації перебуває сучасний світ, основна дилема якого полягає в тому, що старі цінності вже відкинуті, а нові ще не усталені. Тож актуальність віднайдення нових, відповідних сучасним реаліям цінностей та ціннісним орієнтаціям, нині набуває особливого значення.

Резюмуючи, зазначимо, що проведений у ході даного дослідження аналіз засвідчив, що в наш час відбувся злам деяких багатовічних тенденцій в історії суспільно-політичної та філософської думки людства. Значною мірою він стосується сучасних ціннісних орієнтацій та гуманістичних стратегій. У даному контексті аксіологічні стратегії сучасного гуманізму розглядаються не лише в щільному взаємозв'язку з життєвими цілями особистості, способом її життя, потребами, інтересами, психологічними установками тощо, а й беруть до уваги пост-матеріальні цінності. на які звертають увагу етика відповідальності та екологічна етика.

Література

1. *Крымский С.* Цивилизационный статус глобализации // Практична філософія. – 2001. – № 2.
2. Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи – К., 2001.
3. *Кисельов М. М., Канак Ф. М.* Національне буття серед екологічних реалій. – К., 2000.
4. *Лях В.* До питання про нову парадигму гуманізму в філософії наприкінці ХХ століття // Історія філософії : досвід теоретичної саморефлексії: 36 статей. – Вип. 1. – К., 1998.
5. *Висоцька О. Є.* Комунікація як основа соціальних перетворень (у контексті становлення постмодерного суспільства). – Дніпропетровськ, 2009.

6. Скотна Н. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії. – Львів, 2005.
7. Бойченко І. Формування неklasичної парадигми філософсько-історичного пізнання: теорія культурно-історичних типів М. Я. Данилевського // Філософія. Антропологія. Екологія. – 2001. – К., 2001.
8. Цивілізація та історія. – К., 1999.
9. Тоффлер Э. Шок будущего. – М., 2001.
10. Крымский С. Метаисторические ракурсы философии истории // Вопр. философии. – 2001. – № 6.
11. Крымский С. Концептуальный лад аналізу перехідного процесу // Наукові записки НАУКМА. – 1999. – Т. 8: Філософія право.
12. Цивилизационная структура современного мира: В 3 т. – Т. 1: Глобальные трансформации современности / Под ред. Ю. Н. Пахомова, Ю. В. Павленко. – К., 2006.

Самчук Р. Гуманистически-ценностные ориентации в контексте цивилизационно-трансформационных процессов.

Делается попытка проанализировать современные цивилизационно-трансформационные процессы в контексте формирования новейших гуманистически-ценностных ориентаций.

Ключевые слова: гуманизм, ценности, цивилизация, культура, глобализм.

Samchuk R. Humanist-valuable orientations at the context civilization-transformational processes.

An attempt to analyze modern civilization-transformational processes in the formation context of the latest humanist-valuable orientations is made.

Key words: humanism, values, a civilization, culture, a globalism.

Андрій Матвійчук

Рівне

ІМПЕРАТИВНЕ МИСЛЕННЯ В КОНТЕКСТІ ОБҐРУНТУВАННЯ ЕКОЛОГІЧНОЇ ДЕОНТОЛОГІЇ

Окреслено зміст нової наукової дисципліни “екологічна деонтологія”, концепція якої розробляється автором.

Ключові слова: екологічна деонтологія, деонтологічне знання, екологічне знання, екологічна етика, глобальні проблеми.

Подолання екологічних проблем (як глобальних так і локальних) нині є одним із найактуальніших завдань людства. Адже подальше ігнорування законів природи (нераціональне та неефективне використання природних ресурсів) та соціальних законів (несправедливий розподіл благ, що їх дають природні ресурси), вочевидь, можуть призвести до масштабних соціальних конфліктів та глобальних природних катаклізмів.

Тим часом сьогодні загальноновизнаною є теза, що вирішити весь розмаї проблем, які постали перед людством, можна, передусім, через зміну свідомості сучасної людини та суспільства в цілому. Гадаємо, все вищесказане зумовлює необхідність розробки нової філософської дисципліни на перетині екологічного та етичного знання, котра визначена нами як “екологічна деонтологія” [8]. Завдяки своїм філософським та природничонауковим потенціям вона сприятиме формуванню в людини мотивацій свідомого вибору на користь екологічно зважених рішень, а отже – формуванню та утвердженню екологічного імперативу поведінки. Ми переконані, що шлях до вирішення глобальних проблем (зокрема, екологічних) проходить саме через площину осмислення на ґрунті екологічних знань усїєї проблемності буття. Тут, до слова, наша позиція перегукується із міркуваннями Івана Васильовича Бойченка, який наголошував на зростанні ваги філософського осмислення буття в періоди нових етапів розвитку суспільства, що, як правило, пов’язані зі змінами світоглядного характеру [1, 115].

Маємо на *меті* продемонструвати етичну генетику екологічної деонтології, її прямий зв'язок з традиціями моральної, а отже, практичної, філософії. Водночас намагаємось довести тезу, що екологічна деонтологія є логічним етапом розвитку європейської імперативної філософії – деонтології, яка й сьогодні не втрачає актуальності. Окрім цього, спробуємо сформулювати науково-методологічний та функціональний потенціал екологічної деонтології, переконати читача, що екологічна деонтологія дає максимально повне концептуальне, сутнісне охоплення екологічної проблематики та створює передумови для її розв'язання. Тобто у своїй наукових пошуках ми орієнтуємось на ті методологічні вимоги до пізнавальної діяльності, що їх висував Іван Бойченко [2].

Констатуючи *теоретичні основи* нашого дослідження, слід зазначити, що виняткову роль для становлення та розвитку класичних теорій деонтології відіграли такі видатні філософи, як І. Бентам, І. Кант, Дж. Мілль, Д. Росс. Водночас принципове значення для нашої роботи мають міркування на тему екологічної етики таких зарубіжних та вітчизняних авторів, як А. Печчеї, А. Швейцер, К. Маєр-Абіх, Дж. Мейсі, Дж. Сід, В. Крисаченко, М. Кисельов, Т. Гардашук, В. Борейко та ін. Значущими для наших наукових пошуків були також різноаспектні ідеї щодо теорії соціальних конфліктів, сформульовані В. Андрущенком, І. Бойченком, А. Ішмуратовим, В. Кременем. Міркування згаданих філософів та власне бачення окресленої проблематики уможливили створення авторської концепції “екологічної деонтології”.

Насамперед зауважимо, що в максимально лаконічній формі деонтологія (от грец. *депн* – належне) – це розділ етики, в якому розглядаються проблеми обов'язку та належного. Англійський філософ і правознавець Ієремія Бентам застосував термін “деонтологія” для позначення теорії моральності як науки про належну поведінку або про мораль поведінки індивіда для досягнення належної для нього мети, свого роду зведення правил поведінки. Нині деонтологічне знання напрацювало власний термінологічний та понятійний апарат. Принциповими поняттями для нього є поняття обов'язку, належного, імперативу поведінки, задоволення, практичного інтересу, самопожертвування.

Водночас маємо зазначити, що проблематику належного досліджував ще Аристотель. Розглядаючи оптимум взаємодії статистики дійс-

ного та динаміки можливого (належного), античний мислитель сформулював ідеї буття на рівні можливостей та буття на рівні дійсності. Водночас він звернув увагу на необхідність, механізми та мистецтво взаємозумовленостей і взаємопереходів цих типів буття [12, 562].

Імперативній філософії (так ще називають деонтологію) закидають ідею “нав’язаного обов’язку”, виправдання примусу, специфічну форму маніпулювання індивідом, споживче ставлення до нього, яке має на меті “виманити” його здібності, домогтися від нього жертв, поставити на службу чужому корисливому інтересу. Відтак для деонтології можна відшукати і такі жорсткі визначення, як: “усічена” етика поведінки, мораль жорстко замкнутого суспільства, що диктує його членам чіткі правила поведінки у вигляді законів і інструкцій, а також прийнятих негласних дозвільних і заборонних дій.

Водночас фахівці з етики звертають увагу на те, що з уявлення про належне складаються етичні вимоги, розуміння того, які вчинки люди повинні здійснювати. Належне розглядається як моральне веління або розсудлива мудрість [12, 562]. Стосовно людини вимоги належного виступають як її обов’язки; останні в узагальненій формі загальних правил формулюються в моральних приписах, нормах, заповідях [11].

Зрештою, сьогодні зміст терміна “деонтологія” звузився до характеристики проблем людського обов’язку, розгляду останньої як внутрішнього переживання примусу, що задається етичними цінностями. Деонтологія намагається науково обґрунтувати необхідність свідомого підпорядкування особистих інтересів потребам суспільства в гармонійному поєднанні особистого і суспільного. Вона також визначає конкретні форми професійної моралі, виконання громадянського обов’язку в певній галузі суспільного життя і професійної діяльності. Щоправда, за останнє десятиліття окрім медичної та юридичної етики почали з’являтися нові види професійної етики: деонтологія журналістики, педагогічна деонтологія, управлінська деонтологія, економічна деонтологія, політична деонтологія та ін.

Активізація уваги до деонтології та проблеми застосування імперативного мислення в різних сферах людської діяльності зумовлена характерним для початку ХХІ сторіччя переконанням про необхідність реального переходу від загальних міркувань про зміни світоглядних та ціннісних настанов сучасної людини до напрацювання діє-

вих схем того, як в умовах сучасного світу активізувати механізми формування нової, більш гуманістичної свідомості, а також відповідного стилю мислення та поведінки. Напевно, адекватні відповіді на порушені питання не можливі без нового, більш ретельного та глибокого прочитання творів, що належать деонтологічному дискурсу. Передусім ідеться про традиції англійського утилітаризму.

Так, дослідники оригінальних текстів Дж. Бентама [10, 109–113] стверджують, що у нього деонтологія не передбачає моралізаторства у вигляді накладення на людство кайданів обов'язку, носіння яких не дає йому нічого іншого, окрім страждань. Насправді, за Бентамом, чинити добро слід в найбільш прийнятний спосіб для того, кому це добро робиться, інакше це – тиранія. Головна людська чеснота для англійця – розсудливість та влада над власним розумом. Якщо продовжити його міркування, то, напевно, до людських чеснот можна додати владу над своїми вчинками. Отож деонтологія у Бентама постає, як наука про належне (і корисне), до усвідомлення чого приходять самостійно, а не через примус. Вона задає певні орієнтири, яких варто прагнути. Останні дві тези мають принципове значення для розбудови нами концепту екологічної деонтології, в межах якої завдання виживання людського виду та збереження (відновлення) гармонії із Природою мають стати фундаментальними поведінковими орієнтирами людини.

Водночас не можемо не згадати Канта, у якого моральний обов'язок має розумний характер і є проявом практичного розуму. Німецький мислитель чітко підкреслював: щоб бути вільною, людина у своїй поведінці повинна керуватися саме моральним обов'язком, тобто, іншими словами, дотримуватися необхідного, належного. Індивід у Канта стає людиною саме тоді, коли починає керуватися обов'язком як особливим моральним законом, який у цього видатного німця постав у сукупності моральних імперативів.

Ідею корисності (утилітарний підхід) розвинули у своїх працях інші відомі англійські мислителі – Джеймс Мілль (James Mill) та його син Джон Стюарт Мілль (John Stuart Mill). У Мілля старшого цікавими видаються міркування про суспільну користь як найвищий принцип і критерій моралі, хоч це й не піддається повній реалізації в житті людей. Втім, він цілком може стати ціннісним орієнтиром. Тим більше, що вже у Джона Стюарта Мілля чітко озвучено той факт, що

висновок про своє особисте щастя, про якість задоволення від життя людина часто робить, спираючись не на власний досвід, а на думку більшості. Іншими словами, максимальне щастя для людини – те, що сприймається як максимальне щастя більшістю, суспільством. Отже, якщо суспільство послідовно культивуватиме екологічні цінності, то життя і насолода здоровим довіллям може стане ознакою щасливого життя.

Проблема забезпечення максимального блага та справедливості в суспільстві має ще один очевидний екологічний аспект. Так, нині є серйозною проблема справедливого розподілу природних ресурсів і матеріальних благ між теперішнім та майбутнім поколіннями та шляхи розв'язання суперечностей, що з цього випливають, тобто дотримання принципу екологічної справедливості між теперішнім та майбутніми поколіннями [3, 21]. Гадаємо, що екологічна деонтологія може виступити засобом стимуляції як утилітаристських, так і альтруїстичних мотивацій екологічно обґрунтованої поведінки людини. Цьому сприятиме залучення екодеонтологією усього масиву екологічного знання, апеляція до морально-ціннісної сфери людини, а також акцент на нормативному характері екологічних цінностей, що мають стати основою поведінки сучасної людини (і з погляду її особистого екологічного блага, і в суспільних інтересах). На меті екологічної деонтології – виховання в сучасній людині почуття екологічного обов'язку, який би став потужним чинником її повсякденної поведінки.

Не менш цікавими для нашого дослідження деонтологічної традиції є міркування на тему обов'язку, висловлені англійським філософом початку ХХ ст. Девідом Россом, який розвивав ідею самоочевидного зобов'язання (*prima facie*). Передусім мислитель звертає увагу на такі зобов'язання людини, які з першого ж погляду (через свою самоочевидність) визнаються як морально належні і не потребують подальшого перевірення. Тобто, за логікою Росса, зобов'язання берегти природу, власне довілля, напевно, можна вважати (через їх очевидність) морально належними і, таким чином, обов'язковими. Окрему увагу варто звернути на запропонований Россом поділ зобов'язань на групи, в залежності від того, до минулого чи майбутнього спрямовано діяння. Так, зверненими у минуле Росс вважав обов'язок дотримуватися обіцянки або угоди, обов'язок відшкодування збитку, обов'язок вдячності. Своєю чергою, зверненими у майбутнє є обо-

в'язок добродійності, обов'язок справедливості. обов'язок самовдосконалення [4]. На наше переконання, лівова частка сформульованих Д. Россом імперативних принципів відповідає тим установкам, що задаються так званою новою екологічною парадигмою (*New Environmental/Ecological Paradigm*), зокрема, заперечення людської винятковості в цьому світі, прагнення самовдосконалення, зміна пріоритетів у бік нематеріальних (постматеріальних), духовних цінностей. Водночас значним позитивом міркувань Росса є не лише маніфестація певних етичних ідей, а наголос на їх моральній належності для людини. Тобто, в дусі Канта, шлях до людськості проходить через моральний обов'язок. Очевидно, шлях до гармонізації відношення "Людина – Природа" проходить через систему екодеонтологічних вимог.

Про актуалізацію моральних належностей на засадах дискурсивної етики спільної відповідальності за умов екологічної кризи пише відомий сучасний український дослідник Анатолій Єрмоленко. В своїй останній монографії "Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи", вчений здійснює саме з екодеонтологічних позицій ретельний аналіз легітимізаційних, орієнтаційних і регулятивних функцій етичних норм і цінностей щодо таких соціальних систем, як наука, техніка, політика та економіка [6]. Висновок, який напрошується на основі розвідок професора Єрмоленка, такий: екологізований світогляд у сумі з етичною свідомістю, в основі якої – цінності шанобливого ставлення до життя в усіх його проявах, є безперечні передумови подолання глобальних криз сучасності.

Деонтологічної традиції, на нашу думку, дотримується російській дослідник, професор Анатолій Ракітов. Ним, свого часу, була сформульована концепція регулятивного світу, відповідно до якої сучасна людина живе не в природному, а фактично в штучному світі, тобто світі створених нею речей, процесів, подій, знань та *правил* (виділено автор.). На думку науковця, усі ці складові нашого штучного довкілля можна розглядати як особливі взаємопов'язані, взаємозумовлені та взаємовпливаючі світи. При цьому світ безлічі правил, що визначають побутову, виробничу, соціальну, політичну, ритуальну, гендерну, моральну (та ін.) поведінку людини А. Ракітов називає регулятивним [9, 86]. Мірою розвитку людського суспільства неперервно зростає обсяг вербалізованих правил, норм, стандартів та еталонів, що регулюють практично всі сторони індивідуальної та суспільної діяль-

ності. Це – надзвичайно складний, поліструктурний регулятивний світ, що фактично охоплює суспільне життя та людську діяльність. Очевидно, що в ситуації, коли людство зіштовхнулося із системною планетарною кризою – в економічній, політичній, соціально-культурній та екологічній сферах, постає завдання переглянути зміст цього регулятивного світу, створеного людиною, та визначити нові орієнтири (передусім, морально-ціннісні) для вирішення всього спектра глобальних проблем сучасності.

На наше переконання, саме екологічна деонтологія, як дисципліна філософського порядку, сприятиме раціонально-критичному осягненню тих проблемних ситуацій, які в сучасному світі супроводжуються виникненням різного роду проблем, що несуть загрози і людській духовності, і людській тілесності. І разом з тим, оскільки норми деонтологічної моралі мають обов'язковий характер та ґрунтуються на незаперечних цінностях життя та здоров'я людини, це відкриває шлях до створення нових стратегій людського існування та поступу. Ця теза, на нашу думку, узгоджується з висновком С. Кримського, що в XXI столітті світоглядним дороговказом розуміння новітньої цивілізації може бути саме імператив людини в усій неосяжності її душі, таїни долі та жадоби до найвищих цінностей [7]. Життя в гармонії з природою та самим собою, гадаємо, може бути віднесене саме до таких цінностей.

Наведений нами матеріал наочно демонструє, що традиції імперативного мислення (деонтологічний підхід) є надзвичайно цікавим явищем та потребує глибокого дослідження. Зважаючи на нагальність перегляду змісту відношення “Людина – Природа”, а отже – морально-ціннісних установок сучасної людини, цілком логічним постає залучення деонтологічного підходу до екологічної проблематики. Характерною і важливою рисою деонтології є те, що вона спонукає до ефективного пошуку та творення ефективних систем норм і правил поведінки та практичної діяльності людини в контексті різних типів відносин з навколишнім світом. Своєю чергою екологічна деонтологія здатна, на наше переконання, значною мірою сприяти формуванню комплексу етичних вимог (внутрішнього імперативу) у сфері взаємин людини та Природи (причому – в усіх можливих варіаціях таких взаємин).

Філософсько-методологічне наповнення концепції екологічної деонтології визначається *об'єктом* її дослідження (ним є система, що виражається відношенням “Людина – Природа”) та *предметним полем* (зміст практики людини в природному середовищі та зміст особистісних якостей людини, яка цю практику здійснює), а також *принциповим завданням* (розширення реальної практики застосування екологічного знання). Водночас екологічну деонтологію ми розуміємо, як дисципліну, що має органічно поєднувати дескриптивний та нормативний виміри і, відтепер, здатна зробити контент екологічного знання загальнодоступним та зрозумілим і, водночас, показати і перекопати в тому, яких правил слід дотримуватися в контексті гармонізації відношення “ Людина – Природа” . Тут також важливо згадати, що для екологічної деонтології фундаментально важливою є парадигма сталого розвитку (*sustainable development*), що включає в себе вимоги до захисту довкілля та забезпечення соціальної справедливості в усіх контекстах суспільного життя (зокрема, в плані доступу до ресурсів). Саме тому дана парадигма (та її гармонійний посил) має принципове значення для екологічної деонтології.

Зазначимо, що об'єктом застосування норм екологічної деонтології є людина, суспільство або окремі професійні групи, залучені в практичні аспекти здійснення відношення “Людина – Природа”. Зрештою, евристично-методичні потенції екологічної деонтології, на наше переконання, походять з того факту, що її генетика прямо пов'язана із екологічним та етичним знанням, яке нині має, безперечно, особливий статус.

Щодо інституційної організації екологічної деонтології, то вона повинна мати теоретичну та навчальну форми. Теоретична екологічна деонтологія функціонально матиме завданням пошук, формування та осмислення нової системи морально-етичних та екологічних принципів і правил, яка стане фундаментом сталого розвитку та передумовою подолання глобальних екологічних криза. Завданням екологічної деонтології як навчальної дисципліни ми вважаємо інкорпорацію новітніх морально-етичних та екологічних імперативів у свідомість, вміння та навички учнів і студентів як майбутніх представників різноманітних професійних та (ширше) соціальних груп. Адже фахове мислення відбувається на основі наявного мислення.

Отже, маючи на меті екологізацію практики людської життєдіяльності (як передумову сталого розвитку), ми маємо створити потужну систему проблемно-зорієнтованої освіти на ґрунті екологічного знання. В такий спосіб зможемо сформувати ту своєрідну освітньо-виховну матрицю (пройняту екологічним духом та ідеями), на якій формуватиметься екологічно зорієнтований професіонал. Впровадження екологічної деонтології, наприклад, у вищій школі дало б змогу збагатити майбутніх представників різних професій знаннями, ідеями та принципами нової за змістом (в екологічному сенсі) економічної господарської діяльності, соціальної та політичної активності, які були б сповнені духом гуманізму, відповідальності, дбайливого та шанобливого ставлення до довкілля.

Водночас, зважаючи на те, що творення нової особистості та її свідомості є передусім внутрішнім завданням самої людини, ми розглядаємо екологічну деонтологію не як засіб нав'язування певного стилю мислення (хоч і позитивного за змістом), а лише як один із варіантів практики внутрішнього самотворення особистості. Практика ця відбувається через стимуляцію процесів індивідуального осмислення тих чи інших проблем людського буття в екологічному контексті. Ми беремо до уваги також те, що становлення особистості відбувається під впливом сукупності зовнішніх та внутрішніх чинників, серед яких визначальну роль відіграють цілеспрямовані навчання та виховання (зокрема, самонавчання та самовиховання). Отож, формування екологічно зорієнтованої особистості (і професіонала) повинне передбачати чітку, продуману, логічно побудовану систему навчання та виховання. Ця система, на нашу думку, має складатися з сукупності навчальних та виховних методик, які сприяють максимальному залученню особистості до ознайомлення: 1) з екологічною проблематикою, основними поняттями та законами екології, екологічними принципами використання природних ресурсів та охорони природи, основами раціонального природокористування; 2) з нормативною екологічною етикою, як системою прийнятих та заохочуваних екологами (науковцями та практиками) приписів і стереотипів (моделей) поведінки у певній професійній сфері; 3) з системою законів та категорій, які постають в екологічному контексті у певній професійній сфері, основами екологічного права і професійної відповідальності, елементами екозахисної техніки і технологій

Органічним доповненням системи екологічного виховання є створення передумов для заохочення та здійснення особистістю внутрішньої інтелектуальної та емоційної діяльності, зміст якої полягатиме: 1) в самостійному осмисленні екологічного досвіду усього людства та свого особистого (в тому числі професійного – наявного чи потенційно можливого), виробленні власних екологічних знань та принципів екологічної моралі; 2) в переживанні та сприйнятті екологічних знань і екологічної практики з подальшим формуванням внутрішніх екологічних імперативів (в тому числі – для професійної діяльності); 3) у внутрішньому емоційному осягненні сутності відношення “Людина – Природа”.

Гадаємо, таке осмислення поточної ситуації змусить кожну людину збагнути істину – наше буття невідривне від загального буття. Якщо перефразувати відомі тези Фіхте, то екологічний (чи, радше, антиекологічний) досвід людства останніх десятиліть доводить, що все-таки не-Я є (!) передумовою Я. Тобто Я залежне від довілля і, напевно, багато в чому ним зумовлене. Втім, зв’язок між Я і не-Я взаємообернений, тому на кожній особистості лежить відповідальність за зміст і характер відношення “Людина – Природа”. Змінюючи себе, радше сказати – переглядаючи свій світогляд, принципи та цінності, що його наповнюють – зміст власного Я, ми маємо унікальну можливість вдосконалити свої відносини з довіллям.

При цьому належний рівень екологічної культури, на наше переконання, має своєю передумовою високий рівень моральної культури та ґрунтовність екологічних знань (теоретичних і повсякденних). Інакше не можливе встановлення балансу між задоволенням сучасних потреб і захистом інтересів майбутніх поколінь, включаючи їх потребу в безпечному і здоровому довіллі.

Насамкінець зауважимо, що екологічна деонтологія, спираючись на потужний теоретичний потенціал екологічного знання та досягнення в сфері етичних досліджень, може виконувати цілу низку надзвичайно важливих суспільних функцій: 1) *пізнавально-методологічну*, що пов’язана з фундаментальними завданнями пізнання навколишнього світу і, зокрема, системи “Людина – Природа”; 2) *інформативну*, яка реалізується через поширення відомостей про актуальні проблеми довілля та життєдіяльності людини в ньому; 3) *світоглядну*, що зумовлена потенціалом екологічної деонтології до трансфор-

мації нормативних екологічних знань та інформації екологічного характеру в особистісні та емоційні знання, цінності та ідеали; 4) *освітньо-виховну*, що спрямована на трансформацію фундаментальних екологічних знань у практичні (нормативні) екологічні знання, адекватні потребам сьогодення; 5) *практично-регулятивну*, яка має прикладний характер і безпосередньо пов'язана з вирішенням нагальних екологічних проблем (в основі цієї функції – відображення об'єктивних законів навколишнього світу в поєднанні зі всебічним дослідженням можливих наслідків антропогенного впливу на природу).

У підсумку маємо відзначити, що філософсько-методичний потенціал деонтологічного знання не є вичерпаним. Його принципи дістають застосування в нових наукових галузях, отож імперативна філософія має цікаве майбутнє. При цьому, на наше переконання, одним із перспективних напрямів розвитку деонтологічного знання може стати екологічна деонтологія, яка передусім має зосередитися на нормативному боці взаємин людини з природою та практики людини в природі. При цьому стратегічною метою екологічної деонтології є мотивація до саморефлексії особистості щодо її поведінки (повсякденної та професійної) з природою та в природі. Впровадження спеціалізованих курсів екологічної деонтології у вищій школі (з урахуванням специфіки професійної підготовки) відкриває можливості для ґрунтовного ознайомлення майбутніх представників різних професій з екологічними знаннями, формування у них екологічного стилю мислення, а отже, для подальшої реалізації ідей і принципів екологічної за змістом господарської діяльності, соціальної та політичної активності, які б були просякнуті духом гуманізму, відповідальності, дбайливого та шанобливого ставлення до довкілля.

...

Література

1. *Бойченко І. В.* Філософія історії: Підручник для студ. ВНЗ. – К., 2000.
2. *Бойченко І. В., Бойченко М. І., Бойченко О. І.* Пізнавальний процес як системне утворення: сутність, складові, мета і форми // Системність пізнання як предмет філософсько-го осмислення // Філософ. проблеми гуманітарних наук. – 2006. – № 10.
3. *Гардашук Т. В.* Концептуальні параметри екологізму – К., 2005.

4. Геррет Лерой. Мир на земле через глобальную этику. (Електронний ресурс) // ХРИСТИАНСКАЯ БИБЛИОТЕКА – Дентон (Техас, США), 2010. – Режим доступу: <http://www.creationism.org/crimea/text/114.htm>
5. Єрмоленко А. М. Взаємодія стратегічної та комунікативної раціональності // Людина і культура в умовах глобалізації: Зб. наук. ст. – К., 2003.
6. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. – К., 2010.
7. Кримський С. Б. Ранкові роздуми. – К., 2009.
8. Матвійчук А. В. Деонтологічний аспект екологічного знання // Мультиверсум. – Вип. 59. – К., 2006.
9. Ракитов А. И. Регулятивный мир: знание и общество, основанное на знаниях // Вопр. философии. – М., – 2005. – № 3.
10. Рыскельдиева Л. Т. Коммуникативный аспект деонтологии Дж. Бенгама // Культура народов Причерноморья. — 2004. – № 47.
11. Смагін І. І. Управлінська деонтологія в контексті реформування державного управління // Підвищення ефективності державного управління: стан, перспективи та світовий досвід: Зб. наук. пр. – К., 2000.
12. Самчук З. Ф. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження критеріїв та пріоритетів вибору: (моногр.): у 2 т. – Д.: АРТ-ПРЕС, 2009. – Т. I.

Матвійчук А. Императивное мышление в контексте обоснования экологической деонтологии.

Определено содержание новой научной дисциплины “экологической этики”, концепция которой развивается автором.

Ключевые слова: экологическая деонтология, деонтологическое знание, экологическое знание, экологическая этика, глобальные проблемы.

Matviychuk A. Imperative thought is in the context of ground of ecological ecological deontology.

Outlined maintenance of new scientific discipline “ecological deontology”, conception of which is developed an author.

Key words: ecological deontology, deontological knowledge, ecological knowledge, ecological ethics, global problems.

Олександр Шморзун

Київ

УНІВЕРСАЛЬНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ НЕОКОРПОРАТИВІЗМУ В ЦИВІЛІЗАЦІЙНОМУ ВИМІРІ ТА УКРАЇНА

Статтю присвячено критичному аналізу теорій неокорпоративізму.

Ключові слова: цивілізація, корпоративність, неокорпоративізм, моделі суспільного розвитку.

Після розпаду СРСР серед науковців утвердилась думка, що у реформуванні колишнього радянського суспільства слід орієнтуватися на зразки корпоративізму східного типу (Японія, Китай). Японську модель розвитку оцінювали як більш конкурентоздатну порівняно з американською [2, 251–291]. Зокрема, торкався цього питання відомий український дослідник Богдан Гаврилишин у книзі “Дороговкази в майбутнє”, написаній на основі однієї з доповідей Римському клубові (нещодавно вийшло доповнене її перевидання). Він подає три базові системні моделі потенційного соціально-економічного, політичного й культурного розвитку з погляду інноваційної ефективності кожної з них. Так, ним було виокремлено індивідуалістично-конкурентну та егалітарно-колективістську системи цінностей і альтернативну їм обом модель домінування “групово-кооперативних” цінностей. З першим “ідеальним типом” дослідник пов’язує насамперед американську модель “ковбойського капіталізму”, з другим – радянську етатистську, що насправді являла собою тотально одержавлений капіталізм, а з третім – передусім суспільний устрій сучасної Японії. Гаврилишин характеризує японську економіку як “групово-кооперативну”: “суспільна ієрархія, відданість, поважність, покірність і схильність до добровільного підпорядкування... слугували національним цілям, стимулюючи сучасну продуктивну виробничу діяльність” [5, 52–53]. Тому зовсім не випадково усе більше західних і азійських аналітиків відкидає відомий веберівський постулат про неможливість досягнення тру-

дової мотивації ринкового типу в рамках позапротестантської етики традиційних релігій Сходу [9, 90–230]. Відомий дослідник П. Бергер, проаналізувавши етнокультурні виміри японської ментальності, дійшов висновку: східний світогляд цілком спроможний породити ринкову мотивацію, що її зазвичай ототожнюють лише із західним способом мислення [1, 147–177]. Більше того, останнім часом з'являється все більше праць, в яких тепер уже стверджується, що саме східний тип менталітету, так би мовити, найбільш придатний для технологічного ривка постіндустріального типу і саме тому західна цивілізація втрачатиме свої позиції [22, 70–95].

Водночас протягом останніх десятиліть представники західного неоконсервативного лібералізму розглядали східний мобілізаційний тип цивілізаційного розвитку – “авторитарну бюрократичну систему”, буцімто основу тільки на архаїчних середньовічних інститутах феодальної ієрархічності, теократичності, родинної клановості, – як лише позірно ефективний, пов'язуючи всі успіхи і навіть економічні дива незахідних країн (Японії, Китаю, так званих близько-східних тигрів) виключно з запровадженням у них західної неоліберальної моделі не тільки економічного розвитку, а й політичної і соціальної інституалізації [31].

За такого підходу навіть типова європейська модель “соціальної держави” з її орієнтацією на практику помірної соціальної підтримки і так званого, нехай навіть більшою мірою індикативного, аніж директивного, державного дирижизму розглядається як така, що в епоху граничної індивідуалізації виробничої діяльності і переважанні так званих венчурних форм бізнесу вже цілком вичерпала закладений в неї потенціал соціально-економічного розвитку. Мовляв, і ця європейська модель, що насправді відповідає архаїчним ідеалам християнського соціалізму і соціал-демократії, яка панувала в Європі у повоєнні роки, вже повністю вичерпала свій державотворчий потенціал і стала неефективною в умовах деіндустріалізації та глобалізації економічного простору, котрі, своєю чергою, нібито підірвали самі засади будь-якого вертикального структурування суспільного устрою.

Як аргумент проти національного корпоративізму розглядається й становлення “горизонтальних” мережових суспільних структур, які вже начебто кристалізуються на основі не самодостатніх ієрархічно побудованих національних автаркій, а планетарної інформа-

ційно-комп'ютерної та електронно-фінансової в межах процесів сучасного глобалізму.

Що ж стосується європейської традиції корпоративного солідаризму, то, на думку надто ліберально налаштованих дослідників, вона взагалі пов'язана не просто з намаганнями відновити середньовічну цехову архаїку, а й з цінностями, покладеними в основу нацистського варіанту тоталітаризму [10, 238–256]. Більше того, висловлюються гіпотези про те, що стагнаційний стан Японії останніх десятиліть зумовлений саме схильністю її політичної і економічної еліти до архаїчних, до мало не рудиментарного “самурайського” стилю управління, фактично наближеного до нацистського. При цьому нагадують про безпосередній зв'язок японського етноцентризму і німецького нацизму.

Насправді все значно складніше. Твердження про те, що корпоративізм є парадигмальною основою нацизму, не відповідають реальності. Навпаки, становлення тоталітарних вимірів італійського фашизму і, особливо, нацизму нерозривно пов'язане з відходом від принципів корпоративності і солідаризму і наростаючою етатизацією (одержавленням) основних економічних і політичних інституцій, типологічно співмірним із радянським, по суті державно-капіталістичним, типом тоталітаризму [27, 305–417]. Що ж до фінансових криз, яких зазнала Японія останнім двадцятиріччям, то наприкінці 1980-х років щільна інтеграція Японії – країни, яку багато хто вважає батьківщиною сучасної азійської (а в цивілізаційно-типологічному плані – корпоративно-солідаристської) моделі суспільного устрою – до глобальної системи розподілу праці спричинила втрату значної частини корпоративно-інноваційного потенціалу і небувале зростання бюрократичної корупції, яка не лише на пострадянському просторі, але й у США та Європі стала зворотним боком спекулятивного ліберального псевдомонетаризму. Саме тому, що Японія активно вступила в спекулятивну гру на світових ринках цінних паперів, виникла фінансова криза, що врешті-решт й призвело до “випаровування” трільйонів доларів. Отже, можна зробити незаперечний висновок: фінансові кризи в Японії початку й кінця 1990-х років пов'язані не з корпоративно-мобілізаційною моделлю пришвидшеного розвитку, а, навпаки, з принциповим відходом від неї у напрямі неоліберального або неоконсервативного курсу [3, 276].

Більше того, сьогодні на тлі розгортання світової економічної кризи, зумовленої саме неконсервативним курсом, самі розвинені країни Заходу переживають гостру, передусім духовно-світоглядну, кризу, яку Е. Дюркгейм назвав аномією, дослівно – світоглядною унормованістю, втратою вже не тільки цивілізаційної, відповідної постіндустралізму, а й національно-етнічної ідентичності, з якою нерозривно пов'язана класична протестантська етика трудової мотивації [29]. Звідси – хитання і непослідовність самих західних авторів в оцінюванні мобіляційного антикризового потенціалу японської моделі, фактично – неокорпоративізму.

Типовий приклад подають у спільній змістовній статті “Особливості японської системи управління в порівнянні з американською” К. Лусієр, М. Баучер, Дж. Уайт, Дж. П. Канджемі, К. Дж. Ковальські. Ці автори, перші три з яких, до речі, є військовими (хоча в статті й зазначається, що вони не уособлюють офіційну позицію американських збройних сил), розробили схему, згідно з якою японська і американська системи управління за базовими параметрами є протилежними [12, 281].

Японська система управління, точніше – соціальної самоорганізації, зазнала гострої критики. Та в другій частині статті раптом з'ясовується, що раніше критикована концепція життєвої служби і справді побудована на довірі, що пожиттєва служба будується на самовідданості заради досягнення довгострокових цілей; що японці завдяки своїй системі досягають реальної неперервності освіти, професійної різнобічності, орієнтації на інвестиційні проекти з довгим терміном окупності формування у управлінців менталітету кризових менеджерів, “які виступають як учителі і вихователі характеру, а не просто як експлуататори людських ресурсів. В США службовці переважно розглядаються як об'єкти, які належить використовувати для досягнення цілей управляючого або працедавця” [12, 284]. Більше того, наступною тезою автори статті, що почали “за упокій”, закінчують її “за здоров'я” японської системи: “В своєму сходженні до світового лідерства, у продуктивності праці американські управляючі ігнорують всі ті елементи, які японці застосовують з великим успіхом, – духовні цінності, впевненість у собі, пристосованість і щастя” [12, 278].

Ф. Фукуяма, автор сумнозвісної статті “Кінець історії”, в якій він передбачав перемогу тепер уже глобалізму західного неоконсер-

вативного взірця у всесвітньому масштабі і остаточну поразку націоналізму деголлівського штибу [21, 146], нещодавно написав книгу із недвозначною назвою “Сильна держава”. В іншій недавній праці також із вельми показовою назвою “Довіра” цей відомий американський аналітик підкреслює ефективність бізнесу і суспільного устрою, побудованого на неформальних ціннісних мотиваціях навіть в економічній сфері. Він слушно зазначає, що на противагу багатьом міфологічним стереотипам, які склалися в сучасній східнознавчій літературі, що славнозвісна китайська родинність зовсім не сприяє ефективності сучасних форм наукомісткого бізнесу.

З погляду пошуку мобілізаційних складових антикризового потенціалу, слід взяти до уваги, що суспільним ідеалом корпоративізму є забезпечення максимальної єдності в розвитку особистісного й соціального начал (це вкрай актуально для деконсолідованих пострадянських держав), за якого підвищення власного добробуту і якості життя (а в кризових ситуаціях – і виживання) окремої особи нерозривно пов’язане з долею професійної корпорації, яка нерозривно пов’язані з процвітаням Батьківщини. Тобто йдеться не просто про суто функціональну роль будь-якого окремого учасника в економічній або політичній управлінській ієрархії, а про особливу індивідуальну місію з виконання свого обов’язку як члена передусім неформально побудованої спільності – на рівні як корпорації-фірми, так і корпорації-держави. Інакше кажучи, справжня корпоративна солідарність забезпечує максимальну самовіддачу кожного індивіда на основі не лише різноманітних психологічних методик “розвитку людських ресурсів”, або, тим більше, примусових конвеєрних алгоритмів типу відомої системи Тейлора, а, передусім, альтруїстичних світоглядних мотивів вищого порядку.

У цьому своєму сенсі корпоративність, навпаки, безпосередньо пов’язана зі спільною відповідальністю буквально кожного представника вертикально структурованої корпоративної структури, в якій він є незамінним на своєму місці (порівняймо, принагідно, з відомим комуністичним гаслом “незамінних у нас немає”). Аналогічно кожен член суспільства-корпорації виконує унікальні функції у досягненні поставленої мети – значущої не так з погляду індивідуального економічного інтересу, як у плані особистісної самореалізації. За такого підходу традиційні постулати соціальної державності, втілені в понят-

тях “держава добробуту”, “єдність праці й капіталу” тощо, набувають якісно нового звучання. Вони сповнюються нового додаткового сенсу, пов’язаного не просто із забезпеченням соціальних гарантій, а з необхідністю консолідації на загальнонаціональному та локальному рівнях. Більше того, фактично йдеться про послідовну реалізацію тези “вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх”, яку Маркс та Енгельс запозичили у ними ж критикованого у знаменитому “Маніфесті комуністичної партії” так званого феодального соціалізму, а насправді – некатолицької романтичної соціологічної парадигми. Тобто йдеться про ситуацію, за якої об’єднання в спільноту не гальмує, а, навпаки, посилює можливість творчої самореалізації кожного її члена.

Це розуміє Ф. Фукуяма, який підкреслює, що в межах сучасного японського неокорпоративізму, на тлі жорсткої ієрархічної підпорядкованості і вимоги особистої відданості інтересам фірми створюються стимули для самостійного опанування так званими синіми комірцями професійного рівня білих комірців (тобто інженерного персоналу): “У випадку окремих компаній соціальний капітал може виникнути завдяки (так і відбувається) прямим інвестиціям в освіту і навчання корпоративним навичкам. (Корпоративна культура. – *О. Ш.*) є не чим іншим, як спробою соціалізації робітників компанії за допомогою низки норм, які будуть підвищувати їх готовність до співробітництва одного з одним і викликати почуття групової ідентичності. Японці – неперевершені майстри в цьому мистецтві, вони посилають своїх підлеглих на жорстокі колективні навчальні тренування, які випробовують стійкість, створюють узи взаємної залежності” [19, 350].

Більше того, Ф. Фукуяма зафіксував у “Довірі”, хоч і переважно на емпіричному рівні, дуже важливі парадигмальні характеристики сучасних економічно розвинутих держав, слушно зазначаючи, що для того, щоб стали можливими, такі, наприклад, форми посткапіталістичної економічної організації, як довічний найм робочої сили в Японії в режимі саме неформальному (тобто юридично не оформленого значущого контракту домовленості між працею і капіталом у межах принципу корпоративізму), потрібно, щоб у країні вже існували особливий духовний клімат, атмосфера взаємної довіри; насправді це означає здатність до максимальної консолідації суспільства, ґрунтованого на постматеріальних цінностях (автор зауважує, що в США та Європі, де панують ліберальний індивідуалізм, що має свої витoki у протес-

тантській мотивації, культ правової держави з її акцентом на формально-правовому регулюванні виробничих відносин, цьому перешкоджає практика юридично зафіксованих індивідуальних та колективних трудових договорів) [20, 286–377].

Зовсім не випадково саме поняття “суспільної довіри” пов’язане з іменем Ф. Рузвельта, який під час реалізації свого знаменитого “нового курсу”, спрямованого на боротьбу з великою економічною депресією у США, розумів необхідність створення етики співробітництва між працею і капіталом [14, 299].

Але водночас Ф. Фукуяма, який, повторюю, тонко підмітив, що японський корпоративізм, принципово відмінний від сімейної етнічної клановості, притаманної сучасному Китаю, заявляє, що економічні успіхи Сходу та високий рівень довіри базуються на етнорелігійному традиціоналізмі. І оскільки лише США, за його версією, найбільше зберегли релігійність, їм конче потрібно повернутися до традицій реформованого християнства. Адже ця країна, мовляв, за рівнем довіри ще нещодавно була цілком порівнювана з Японією і, подібно до неї, дотримувалась протилежних європейським традицій, особливо, традиціям так званого французького “дирижизму” часів де Голля, спорідненого с Ерхартом [20, 435–590].

Б. Гаврилішин цілком слушно типологізує США як систему “ковбойського капіталізму”, тобто граничного лібералізму. Причому фактор релігії в ній вторинний. Тим часом європейці, як зазначає Е. Тоді, незважаючи на більшу секуляризованість своєї свідомості, не просто більш толерантні до будь-якого інакомислення, а навіть сьогодні, і за ситуації стрімкого розвитку титульних етносів класичних європейських націй, все ж зберігають більшу здатність до національної консолідації порівняно з американцями [18, 160–161].

Дивно, що Ф. Фукуяма жодним чином не згадує класичну працю відомого культурного антрополога Р. Бенедикт “Хризантема и меч. Моделі японської культури”, написану свого часу на замовлення військового відомства США, яке прагнуло з’ясувати витоки масової самопожертви, патріотизму і героїзму японських військовослужбовців у роки другої світової війни. Аналізуючи одне з так званих граничних понять будь-якого світогляду – поняття самопожертви, на противагу Ф. Фукуямі, Р. Бенедикт стверджує про протилежність світосприйняття американців, які розглядають людські відносини в категоріях обміну

послугами і пожертви (остання вимагає “адекватної відплати”, навіть коли йдеться про родинні або дружні стосунки), і японців, які “завжди особливо чинили спротив вченню християнських місіонерів про жертву. Вони наполягали, що добра людина не повинна думати про те, що робить заради інших, як про збиток для себе... Вони постійно підстьобують себе до вичерпного виконання обов’язків, але традиційна мотивація, що ґрунтується на взаємності, не дозволяє їм жаліти себе і відчувати самовдоволення, які так легко виявляються у народів, більш схильних до індивідуалізму і конкуренції” [4, 271].

Що ж до начебто існуючої принципової несумісності цивілізаційних моделей Сходу і Заходу, в стилі знаменитого кіплінського афоризму “Схід є Схід, Захід є захід і третього не дано”, до якого схилиються багато дослідників, то тут також не все так просто. Насправді корпоративно-солідаристська система, фактично посткапіталістичного типу, формувалась як наслідок міжцивілізаційного синтезу, коли зацікавленість європейськими традиціями солідаризму, християнського соціалізму, анархосиндикалізму стимулювала творчі пошуки японських суспільствознавців, китайських індійських мислителів. “В Австрії чи Німеччині сама соціально-політична організація немовби була спрямована на реалізацію ідеї неокорпоративізму, чому сприяло довге правління соціал-демократичних партій, які традиційно близькі до профспілок і намагаються проводити узгоджену з ними політику стосовно асоціацій підприємців” [7, 420].

Ось чому деякі дослідники фактично погоджуються із Б. Гаврилишиним і, якщо й не вважають японську модель пайефективнішою, то принаймні протиставляють її ліберальному плюралізмові, еталоном якого є сучасні США (який, між іншим, чудово уживається з усе більшою забюрократизованістю). А, приміром, європейську практику переважно непрямого індикативного державного втручання в економіку часто прямо називають корпоративною.

Відповідне розуміння принципу корпоративізму було розроблене ще Г. Гегелем і значною мірою реалізоване вже в Пруссії часів Бісмарка, котра, як не парадоксально це звучить, являла собою етalonний антипод державного (етатистського) соціалізму (згадаймо глузування радянських “істматчиків” щодо вчення великого німецького мислителя про пруську державу як вінець розвитку історії, цивілізаційна складова якого потім була обґрунтована О. Шпенглером у праці

“Пруссатство і соціалізм”). Цю цивілізаційну модель фактично посткласичного буржуазного розвитку розробляли не тільки видатні європейські і японські, а й українські мислителі [25, 33–36], [28, 10–20].

Не будемо забувати й про величезний модернізаційний вплив Європи на Японію з часів проникнення на її територію португальської ієзуїтської місії, про активне запозичення системи освіти Британії, Франції, Пруссії на етапі індустріальної модернізації. Нарешті, зовсім не випадково на етапі формування підмурків вже власне посткапіталістичного ладу, після ознайомлення делегацією японських високопосадовців з досвідом державотворення практично всіх розвинених країн Заходу, згадані дослідники визнали максимальну типологічну спорідненість з етнонаціональними традиціями Японії моделі саме соціально-корпоративної бісмарківської держави.

Причому, якщо один із творців сучасної японської держави, М. Окубо, прагнув запозичити прусську модель суспільного устрою, схиляючись перед прагматизмом О. Бісмарка, який будував німецьку державу на засадах розробленого Ф. Лістом економічного націоналізму модерно капіталістичного типу, то одночасно проти політики запозичення західних взірців, а фактично – традицій європейського ліберального індивідуалізму і раціоналізму, пов’язаних із створенням імперського світосистемного ядра (Е. Валлернстайн), підняв повстання (під час якого й загинув, а потім швидко був проголошений мало не святим) інший видатний японський реформатор – соціальний романтик Сайго, який добре розумів – що німці вже давно живуть саме за універсальними конфуціанськими ідеалами етики державного управління. “Сайго був переконаний у тому, що основні цінності конфуціанства є універсальними, а не прив’язаними до якоїсь конкретної культури... Хоча жителі Заходу не вивчають “шлях” за китайською класикою, принципи гарного управління є однаковими в Японії, Китаї та Європі. Отже, Сайго вірив у те, що Японія може вивчати конфуціанські цінності шляхом критичного оцінювання західних інститутів... Сайго також засуджував Захід у конфуціанських термінах за те, що він намагається отримувати “прибуток” із нерозвинутих країн, замість того, щоб великодушно спрямовувати їх до цивілізації. Сайго боявся не того, що Японія буде вчитися у Заходу, а того, що вона навчиться у Заходу поганим речам та імпортуватиме фасад західної культури замість прихованих чеснот, що становлять основу її сили... Навчені

класичними китайськими текстами та натхнені любов'ю до японського імператора студенти Сацума будуть налаштовані на те, щоб вчитися дисципліні у пруссаків, а не байдикуванню у французів. Саме віра у конфуціанство як у загальнолюдський спадок дала змогу Сайго сподіватись на те, що Японія зможе зберегти свої традиції і при цьому зайняти гідне місце серед світових держав" [17, 344–346].

Насправді геніальність О. Бісмарка полягала саме в тому, що з самого початку він прагнув синтезу держави-нації і держави-народу [23, 219–258] в процесі прискореної модернізації Німеччини по шляху індустріального капіталізму і водночас сприяв розвитку опозиційного до нього постпротестантського, корпоративного способу життя, з яким пов'язаний передусім духовний злет німецької культури і фундаментальної науки, що заклав підмурки постіндустріалізму [24, 76–89].

Цим, вкрай актуальним для України сьогодні шляхом пішла також і Японія. Далеко не випадково Сайго невдовзі, ще за правлячої династії Мейдзі, офіційно оголосили національним героєм і мало не канонізували, а обидві вищезгадані, можна сказати, конфліктуючі світоглядні стратегії, кожна по своєму, врешті-решт спрацювали на становлення сучасної посткапіталістичної далекосхідної цивілізації. До того ж необхідно взяти до уваги, що самі по собі етнонаціональні символи формування патріотичної мотивації корпоративно-солідаристського типу не є унікальними для Китаю та Японії і вже давно застосовуються на практиці в європейських неокатолицьких традиціях християнського соціалізму [13, 274–289], [11, 69–131].

Щоб зберегти той самий творчо мобілізаційний дух загальнонаціональної консолідації, який практично в усіх розвинених країнах Заходу і Сходу (в тому числі і самих США) невпинно розмивається західною масовою культурою, яку видатний філософ екзистенціаліст і міністр культури в уряді Ш. де Голля А. Мальро назвав американським культурним імперіалізмом, відчайдушно боролись засобами мистецтва діячі культури.

До них належали такі видатні митці, як лауреати Нобелівської премії К. Ое, Я. Кавабата і геніальний кінорежисер А. Курасава (згадаймо його фільми "Сім самураїв", "Погані сплять гарно", "Рай і Пекло"), відомий письменник, драматург і філософ Ю. Місіма. Т. Сайго в дусі самурайської традиції уже в 1970 намагався навіть здійснити військовий заколот, щоб повернути Японію на антиліберальний шлях

розвитку за негативним західним взірцем (проти якого виступали і Ш. де Голль та Л. Ерхарт) і після того, як ця спроба провалилась, зробив собі харакірі.

Тому тези про пріоритет в азійській моделі поведінки економічних агентів і фактичну невідтворюваність етнонаціональної специфіки Сходу в умовах інших країн не можна трактувати буквально. Не варто перебільшувати етно-культурну складову неокорпоративізму. Цілком можна погодитись із таким твердженням: “Усі складові японського управління взаємопов’язані і такі, що сутнісною мірою взаємодоповнюються. Відносна стійкість цієї системи, яскраво виражена національна форма, яка надається багатьом методам і процедурам, слугує основою для перебільшення ролі національних традицій в галузі моралі, культури і т. д. у формуванні японського правління, яке, як вважають деякі буржуазні автори, дійшло до нашого часу з вельми невеликими змінами безпосередньо з феодального періоду правління сьогуната Токугава (див., наприклад, праці Накане Тіе “Японське суспільство”, Уільма Оучі “Теорія Зет” та ін.). Проте факти свідчать, що у формуванні японської системи управління національні соціальні та культурно-історичні стереотипи не відігравали першочергової ролі. ...В процесі постійного відбору найбільш раціональних елементів світового національного досвіду, пристосування їх для потреб японських монополій та надання їм необхідного “національного” забарвлення за допомогою традиційної риторики відбувався розвиток японської системи управління” [15, 21–22].

До того ж, як ми вже зазначали, самі по собі етнонаціональні символи формування патріотичної мотивації корпоративно-солідаристського типу не є унікальними для Китаю та Японії і вже давно застосовуються на практиці в європейських неокатолицьких традиціях християнського соціалізму. Ось чому цілком логічно, що у своїх цікавих спостереженнях відомий фахівець у галузі ринкової конкуренції М. Портер розрізняє механізми функціонування зовнішніх і внутрішніх ринків в американській моделі й моделі, що, на думку автора, однаково притаманна Німеччині та Японії. Так, на зовнішньому ринку провідна роль у рамках американської моделі належить оборотному капіталові, а в рамках німецько-японської, відповідно, – спеціалізованому з явно корпоративним ухилом: “В Японії та Німеччині ціни акцій і тиск з боку непостійних власників агентів не чинять практично

жодного прямого або непрямого впливу на рішення, ухвалювані керівництвом компаній” [16, 450].

Понад те, аналізуючи внутрішній ринок, М. Портер підкреслює, що основною установкою американської моделі інноваційного розвитку є максимізація прибутку, а японо-німецької – “гарантування корпоративної позиції”. Як бачимо, тут знов-таки легко проглядається вищезазначене протиставлення формально ліберального космополітичного лібералізму європейсько-азійської моделі розвитку. Щоправда, те, що зазвичай називають “європейським корпоративізмом”, є ближчим радше до напівліберальної моделі змішаної економіки, тоді як власне азійська модель має класичні корпоративні риси.

Про типологічну спорідненість соціальних інститутів і навіть традицій Японії і Німеччини, де неформально навіть існують, хоча і не певною мірою, елементи життєвого найму, пишуть і сучасні російські дослідники [8, 31–36]. Водночас слід зазначити, що Ф. Фукуяма помиляється, протиставляючи німецько-американсько-японську цивілізаційну парадигму деголлівському французькому дирижизму, який насправді ґрунтується на тих самих концептуальних засадах особливого національного корпоративізму [6, 127], [32, 71–72]. Причому в даному разі важливо підкреслити саме нерозривність зв’язку моделі суспільної організації в дусі так званого третього (антикомуністичного і, водночас, антиліберального) шляху з особливим типом саме модерного націоналізму, який у стадіально типологічному розумінні почав формуватися, в тому числі і в Україні, в епоху “весни народів” майже одночасно в Європі і Японії [26, 205–221], [30, 389–402].

Очевидно, корпоративність і солідаризм як базові принципи організації політичних і економічних інститутів не могли б існувати без наявності модерної націоналістичної консолідації, базованої на готовності жертвувати приватними інтересами заради загальних. Справді, створення особливого способу суспільного життя, типу суспільного устрою, за якого вся держава перетворюється на своєрідну корпорацію – солідарне загальнонаціональне братство, пов’язане найщільнішими зв’язками з домінантою неформальних міжособистісних стосунків.

Між іншим, оскільки Б. Гаврилишин по суті уникає характеристики цієї національно-патріотичної складової корпоративізму і солідаризму, він не може не помилятися і в типологічних характеристиках сучасної антикризової моделі розвитку, дуже актуальної для України,

називаючи, як ми зазначали, корпоративно-солідаристську парадигму групово-кооперативною. Залишається так і не зрозумілим: чи то Ф. Фукуяма, автор “Довіри”, просто не розуміє, що саме він підносить на щит у значенні цивілізаційної альтернативи кризовим суспільствам, побудованим на принципах космополітичної недовіри (адже те, що він дещо наївно називає довірою, і є не чим іншим, як особливим типом модерного, і в чомусь навіть постмодерного, націоналізму, який має місце на етапі реалізації ефективних антикризових стратегій і на Сході, і на Заході), чи то він просто не наважується пропонувати ультраліберально орієнтованим лідерам Америки схожий рецепт побудови антикризової моделі суспільства.

Отже, уважний аналіз особливостей, оптимальних форм економіки і влади, що уможливають досягнення найбільшого ефекту для мобілізації суспільства на соціально-економічні прориви за теорією і практикою лідерів німецького, іспанського, французького, японського, китайського “економічних див”, дає змогу легко побачити цілком то-тожні, по суті, універсальні, попри всю етнонаціональну специфіку, механізми славнозвісного третього, відносно граничного лібералізму, радянського соціалізму та ультра націоналізму корпоративно-солідаристського шляху, фактично споріднені з ідеями шведського соціалізму, соціальної держави, ордолібералізму, австромарксизму і навіть соціального католицизму і, водночас, так званого конфуціанського капіталізму або навіть значною мірою марксизму з китайською специфікою.

Така корпоративна модель – не просто економіки або політики, а всього суспільного ладу, за моїм переконанням, є оптимальною для впровадження мобілізаційно-пошукової стратегії суспільства, особливо в кризові періоди його розвитку, і має бути покладена в основу реального, а не декларованого та емітованого, відродження України.

Література

1. *Berger Peter L. The Capitalist Revolution. Fifty propositions about prosperity, equality, and liberty / Peter L. Berger. – New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1991. – 348 p. – ISBN 6-18-009540-1.*
2. *Grayson Jackson, Jr. Carla O'Dell. American Business: A Two-Minute Warning. Ten Changes Managers Must to Survive into the 21st Century. – New York: The Free Press. – 387 p. – ISBN 7-12-092770-3.*

3. *Анисимов А.* Йена и доллар в глобальном контексте нового миропорядка / А. Анисимов // Распад мировой долларовой системы: ближайшие перспективы / [Сборник работ под общей реакцией Ю. Д. Маслюкова]. – М. : Издатель Н. Е. Чернышева, 2001. – 384 с. – ISBN 5-901303-07-5.
4. *Бенедикт Р.* Хризантема и меч : модели японской культуры / Рут Бенедикт; перевод с английского Н. М. Селивестрова ; под редакцией А. В. Говорунова. – СПб. : “Наука”, 2004. – 360 с. – ISBN 5-02-026868-2.
5. *Гаврилишин Б.* Дороговкази в майбутнє : до ефективніших суспільств : доповідь Римському клубові / Б. Гаврилишин ; переклад з англійської. – К. : Наукова думка, 1990. – 207 с. – ISBN 5-12-002570-6, ISBN 8-026114-0РВК.
6. *Галль Ш. де.* Мемуары надежд. Обновление 1958 – 1962. Усилия 1962... / Шарль де Галль ; [пер. с фр.]; [общ. ред. В. И. Антохиной-Московченко и В. Н. Седых]; [предисл. Ю. В. Дубинина]. – М. : “Прогресс”, 2000. – 340 с. – ISBN 5-01-004679-2.
7. *Желтов В. В.* Сравнительная политология / В. В. Желтов. – М. : Академический Проект; Фонд “Мир”, 2008. – 648 с. – (Gaudeamus). – ISBN 978-5-8291-0929-5, ISBN 978-5-902357-63-6.
8. *Западноевропейские страны : особенности социально экомических моделей* / [Отв. ред В. П. Гутник]. – М. : “Наука”, 2002. – 271 с. – ISBN 5-02-013136-6.
9. *Зарубина Н.* Социокультурные факторы хозяйственного развития: Макс Вебер и современные теории модернизации / Зарубина Н. – СПб. : РХГИ, 1998. – 406 с. – ISBN 5-18-007921-5.
10. *Зонтгаймер К.* Як нацизм прийшов до влади / Курт Зонтгаймер. – К. : “Дух і Літера”, 2009. – 320 с. – ISBN 978-966-378-100-6.
11. *Іван Павло II.* Пам’ять та ідентичність : бесіди на зламі століть / Іван Павло II ; переклала з італійської Мар’яна Прокопович. – Львів : Літопис, Український католицький університет, 2005. – 168 с. – ISBN 966-7007-43-Х.
12. *Лусиер К., Баучер М., Уайт Дж., Канджеми Дж. П., Ковальски К. Дж.* Особенности японской системы управления в сравнении с американской / К. Лусиер, М. Баучер, Дж. Уай, Дж. П. Канджеми, К. Дж. Ковальски // Психология современного лидерства : американские исследования. – М. : Когито-Центр, 2007. – 288 с. – ISBN 978-5-89353-204-3.
13. *Майка Ю.* Социальное учение католической церкви : опыт исторического анализа Юзеф Майка. – Рим – Люблин : Издательство Святого Креста, 1994. – 480 с.
14. *Майроф Б.* Лики демократии : американские лидеры: герои, аристократы, диссиденты, демократы / Брюс Майроф ; [пер. с англ.]. – М. : Издательство “ВЕСЬ МИР”, 2000. – 480 с. – ISBN 5-7777-0107-8.

15. *Мильнер Б. З., Олейник И. С., Рогинко С. А.* Японский парадокс : (реальности и противоречия капиталистического управления) / Б. З. Мильнер, И. С. Олейник, С. А. Рогинко. – М.: Мысль, 1985. – 264 с.
16. *Портер М.* Конкуренция / М. Портер. – СПб. – М. – К. : Издательский дом “Вильямс”, 2000. – 508 с. - ISBN 5-02-012236-8.
17. *Равина М.* Последний самурай : жизнь и смерть Сайго Такамори – человека, изменившего ход японской истории / Марк Равина. – М. : “ЭКМО”, 2005. – 384 с., ил. – ISBN 5-699-10573-5, ISBN 5-699-11061-5.
18. *Todd E.* Після імперії : есе про загнивання американської системи / Емманюель Тодд ; з французької переклала Зоя Борнсюк. – Львів : Кальварія, 2006. – 188 с. – ISBN 966-663-205-5.
19. *Фукуяма Ф.* Великий разрыв / Френсис Фукуяма ; [пер. с англ. под общ. ред. А. В. Александровой]. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 474 с. – ISBN 978-5-17-015467-8, ISBN 978-5-9713-8448-9, ISBN 978-5-17-051212-6, ISBN 978-5-9713-8449-6.
20. *Фукуяма Ф.* Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Френсис Фукуяма ; [пер. с англ.]. – М. : АСТ: АСТ Москва, 2008. – 730 с. – ISBN 978-5-17-024084-5, ISBN 978-5-9713-8510-3, ISBN 978-5-17-051211-9, ISBN 978-5-9713-8508-0.
21. *Фукуяма Ф.* Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. – №3. – 1990. – С.134-147. – ISSN 0042-8744.
22. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон ; [пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова]. – М. : ООО “Издательство АСТ”, 2003. – 603 с. – (Philosophy). – ISBN 5-17-007923-0.
23. *Шморгул А. А.* Этнонациональное развитие человечества и цивилизационный процесс / А. А. Шморгул // Цивилизационные модели и их исторические корни / [Ю. Н. Пахомов, С. Б. Крымский, Ю. В. Павленко и др.]; [под ред. Ю. Н. Пахомова]. – К. : Наукова думка, 2002. – 632 с. – ISBN 966-00-0770-1.
24. *Шморгул О.* Економічна інноваційність у стадіально-цивілізаційному вимірі / О. Шморгул // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей : матеріали III міжнародних філософських читань 2-26 травня 2010 року. – Львів : 2010. – 567 с.
25. *Шморгул О.* Інтелектуальні корені українського солідаризму / О. Шморгул // Перехід IV. – 2002. – № 9.
26. *Шморгул О.* Концертуальні проблеми стратегії розвитку України: європейський та загально цивілізаційний виміри / О. Шморгул // Культурно-цивілізаційний простір Європи і Україна : особливості становлення та сучасні тенденції розвитку / керівник авторського колективу і науковий редактор А. І. Кудряченко. – К. : Університет “Україна”, 2010. – 405 с. – ISBN 978-966-388-331-1.

27. Шморгун О. О. Інноваційна стратегія побудови політичної влади в Україні / О. О. Шморгун // Феномен інновації: освіта, суспільство, культура : монографія / за ред. В. Г. Кременя. – К. : “Педагогічна думка”, 2008. – 472 с. – ISBN 978-966-644-095-5.
28. Шморгун О. Основний зміст поняття „українська національна ідея” / О. Шморгун // Розбудова держави. – 1997. – №6.
29. Шморгун О. Світова фінансова криза в цивілізаційному вимірі / О. Шморгун // Філософська думка : український науково-теоретичний часопис : велика криза : Україна і світ. – 2009. – №2. – С.56-72. – ISSN 0235-7941.
30. Шморгун О. Солідаристсько-корпоративна парадигма антикризового розвитку України / О. Шморгун // Культурно-цивілізаційний простір Європи і Україна : особливості становлення та сучасні тенденції розвитку / керівник авторського колективу і науковий редактор А. І. Кудряченко. – К. : Університет “Україна”, 2010. – 405 с. – ISBN 978-966-388-331-1.
31. Эндрейн Ф. Ч. Сравнительный анализ политических систем : эффективность осуществления политического курса и социальные преобразования / Чарльз Ф. Эндрейн ; [пер. с англ.]. – М. : Издательский дом “ИНФРА-М”, Издательство “Весь Мир”, 2000. – 320 с. – ISBN 5-16-000438-6 (“ИНФРА-М”), ISBN 5-7777-0094-2 (“Весь Мир”).
32. Эрхард Л. Полвека размышлений : речи и статьи. – М., 1993.

Шморгун А. Универсальные характеристики неокорпоративизма в цивилизационном измерении и Украина.

Статья посвящена критическому анализу теорий неокорпоративизма.

Ключевые слова: цивилизация, корпоративность, неокорпоративизм, модели общественного развития.

Shmorgun O. Universal descriptions of neocorporativism in the civilization measuring and Ukraine.

The article is devoted the critical analysis of theories of neocorporativism.

Key words: civilization, corporateness, neocorporativism, models of social development.

Едуард Юрченко

Київ

ПРОБЛЕМА СПРЯМОВАНOSTІ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ В КОНТЕКСТІ МОНАДОЛОГІЧНОГО РОЗУМІННЯ ІСТОРІЇ

Розглядається проблема смислу та спрямованості історії в рамках монадологічного підходу, пропонується сферична модель історичного процесу, що базується на категорії вічності.

Ключові слова: історія, монадологія, смисл історії, спрямованість історії.

Як відомо, філософія постмодернізму питання про смисл і характер спрямованості історії взагалі не порушує. Це зумовлене постмодерною критикою модерних метанаративів (смисл, прогрес, логоцентричність, телеоцентричність). Стверджується, що історичний процес не має смислу і мети. Але останніми роками спостерігається тенденція критикувати постмодерністську теорію. На зміну радикалізму постмодернізму приходять альтернативні концепції. Зокрема, популярності набирає постнекласична філософія історії. Одним із варіантів постнекласики є монадологічне розуміння історії. Його засновником був І. В. Бойченко. У перспективі монадологічного підходу можна знову поставити питання про телеологічність (від грецьк. слова “телос” – мета, ціль) історичного процесу.

Сутність цього підходу полягає в тому, що макроіндивіди історії (такі, як локальні культури та цивілізації) розуміються як своєрідні монади, з одного боку, самофокусовні, самодостатні, відокремлені, з іншого – глибинно схожі, взаємно віддзеркалені та взаємоособлені. Отже, в межах монадологічного розуміння історії долається дихотомія між класичним розумінням історії як єдиного всесвітньо-історичного процесу та некласичним поглядом на історію як на сукупність абсолютно незалежних історій макроіндивідів всесвітньої історії.

Яке тлумачення на спрямованості та сенсу історичного процесу логічно випливає з монадологічного розуміння історії? Насамперед

зауважимо, що кожна монада є своєрідним світом у світі, що має свій неповторний унікальний характер, культуру. Кожна монада асоціюється із світом взагалі і, відповідно, розуміння внутрішньомонадної спрямованості історії переноситься на всесвітньо-історичний процес загалом. Водночас сама постановка питання про спрямованість історії уможливується розумінням історії. Або, іншими словами, кінець історії є головною умовою можливості смислу історії. Якби не було кінця історії, то історія була б позбавлена смислу. Макроіндивіди історії мають обмежений характер у часі. Як пише І. В. Бойченко, “криза тієї чи іншої цивілізації тлумачилася як кінець історії загалом. Тому кінець історії це в певному розумінні один із архетипів, що відтворюється у кожній цивілізації, хоч і по-своєму” [1, 344].

Потенціал монадологічного розуміння історії повністю не розкрито. Адже лишається відкритим питання про смисл історії у всесвітньо-історичному розумінні, тобто історії як своєрідної метамонади, яка включає в себе всі існуючі монади незалежно від простору та часу їх існування. Оскільки циклічні і лінійні підходи до розуміння історії мають свої певні недоліки, то ми пропонуємо вивести з монадологічного розуміння історії сферичну модель історичного процесу. Її суть полягає в ідеї “вічного повернення того самого, але не абсолютно тотожного”. Минуле може бути покликане в будь-який момент для здійснення різноманітних проектів, оновлене та тим самим перетворене. Ця сферична концепція нагадує кульку, яка пересувається по площині з різноманітними фазами прогресу, регресу, війни, миру, розквіту, занепаду та ін., які постійно повертаються, але в різних ситуаціях та варіаціях. Сьогодення – це точка злиття стародавнього минулого та майбутнього як волі. Традиціоналізм і футуризм збігаються таким чином в одній і тій самій волонтаристській енергії суб’єкта історії. Відтак майбутнє лишається відкритим, на відміну від циклічних та лінійних концепцій, які однаковою мірою є детерміністськими. Ідея вічного повернення того самого, але не тотожного, оптимально поєднується з монадологічним розумінням історії, оскільки історичні монади по суті теж співвідносяться між собою, як однакові, але не тотожні.

Водночас такий підхід дає змогу раціонально пояснити об’єктивно існуючі закономірності історичного процесу, покладені в основу лінійних та циклічних концепцій історії. Концепція лінійності несе в собі об’єктивно слухну ідею унікальності історичних подій. Можна багато спе-

речатися про регресивний або прогресивний характер лінійної історії, але однозначно правильною є сама ідея лінійності в розумінні нетотожності історичних подій. Сама концепція лінійності історії з'явилася ще в рамках іудео-християнського розуміння історії. Будь-яку подію тлумачили як неповторну та унікальну. Також у рамках іудео-християнства можемо говорити про своєрідний прогресизм. “Первинним, історично першим, панівним за умов висхідного розвитку певного конкретного народу, суспільства і локальної культури чи цивілізації, протилежним щодо регресистського та якісно відмінним від циклічного (за характером інтерпретації спрямованості вектора історичного процесу) є прогресистський напрям філософії історії. У стародавньому суспільстві прогресистський варіант тлумачення історії розроблений найменше – і не тільки у стародавніх Греції та Римі, а й у рамках інших культур того часу. Чи не єдиним винятком у цьому плані є Іудея, де прогресистський підхід до історії набув першорядного значення, за часів її входження до складу провінцій Римської імперії, – у зв'язку з поширенням сподівань на прихід Месії” [1].

Треба зазначити, що прогресизм філософсько-історичної концепції св. Августина докорінно відрізняється від матеріалістичного прогресизму, який поширився в модерну добу. Мова йде про Сакральний прогресизм, який сприймає історію лише як щось незначне порівняно з вічністю. Такий підхід споріднює цю історіософську концепцію з “етерналізмом” (про нього мова йтиметься далі).

“Спрямованість історії людства Августин визначає двома катастрофами світового значення, що є своєрідними полюсами силового поля історичного процесу: гріхопадінням Адама і Єви та страшним судом. Все, що відбувається між цими двома подіями, і становить зміст всесвітньої історії, яка є реалізацією початкового божественного плану. Відповідно до реалізації завдань цього божественного проекту історія поділяється Августином на сім віків, або “днів”, сотворення: перший – від Адама до всесвітнього потопу; другий – від цього потопу до Авраама; третій – від Авраама до Давида; четвертий – від Давида до Вавилонського полону; п'ятий – від Вавилонського полону до народження Христа; шостий – від народження Христа до його розп'яття з наступним воскресінням; сьомий, Коли Бог відпочиває, – від сходження Христа на небо до Страшного суду. І ця періодизація, і вся

філософсько-історична побудова Августина в цілому ґрунтуються на матеріалах біблійної історіографії.

Виходячи, як із факту, з того, що пророцтва біблійних пророків збуваються, Августин доходить висновку, що історія є прогнозованою й осмисленою. Основою цієї осмисленості є, як гадає він, божественний промисел, провидіння, божественна напередвизначеність. А наперед-визначеність передбачає мету історії. Цією метою і є побудова суспільства Божого" [1].

Модерний прогресистський погляд на історію базується на світоглядній парадигмі Нового часу (на відміну від Сакрального прогресизму). Сам модерний світогляд побудований на відкиданні традиційного ладу. Спочатку відкидаються повноцінні традиційні форми сакрального, які замінюють релігійно-філософський сурогат на кшталт деїзму, а далі і залишкові. Саме мислення Нового часу наскрізь пройняте скептицизмом щодо всього, що пов'язано з традиційним суспільством. Погляд на історію як на прогрес є добре відомим. Сьогодні прогрес виявляється чимось безперечним, але насправді мова йде лише про одну з версій моделі історії, що базується на світоглядних підвалинах модерної філософії.

Нині прогресистська модель домінує і являє собою погляд на історію як на поступовий розвиток від нижчого до вищого в усіх сферах: культурній, соціально-політичній, науковій, технічній та ін. На противагу традиційній моделі вона базується на тому, що первинне людство перебувало в дикунському, майже тваринному стані, але з часом розпочало сходження і поступово досягло сучасного стану, який вважається найкращим.

Одним із засновників теорії прогресу є Френсіс Бекон, батько емпіризму. До його провідних ідей належить ідея прирощення знання. В традиціоналістському підході знання не прирощується, а, навпаки, зменшується: якщо первинне людство знає всю повноту істини, то з часом знання розколюється, фрагментується і поступово втрачається. Бекон стверджує зворотне. На його думку, людство поступово розвивається, мораль його поліпшується, віднаходяться нові й нові зразки техніки. Якщо традиціоналісти беруть за еталон минуле, то для Бекона еталоном є сьогодення.

Принцип прирощення знань вступає в суперечність з релігійною парадигмою, в якій вся повнота знання має форму Одкровення, після

якого нове знання вже не здобудеш, а ось втратити можеш. Прогрес знань, у просвітницькому розумінні цього слова, робить Одкровення відносним, а на певному етапі починає його відкидати.

Найбільш повно формулює концепцію прогресу засновник філософії позитивізму Огюст Конт. В історії людства він вичленовує три доби: теологічну, метафізичну та позитивістську. Теологічна базується на вірі в міф, метафізична – на вірі в логіку і дедуктивне пізнання, а позитивістське – на індуктивному пізнанні. Цікаво, що концепція Конта нагадує традиціоналістську концепцію історії, але з протилежним знаком: від божественного знання – до людської мудрості, а від людської мудрості – до суто матеріалістичного світовідчуття.

Після появи теорії еволюції її поєднання з ідеями прирощення знань і спричинило появу закінченої моделі прогресистської філософії історії.

Зазначимо, що в межах прогресистського підходу до історії вже на ранньому його етапі виникла думка про суперечливість прогресу. Так, Жан-Жак Руссо, з одного боку, жорстко критикував сучасне йому суспільство, а з іншого, вбачаючи свій ідеал в майбутньому, – ідеалізував первісне суспільство. Він вважав, що прогрес був, але не з тим вектором, і тому він став прогресом відчуження і наростаючого поневолення.

Схожий мотив присутній і в марксистській філософії історії. Мова йде про концепцію так званого печерного комунізму, тобто доби в історії людства, коли експлуатація була відсутня. Марксистська філософія історії має безперечно прогресистський характер, але не настільки однозначний, як у класиків просвітництва, філософія яких слугувала обґрунтуванням ідеології лібералізму.

Водночас об'єктивний факт, який було покладено в основу лінійного розуміння історії, не суперечить сферичній концепції, в якій закладено ідею однаковості, але нетотожності. Таке саме стосується й циклічного розуміння історії. Ця концепція базується на спостереженні людини за природними циклами і має серйозне емпіричне підтвердження в закономірностях історичного розвитку різноманітних людських культур. Але водночас треба зазначити, що абсолютно тотожного повторення історичних подій об'єктивно не буває. До того ж чітке визначення всіх історичних тенденцій не можливе, незважаючи на те, що вражаючі паралелі в розвитку різних культур свідчать на

користь циклічного підходу. Пояснення цьому дуже просте – циклічні процеси мають багаторівневий характер. Як у природі дрібні цикли (наприклад, добові) включаються в більш масштабні (до кругообігу галактики включно), так і життєві цикли історичних макроіндивідів різного рівня взаємно накладаються в просторі й часі. Таке взаємне накладання можна легко графічно зобразити у вигляді сфери. Сфера монади складається з певних історичних змін, динаміки культурно-цивілізаційного розвитку і плином часу, які на іманентному рівні спостерігача тут і зараз оманливо сприймаються, як прямі лінії. На рівні філософського осмислення історичного процесу ми бачимо, як лінії перетворюються в цикли, які, своєю чергою, поєднуються у сферу. Але конституюючим принципом (сисловою віссю) цих часових ліній, які утворюють сферу, є певний центр. На нашу думку, таким центром виступає нерухома вічність. Вона є водночас іманентною сфері (як її формоутворюючий принцип) та трансцендентною щодо неї (бо сфера часу породжується і зникає у вічності).

Щоб зрозуміти, що приблизно являє собою вічність, потрібно абстрагуватися від звиклої просторово-часової системи координат, яку ми успадкували від часів Модерну, і звернутися до традиціоналістської філософської парадигми, за якою вічність – основна категорія для осмислення історії. Традиційному суспільству властива зовсім інша система координат, в тому числі просторово-часових. Час, як ми його собі уявляємо зараз, і час у традиційному розумінні – це абсолютно різні речі. Ми звикли вважати, що час – певна суто кількісна величина. В уявленнях сучасної людини він є спрямованим лише в один бік процесом. Саме уявлення про вічність нині фактично відкинуто. Час мислиться як безкінечна поступальність, яка не має мети. (Звідси – сучасна думка про те, що історія – чиста поступальність, тривалість без мети і сенсу).

У традиціоналістському світогляді основною формою буття вважається вічність. Існування в межах часу стосується лише нижчих прошарків реальності. Відтак твердження про існування вічності буття автоматично породжує ідею недосконалості “існування-в-часі”. Час, відірваний від вічності, суть процес онтологічного згасання. Це надзвичайно важливий момент, з якого закономірно випливає уявлення про історію як про регрес (причому з плином часу ситуація мусить погіршуватися). Він буде ставати все більше і більше кількісним і

прискорюватись. Питанню про прискорення часу Рене Генон приділяє цілий розділ своєї найголовнішої праці “Царство кількості і знамення часу”. З погляду традиціоналістів, те зростаюче прискорення темпу життя, яке ми можемо сьогодні спостерігати, – це не просто особливості життєвого укладу сучасної цивілізації, а страшна ознака загальної деградації не тільки людства, а й Всесвіту загалом.

Характерно, що в межах монадологічного підходу відкривається можливість примирення філософсько-історичних концепцій регресизму та прогресизму. Оскільки вічність незмінна, а час є відносним, то він не може згасати вічно. Рано чи пізно настає критичний момент, коли вічне буття знову проявляє себе і розпочинається новий цикл. Але не можна ототожнювати такий монадологічний погляд на історію зі звичайним циклізмом. Кожен із таких часових відрізків – неповторна доба, розвиток якої розвивається регресивно. Отже, монадологічна концепція розвитку історії стоїть поза межами класичного регресизму, або циклізму.

Отже, вічність є основою розвитку монади як макроіндивіда історії. Час її реального існування розташований між вічним минулим і майбутнім. Існування конкретної монади розгортається на тлі вічності. Але лишається відкритим питання про змістове наповнення історичного процесу, про його мету і смисл. Можна уявити, що у вічності існує певна наперед задана сутність, якість, ідея певної монади, що існує у згорнутому вигляді як певна можливість. Розгортання, або актуалізація, цієї можливості в часі і є справжнім смислом історичного процесу тієї або іншої монади. На нашу думку, такою прихованою сутністю може виступати “народний дух” (Гердер, Гегель), або “народна душа” (Бердяєв). Проекцією цього духу на емпіричну дійсність є історія окремо взятого народу. Пізнаючи свій дух, народ творить оригінальну культуру, мову, мораль, право, державу або навіть цілу цивілізацію.

Отже, можемо символічно уявити, що сутність (ідея) монади – це точка, в якій сконцентровано потенційну можливість усього подальшого розвитку монади. Розширення точки в усіх напрямках утворює сферичну форму – переплетення і взаємовплив культурно-історичних ліній і доль певного народу чи цивілізації. Реалізація власної сутності, закладеної у вічності, і є історичною місією монади як макросуб’єкта історії.

Такий підхід до розгляду історії ми пропонуємо назвати *етерналізмом* (від англ. “eternity” – вічність).

Література

1. *Бойченко І. В.* Філософія історії. – К., 2000.
2. *Гердер И. Г.* Иден о философии истории человечества // Гердер И. Г. Избранные сочинения. – М.; Л., 1959.
3. *Дугин А.* Философия политики. – М., 2004.

Юрченко Э. Проблема направленности исторического процесса в контексте монадологического понимания истории.

Рассматривается проблема смысла и направленности истории в рамках монадологического подхода, предлагается сферическая модель исторического процесса, который базируется на категории вечности.

Ключевые слова: история, монадология, смысл истории, направленность истории.

Yurchenko E. A problem of orientation of historical process is in the context of the monadological understanding of history.

The problem of sense and orientation of history is examined within the framework to monadological approach, the spherical model of historical process which is based on the category of eternity is offered.

Key words: history, monadology, sense of history, orientation of history.

Ірина Колосюк

Кам'янець-Подільський

**ФІЛОСОФСЬКЕ ОБГРУНТУВАННЯ
ПЕДАГОГІЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ
(ДОСВІД ЗАСТОСУВАННЯ МЕТОДОЛОГІЧНИХ НАСТАНОВ
І. В. БОЙЧЕНКА)**

Розглядаються питання виявлення соціально-антропологічних засад педагогічної антропології, взаємозв'язку і взаємовпливу філософії та педагогічної антропології з урахуванням того, що ці види наукових досліджень виходять з проблем антропології.

Ключові слова: педагогічна антропологія; соціальна антропологія; філософська антропологія; філософія освіти.

Дослідження соціально-антропологічних засад педагогічного процесу потребує досягнення високого рівня теоретичного узагальнення. Справді, обидва способи теоретичного обґрунтування педагогічного процесу – соціально-теоретичний та антропологічний – вже передбачають власне філософський рівень абстракції. Слід врахувати також не лише горизонтальну, а й вертикальну диференціацію наукових знань І. В. Бойченка. Ще у своїй ранній праці “Методологічна роль історичного матеріалізму в аналізі форм соціального знання” він показав принциповість відрізнення науково-методологічних узагальнень – від власне філософських як найвищих через загальнонаукові як менш загальні – до спеціально-наукових [7, 73–75].

Водночас зрозуміло, що кожен із рівнів загальнонаукового чи спеціально-наукового узагальнення та абстрагування зокрема не здатен охопити всі суттєві аспекти забезпечення педагогічного процесу. З іншого боку, слід визнати, що незаперечними є природна взаємна пов'язаність та взаємна залежність соціальних процесів і процесів розвитку людини, що засвідчує, зокрема, запровадження спеціального терміна, який фіксує цей нерозривний взаємозв'язок, – “антропосоціогенез” [4].

На нашу думку, дослідження антропосоціогенезу і досі перебуває на початковій стадії. Втім, вже зараз очевидно, що воно дає змогу з нових позицій відкрити сутність класичних філософських проблем, до яких належить і проблематика філософії освіти. Враховуючи, що інституалізація цієї галузі почала відбуватися порівняно нещодавно, маємо визнати, що завдання систематизувати і узагальнити напрацьований різними соціальними і гуманітарними науками дослідний матеріал лишається у своїх основних напрямках все ще не виконаним. Це зумовлює актуальність нашого дослідження, яке має певною мірою здійснити міждисциплінарні порівняння та ґрунтовані на них філософські узагальнення, орієнтовані на базові принципи філософії освіти. При цьому ми керуємося методологічними настановами, які сформулював свого часу Іван Васильович Бойченко.

Спочатку потрібно визначити, хоча б попередньо, у загальних рисах, як саме принципи філософії освіти слугуватимуть регулятивом порівняльних міждисциплінарних досліджень. Значною мірою філософія освіти використовує для цього вже напрацьовані в соціальній філософії [5], соціальній антропології [20] та філософській антропології [10; 12; 17; 21] здобутки. Не можна лишати поза увагою напрацювання в галузі філософії та методології наукового пізнання, які створюють теоретичний апарат для здійснення таких методологічних синтезів [3; 15; 22; 28; 31; 36–38]. Деякі дослідники здійснили роботу щодо конституювання дисциплін, ще більш наближених до філософського осмислення соціально-антропологічних засад педагогічного процесу. Йдеться передусім про соціально-філософську [6] та педагогічну антропологію [14].

Власне, на нашу думку, педагогічна антропологія, як складова соціальної антропології, і є тим об'єктом філософського обґрунтування, який допомагає зосередити філософську увагу на соціально-антропологічних засадах педагогічного процесу. Тобто соціальна філософія, філософська антропологія, соціально-філософська антропологія є основними засобами світоглядно-методологічного забезпечення у найбільш концептуальному, філософському варіанті дослідження педагогічного процесу.

Тому слід розрізняти кілька можливих рівнів соціально-антропологічного обґрунтування педагогічного процесу. А оскільки проблематика методології наукового пізнання відіграє важливу роль у соціаль-

них та гуманітарних науках, розширюючи світоглядні горизонти соціально-гуманітарного пізнання, пріоритетним у соціально-антропологічному обґрунтуванні педагогічного процесу є його філософське осмислення, яке надає можливості для найбільш концептуального, ціннісного його осмислення. Своєю чергою, оскільки методологія наукового пізнання орієнтує пізнавальну діяльність на розв'язання актуальних завдань сучасної науки (включаючи соціальні та гуманітарні науки), філософський аналіз, який здійснює філософія освіти в дослідженні соціально-антропологічних аспектів педагогічного процесу, має прямі методологічні наслідки для конкретних і спеціальних педагогічних дисциплін. Крім того, оскільки питання методології наукового пізнання мають велике практичне значення, акцентуючи спрямування пізнавальної діяльності на практичне застосування результатів наукового пізнання, такий аналіз соціально-антропологічних засад педагогічного процесу орієнтує на використання здобутків соціальної філософії, філософської антропології, соціально-філософської антропології, а особливо – педагогічної антропології у практиці організації та здійснення педагогічного процесу.

Отже, педагогічну антропологію можна розглядати водночас і як прикладну філософію, до того ж для цілей дослідження соціально-антропологічних засад педагогічного процесу її треба розглядати передусім у цій ролі. Більше того, педагогічна антропологія – дисципліна, яка має своїм пріоритетом застосування філософських світоглядно-методологічних засад до конкретики педагогічного процесу, оскільки безпосередньо філософія може виступати методологією педагогічного процесу лише у виняткових ситуаціях.

Педагогічну антропологію слід розглядати як складову соціальної антропології, тому перед з'ясуванням завдань і можливостей першої як методологічної ланки між філософією і педагогікою варто коротко спинитися на загальній характеристиці останньої. Соціальна антропологія виникла в ХІХ сторіччі як наука про людину – активного учасника природного і соціально-культурного процесів. Головною метою цього різновиду антропології є побудова загальних знань про людину як біологічну і соціально-культурну істоту, а шляхів до цієї мети декілька – генетичний аналіз біологічної природи людини і порівняльний аналіз різних культур, у рамках яких відбувається соціалізація людського індивідуума [26].

Будь-яка педагогічна концепція, як зауважує Т. А. Петруніна, базується на певних знаннях про людину, що відображають соціально-культурні цінності тієї або іншої культурно-історичної епохи [24]. Цілі і завдання виховання і освіти неможливо сформулювати без чітко усвідомлених уявлень про те, якою є і якою має бути людина. Педагогіка без ідеалу, без погляду в майбутнє немислима. Водночас без знань про те, чим є реальна людина в її конкретній даності, якою вона є насправді, неможливий педагогічний процес, оскільки він включає цілком певний вплив на того, кого виховують, наявними методами [13, 16].

У кожную історичну епоху і в рамках відповідної культури педагогіка завжди базується на певному антропологічному фундаменті, тобто на сукупності ціннісних знань про людину. Цю тезу обстоюють усі адепти педагогічної антропології, зокрема російські фахівці, які на цей момент суттєво випереджають наших вітчизняних науковців у роботі проблематики педагогічної антропології [14; 16; 23; 27; 32–34].

Особливу роль у формуванні педагогічної антропології відіграють філософські уявлення про людину, її виховання і освіту. Справа полягає в тому, що філософське знання так чи інакше спрямоване на людину, на її етичні, естетичні, пізнавальні, релігійні та ін. настанови. Тому антропологія є невід'ємною частиною будь-якого філософського вчення. Філософія намагається дати узагальнені уявлення про людину, показати, яке місце вона займає в соціумі і в природному світі. Завдяки цьому філософська антропологія дає змогу відтворити цілісний образ людини, розглянути і оцінити як творчий потенціал людської особистості, так і суперечливі моменти її життєдіяльності [17, 14].

Отже, саме антропологічні аспекти філософського знання були і є цариною плідної взаємодії філософії і педагогіки. Про це говорять не лише епістемологічні обґрунтування, але й необхідність історико-культурного аналізу взаємозв'язку педагогічної і філософської антропології, зумовлена практично значущими методологічними проблемами, що стоять перед сучасною вітчизняною педагогікою. Адже сучасна педагогічна антропологія – не тільки теоретична, але й прикладна наукова дисципліна. Її матеріали і висновки мають цілком певне значення для педагогічної практики.

Слід також враховувати, що педагогічна антропологія ставить перед собою водночас природничі і філософські завдання, що спричинює амбівалентність її епістемологічного статусу. Така ситуація зу-

мовлена тим, що історичний процес розвитку педагогічної антропології як наукової дисципліни відбувався двома основними, відносно незалежними один від іншого шляхами.

У США педагогічну антропологію розглядали як природничу дисципліну, яка має уникати будь-якої ідеологічної ангажованості, а тому в цій країні переважали емпіричні методи дослідження і відповідно – індуктивний шлях побудови основного корпусу знань цієї науки. А в Європі – навпаки, починаючи від антропософії у Німеччині до містичних пошуків людської сутності, в основу педагогічно-антропологічних за своєю інтенцією розробок лягали високого рівня абстракції, від яких дедуктивним шляхом виводили всі практичні настанови. Якщо емпіричні дослідження й досі зберігають свою цінність (чого не можна сказати про ті теоретичні висновки, які з них намагалися здійснювати тодішні вчені), то містично-ідеологічні пошуки “нової людини” і намагання поставити їм на службу педагогіку доволі швидко набрали викривлених і соціально потворних форм у витворах тоталітарної педагогіки – як нацистської, расово-євгенічно фільтрованої, так і соціалістичної, класово-командної.

Тоталітарна педагогіка убачала покликання антропології не стільки у вивченні природи людини, скільки у конструюванні нової людини, “очищенні” расової породи і вихованні відповідного їй расового духу або ж у тотальній “перековці” “власників” на “виробників”, а в дальшій перспективі – вихованні нових поколінь “будівників комунізму”, не зіпсованих відносинами приватної власності. Таке витлумачення філософської антропології як ідеологічно ангажованої і навантаженої надовго спотворило її істинні завдання, а відповідно – і філософські завдання педагогічної антропології (переважно – у соціалістичних країнах, а певною мірою – і на Заході).

З поразкою нацизму, а ще більше – з крахом “світової системи соціалізму” і руйнацією двополярного світу починається поступове повернення до осмислення суто філософських завдань педагогічної антропології, позбавлених ідеологічних нашарувань і деформацій. Лише тепер теоретичні засади педагогічної антропології починають посправжньому, з наукових позицій і без ідеологічної цензури, зіставляти з даними емпіричних досліджень. Такі дослідження давно провадилися в США та інших західних країнах. Втім, не можна заперечувати значного педагогічного та методичного досвіду, напрацьованого і в

соціалістичній педагогіці, зокрема і вітчизняній. Так, аж ніяк не можна редукувати до марксистської ідеології ті напрацювання педагогічних шкіл Антона Семеновича Макаренка, Василя Олександровича Сухомлинського, Костянтина Дмитровича Ушинського та інших видатних українських педагогів, які мають велике значення для педагогічної антропології, оскільки містять у собі ціннісно-світоглядні основи, глибші за будь-яку ідеологію, – основи гуманізму.

Щоб з'ясувати, чому більше завдячує педагогічна антропологія – філософським концепціям чи емпіричним дослідженням, варто ближче розглянути кожну з цих двох парадигм побудови педагогічної антропології як науки.

Коли йдеться про педагогічну антропологію як частину соціальної антропології як дисципліни, котра лише в ХХ ст. виокремилася як окрема царина теоретичних та емпіричних досліджень, а також відносно нещодавно почала інституалізуватися, тобто здобула соціальне визнання, не можна оминати той факт, на якому слушно наголошує Н. Д. Попович [25], що антропологія взагалі як природнича наука – передусім досить молода наука, що почала конституюватися лише в середині ХІХ ст. Саме в цей час було закладено основи тієї методології і методики, які й понині є опорою і конкретно-пізнавальним інструментом для проведення антропологічних досліджень, хоча, звісно, в методологію і методику вчені наступного, ХХ ст., внесли істотні уточнення з урахуванням розвитку інших наук, у тому числі й біології [39].

Втім, тут теж не обійшлося без певних ідеологічних впливів. Виникненню соціальної антропології як науки сприяла критика соціалдарвінізму як спроби некритично і надто буквально перенести закони функціонування біологічного світу, відкриті Чарльзом Дарвіном та його однодумцями, на світ соціальний. Передусім ідеться про критику з позицій соціальної антропології як науки псевдонаукових “висновків” расової теорії щодо “вищості” і “нижчості” певних рас. Цікаву тезу висуває щодо цього Н. Д. Попович [25, 84]. Як свого часу прогресивні мислителі й учені мимоволі сприяли появі ідеології расизму, так і расизм несподівано для себе сприяв появі своєї протилежності – соціальної антропології, однією з опор якої є соціальна психологія [30]. Сьогодні, як підкреслює В. П. Алексєєв, антирасизм перетворився з морфологічного на психологічне вчення [1, 19]. Лише зауважимо, що в основі цього психологічного вчення також лежать, на нашу думку,

певні філософія та політична теорія і практика – передусім філософія, теорія і практика мультикультуралізму та толерантності. Об'єднує ці філософію, теорію і практику спільна ідеологія, яку можна, не дуже помиляючись, ідентифікувати як ідеологію ліберальної демократії. Саме вона сприяла позбавленню соціальних і гуманітарних наук передсудів і упереджень станового, класового та расового суспільств, як і деяких інших типів суспільств, базованих на догматичному (фундаменталістському) обґрунтуванні соціальної несправедливості.

Як і соціальна антропологія, педагогічна антропологія виходила з тези, що педагогічна наука, як і всі соціальні та гуманітарні науки, має ґрунтуватися на широкій антропологічній базі, і, насамперед, на психологічних і фізіологічних знаннях. Як зазначають учені, одним із перших експериментально-педагогічних досліджень, що поклали початок антропологічному напрямку в педагогіці, є “Дослідження про збільшення втоми учнів через розумову роботу”, опубліковане російським психіатром І. А. Сікорським ще в 1870 р. [29].

Взагалі, використання педагогічною наукою концепцій і даних психології, фізіології і гігієни – характерна риса теорії виховання початку ХХ ст. [35, 23]. Так, один із яскравих представників експериментальної педагогіки Е. Мейман, розглядаючи завдання педагога крізь призму комплексного підходу до дитини, писав, що педагог повинен прагнути отримати загальну картину життя дитини, а для цього, окрім знання її душевного життя, потрібне ґрунтовне знайомство з її фізичним життям, устроєм і функціями її органів, знати аналіз її стомлюваності і здатності до рекреації, схильності до захворювань, перебігу фізичного розвитку, фізичної відмінності організму тієї і іншої статі в юнацькому віці, розуміти зв'язок між фізичними і духовними властивостями кожної окремої дитини [19, 31].

Звісно, поява соціальної антропології як науки не могла пояснюватися лише сприятливою ідеологічною кон'юнктурою або впливами інших наук. Інституалізації соціальної антропології, а далі і антропології педагогічної сприяли величезна робота з формалізації, систематизації наявних знань і розробка наукових процедур здобуття знань нових.

Втім, якщо, як ми зазначали, в США педагогічна антропологія відбувалася переважно у фарватері досліджень з соціальної антропології, то у СРСР певний період часу, до того, як справою встановлення ідеологічної “чистоти” почав опікуватися І.В.Сталін, саме педаго-

гічна антропологія надавала антропософським, по суті, пошукам певного здорового позитивістського спрямування. Адже саме орієнтація педагогічної антропології на глибокий синтез знань про людину як суб'єкта виховання і освіти сприяє розвитку системного педагогічного мислення викладача і вихователя, підвищенню їхньої професійної самосвідомості, здатності побачити специфічно особове в кожному учневі – не містично, а діяльно [2].

С. І. Гессен у книзі “Основи педагогіки” (1923 р.) всебічно розглянув концепцію побудови педагогіки як особливої прикладної філософії. Він писав, що боротьба різних педагогічних течій є тільки віддзеркаленням глибших філософських протилежностей. Викласти філософські основи педагогіки – означає не обмежитися загальними положеннями, але, лишаючись в сфері чистих педагогічних питань, розкрити закладений в них філософський сенс [8; 9]. До цього Гессен додавав, що філософія повинна показати, що найбільш відсторонені філософські питання мають практичне, життєве значення, що зневага до філософських знань мстить за себе в житті не менше, ніж ігнорування законів природи.

Н. К. Гончаров, аналізуючи філософські погляди К. Д Ушинського, зазначає: якщо філософська антропологія ідеалістичного напрямку (І. Кант) була теорією психічного життя людини, а представники матеріалізму (Л. Фейєрбах та ін.) розглядали людину переважно як біологічну істоту, то К. Ушинський найближче підійшов до виваженого вирішення цієї важливої проблеми. Він розглядав людину як предмет виховання в усьому розмаїтті її відносин із до себе подібними, із соціальним середовищем і природою [11, 11].

Як переконливо показали численні дослідження Ушинського, педагогічна наука представників експериментальної педагогіки, зарубіжних і вітчизняних педологів, має ґрунтуватися на широкій антропологічній базі, передусім – на психологічних і фізіологічних знаннях. Втім, чи означає це, що педагогічна антропологія повинна базуватися також на емпіричній базі інших природничих наук? Нам видається, що ближчою до істини є позиція, згідно з якою педагогічна антропологія є самостійною науковою дисципліною, яка, виходячи з власних засновків, упорядковує як результати власних емпіричних досліджень, так і корисні для неї здобутки інших наук.

Але якими є стосунки педагогічної антропології і філософії? Чи є сама педагогічна антропологія філософською дисципліною? Нам здається, що ні. Для цього вона надто обтяжена конкретними емпіричними дослідженнями, які не дозволяють їй сягати високого рівня концептуалізації. Педагогічна антропологія лишається частиною соціальної антропології, яка теж не є філософською дисципліною, а тому обидві вони ближчі до природничого знання, хоча й з елементами соціального та гуманітарного. Водночас, на наш погляд, педагогічна антропологія цілком здатна сприймати концептуалізації, напрацьовані на філософському рівні іншими дисциплінами – соціальною філософією, філософською антропологією та ін. Навряд чи від цього вона сама стає філософською дисципліною, хоча й дає багатий власний матеріал для філософського осмислення. Тому нерідко в працях видатних педагогів містяться елементи як педагогічної антропології, так і філософії освіти. А справою дослідників є аналітично розрізнити те, що в текстах класиків набрало синтетичного викладу. Далі таке аналітичне розмежування сприятиме вирізненню практичного, методичного, методологічного та ціннісно-світоглядного (у порядку посилення абстракції) рівнів здійснення педагогічної діяльності.

Література

1. *Алексеев В. П.* В поисках предков. Антропология и история. – М., 1972.
2. *Ананьев Б. Г.* Генетические и структурные взаимосвязи в развитии личности // Хрестоматия по возрастной и педагогической психологии. – М., 1981.
3. *Андреев И. Д.* Проблемы логики и методологии познания. – М., 1972.
4. *Андреев И. Л.* Происхождение человека и общества. – М., 1988.
5. *Андрущенко В., Михальченко М.* Сучасна соціальна філософія. – К., 1996.
6. *Барулин В. С.* Социально-философская антропология. – М., 1994.
7. *Бойченко И. В.* Методологическая роль исторического материализма в анализе форм социального знания. – К., 1982.
8. *Гессен С. И.* Основы педагогики: Введение в прикладную философию. – М., 1995.
9. *Гессен С. И.* Избранные сочинения. – М., 1999.
10. *Головко Б. А.* Філософська антропологія: Навчальний посібник. – К., 1997.
11. *Гончаров Н. К.* Педагогическая антропология К. Д. Ушинского – начало новой эры в педагогике // Советская педагогика. – 1968. – №1.

12. Гуревич П. С. *Философская антропология*. – М., 1997.
13. Журавлев В. И. *Педагогика в системе наук о человеке*. – М., 1990.
14. Коджастирова Г. М. *Педагогическая антропология*. – М., 2005.
15. Котарбинский Т. *Элементы теории познания, формальной логики и методологии наук: Пер. с польск.* – Минск, 2000.
16. Максакова В. И. *Педагогическая антропология*. – М., 2004.
17. Марков Б. В. *Философская антропология. Очерки истории и теории*. – СПб., 1997.
18. Марков Б. В., Шаронов В. В. *Очерки социальной антропологии*. СПб., 1995.
19. Мейман Э. *Очерк экспериментальной педагогики*. – М., 1922.
20. Минюшев Ф. И. *Социальная антропология. Курс лекций*. – М., 1997.
21. Моторина Л. Е. *Философская антропология*. – М., 2009.
22. Новиков А. М., Новиков Д. А. *Методология*. – М., 2007.
23. Новичкова Г. А. *Историко-философские очерки западной педагогической антропологии*. – М., 2001.
24. Петрунина Т. А. *Антропологические основания педагогики как методологическая проблема / Т. А. Петрунина // Известия Уральского государственного университета*. – 2003. – № 27.
25. Попович Н. Д. *Философские и историко-методологические проблемы социально-культурной антропологии в их генезисе // Перспективы. Научный журнал*. – Одеса, 2008. – № 4 (44).
26. *Пути развития зарубежной этнологии*. – М., 1983.
27. Салов Ю. И., Тюнников Ю. С. *Психолого-педагогическая антропология*. – М., 2003.
28. Сачков Ю. В. *Научный метод. Вопросы и развитие*. – М., 2003.
29. Сикорский И. А. *Сборник научно-литературных статей по вопросам общественной психологии, воспитания и нервно-психической гигиены*. – Киев; Харьков., 1900. – Кн. 3.
30. Слободчиков В. И. *Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности*. – М., 1995.
31. Соколов Е. А. *Психология познания: методология и методика преподавания*. – М., 2007.
32. Ушинский К. Д. *Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии*. – М., 2004.
33. Ушинский К. Д. *Педагогическая антропология*. – В 2 т. – Т. 1. – М., 2002.
34. Ушинский К. Д. *Педагогическая антропология*. – В 2 т. – Т. 2. – М., 2002.
35. Франселла Ф., Баннистер Д. *Новый метод исследования личности: Пер. с англ.* – М., 1987.

36. Швырев В. С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. – М., 1978.
37. Юдин Э. Г. Методология науки. Системность. Деятельность. – М., 1997.
38. Яблонский А. И. Модели и методы исследования науки. – М., 2001.
39. Social cognition and social development: A sociocultural perspective / Ed. by E. T. Higgins. – Cambridge: CUP, 1983.

Колосюк И. Философское обоснование педагогической антропологии (опыт применения методологических установок И.В.Бойченко).

Рассматриваются вопросы выявления социально-антропологических принципов педагогической антропологии, взаимосвязи и взаимовлияния философии и педагогической антропологии с учетом того, что эти виды научных исследований своей проблематикой выходят из проблем антропологии.

Ключевые слова: педагогическая антропология; социальная антропология; философская антропология; философия образования.

Kolosyuk I. Philosophical foundation of pedagogical anthropology (experience of application of I.V.Boychenko methodological options).

The question of exposure social-anthropological principles of pedagogical anthropology, intercommunication and mutual influence of philosophy and pedagogical anthropology, is examined taking to account that these types of scientific researches go from the problems of anthropology.

Key words: pedagogical anthropology; social anthropology; philosophical anthropology; philosophy of education.

Ярослава Ніколаєнко
Київ

РОЛЬ ІНДИВІДНОГО НАЧАЛА У ФОРМУВАННІ ГРОМАДЯНСЬКОСТІ

Містить аналіз громадянськості як індивідної якості в системі етичних характеристик суспільства.

Ключові слова: громадянськість, індивідне начало, громадянське суспільство, індивідуалізоване суспільство.

Громадянськість розглядається в даному концептуальному вимірі як моральна риса особистості. Її визначальна особливість і відмінність від інших моральних рис полягає в спрямованості на забезпечення суспільного співжиття, хоча й багато інших моральних якостей мають таку спрямованість – будь-то доброчинність, доброзичливість, чесність, відвертість тощо, які забезпечують взаємодію людей у суспільстві. Але громадянськість дає можливість віднайти такі форми індивідної взаємності, які спрямовані на підтримання і легітимізацію соціальних інституцій відповідного типу (держава, громадянське суспільство тощо).

На різних історичних етапах зміст цієї якості змінюється. Зокрема, він може збігатись з позитивним ставленням людини як громадянина до існуючої держави, бути спрямованим на підтримання існуючої політичної влади та ін.

Разом з тим за певних історичних обставин громадянськість може містити негативне ставлення до панівного політичного ладу, якщо він є репресивним щодо особистості, є перешкодою до її творчого саморозвитку. Дисидентів часів тоталітарних режимів (сталінізму, фашизму) аж ніяк не можна оцінювати як позбавлених громадянськості.

Отже, проблема полягає в тому, щоб з'ясувати взаємодію індивіда і соціуму в їхньому історичному розвитку, бо суть громадянсь-

кості є вираженням характеру (або типу) зв'язку між індивідуальністю і суспільством, з його інституційними формами.

Ця проблема має теоретичне підґрунтя, що не підлягає однозначному визначенню. Що є первинним у взаємодії індивіда і соціуму?

З одного боку, безперечною є залежність людської особистості від суспільства, яке є постійним джерелом її життєзабезпечення, формує її людські якості, виховує її мораль, озброює її знаннями, які не можна здобути самотужки.

Особистість є продуктом суспільства, але такою ж мірою є правомірною формула: суспільство – продукт людської діяльності. Все, що існує в ньому, є витвором людської думки, людських рук, людської творчості в усіх її виявах. Йдеться не про здобуток людства взагалі, бо цей сукупний результат складається з незліченної кількості індивідуальних внесків; кожен витвір наукової, художньої, політичної, моральної сфери має своїх персональних авторів. Вони не завжди зберігаються в історичній пам'яті людства, але від цього не втрачають своєї персональної природи.

Отже, і відповідь на питання, хто творить громадянськість як людську якість з певним змістом – суспільство чи особистість, виявляється не таким простим.

В історії філософії ця проблема постає у двоякісному вирішенні. У філософських текстах мисленників минулого можна знайти достатньо міркувань про користь визнання суспільного начала в людині первинним. Ще Аристотель вважав людину “zoopoliton”, тобто аналізував її сутність як невідривну від суспільної природи. Ця думка була провідною для багатьох філософів, зокрема її обстоювали французькі матеріалісти. Але глибокі теоретичні розробки проблеми первинності суспільного щодо особистісного з'явилися вже в XIX–XX ст. Насамперед згадаємо творчість Е. Дюркгейма, зокрема його розробки з питань диференціації праці, внаслідок якої здійснюється поділ суспільства на виробничі спільноти, а також виокремлюються форми суспільної свідомості, що й програмує людську особистість.

Чи можна розглядати наукові відкриття, технічні винаходи, літературні шедеври, моральні новації тощо, з чого складається людська культура, виключно продуктом суспільних потреб, об'єктивних законів розвитку, соціальних запитів? В кожному з них міститься зерно особистого здобутку, нерідко нічим не запрограмованого творчого до-

робку індивіда. Якщо проігнорувати що обставину, постає питання: як зрозуміти неповторність і унікальність відкриття нових рубежів у людських знаннях, технічних можливостях, літературній майстерності, людських стосунках, що їх здійснили Ньютон, Лейбніц, Шекспір, Пастернак, Едісон, Швейцер і тисячі інших геніїв людства.

Вони нерідко діяли всупереч вимогам суспільства і часто-густо залишилися гнаними і не визнаними. Саме індивідне начало ставало первнем суспільних здобутків.

Але доцільніше розглядати взаємодію індивідного і суспільного як взаємодоповнювальні начала. До речі, і в природі нерідко спостерігаються явища і процеси, які мають таку “двоєку сутність”, функціонують на принципі взаємодоповнення. Проблема взаємозв'язку розв'язується за формулою “теоретичного диполію”, коли об'єкт має два рівнозначні, а можливо й взаємозаперечні, полюси.

Щоб з'ясувати сутність громадянськості, потрібно взяти до уваги двоїсту природу людської особистості, особливо за умов, коли віковична альтернативність суспільного і особистого набуває актуальності в світлі контрпозиції комунітарності та лібералізму, холізму, універсальності й атомізму та інших сучасних філософських доктрин.

Осереддям ліберальної ідеології є індивідуалізм. Вона обстоює права і свободи вільного від державної репресивності суб'єкта, здатного до підприємницької ініціативи і суспільної угоди, що й забезпечує індивідну самочинність. У лібералізмі актуалізується проблема гармонізації індивідуальних устремлінь, інтересів, цінностей у межах певної спільноти. Обстоюється цінність одиничного і особливого перед універсальним.

У сучасних умовах лібералізм має практичне спрямування, його прихильники закликають вільну людину ставитись до уряду як до засобу, інструмента здобуття благ і привілеїв, а не як до їх дарувальника. Згідно з ним, має бути задоволений запит: “Що можу я і що можуть мої співвітчизники зробити за посередництвом уряду?”.

Децо інше теоретичне і практичне спрямування має комунітаризм. Він є певною корекцією традиційного лібералізму і виражає спробу синтезу індивідуалізму з колективізмом. Його репрезентують відомі філософи нашого часу – Е. Макінтайр, Ч. Тейлор та ін. Комунітаристи орієнтують на інтеграцію в “малі суспільства” (локальні спільноти, етичні меншини, конфесійні громади, об'єднання за інте-

ресами, сімейні угруповування та ін.), на основі яких стає можливим пошук засад співжиття.

Ця комунітаристська ідея є дуже цінною для пошуку основ трансформації громадянськості як моральної чесноти в наших умовах, про що йтиметься далі. Разом з тим варто взяти до уваги і критичні закиди на адресу комунітаризму, адже по суті в ньому не подолано небезпеку утиску індивіда спільним, хоч і звуженим інтересом. Існує гостра потреба в доповненні ідей комунітаризму регулятивами комунікативної філософії, за допомогою якої через дискурс можливий пошук засад спільності індивідно необмежних комунікантів як членів спільнот.

У сучасних умовах проблема загострюється нарощуванням індивідної роздрібленості суспільства, яка має свої історичні передумови. Справа в тому, що індивідна викоремленість як така є продукт історичного розвитку. К. Макферсон і Л. Баткін пов'язують її появу з Новим часом, К. Ясперс, К. Поппер, П. Тілліх – з епохою Перікла, Сократа, Демокріта.

Ідеї атомізму базувались на визнанні атомістичної будови соціуму. Так чи інакше ступінь індивідної самочинності визначався типом соціальності, тобто характером зв'язку індивіда і соціуму і мірою незалежності індивіда від соціуму. “Місце, що має в суспільстві індивід, зростає разом з цивілізацією, спочатку воно дорівнює нулю” [1, 184]

З часом посилюється індивідна здатність чинити самочинно. Це пояснюється, по-перше, зростаючим обсягом культурних здобутків, на ґрунті яких “вирощується” індивід. Наукове знання, література, мистецтво, філософія та інші суспільні одухотворення стають змістовнішими, різноманітнішими, багатобарвнішими, що зумовлює можливість вибіркового ставлення до них з боку індивіда. Базою цього формування стають різні обсяги культури, виробничих умінь, професійної досконалості, духовних орієнтирів та ін.

Крім того, зростаюча диференціація суспільства сприяє появі різних угруповань і спільнот, ідентифікація з якими утруднена для індивіда. Нерідко ці спільноти є суспільними антагоністами і визначеність щодо них породжує протилежні індивідні устремління. Так, православний і ісламіст, афроамериканець і білий, націоналіст і космополіт, русофил і українофил є соціальними антиподами.

Крім того, кожен індивід зорієнтований на різні форми регуляції своєї поведінки і має узгоджувати їх між собою на власний вибір.

Якій політичній течії надати перевагу, якими цінностями керуватись, як ставитись до влади тощо – вирішувати індивідові і це в кінцевому підсумку породжує розмаїття людських особистостей, узгодження дій між якими постає як найсуттєвіша суспільна проблема.

Соціальний атомізм, що орієнтується на самодостатність кожної людини, бачення суспільства, яке в певному розумінні складається з індивідних окремішностей, стає небезпечним. У своїй статті “Атомізм” Ч. Тейлор пише: “Атомізм – це ілюзія самодостатності, але його варто поставити на порядок денний”.

У світлі теоретичних орієнтацій на культивування індивідної свободи, стратегічних виборів самотворення, обстоювання прав індивіда та інших світоглядних настановлень суспільство ХХ і ХХІ століть зіткнулося з посиленням суперечності між індивідним і суспільним. За цих обставин проблематика громадянськості набирає особливої гостроти.

Маємо справу з індивідуалізованим суспільством, яке докладно описано в працях З. Баумана “Індивідуалізоване суспільство” [3] і Н. Сліаса “Суспільство індивідів” [4]. Перший індивідуалізацію суспільства розглядає як негативну форму соціальності. Він пояснює це тим, що в такому суспільстві втрачається збалансованість між загальним і частковим, масштабні соціальні завдання підмінюються особистими бажаннями і устремліннями. Через атомізацію суспільства відбувається розповзання його соціальної тканини, розриваються його соціальні зв’язки, виникає соціально-політичний хаос.

Відтак виникає нестійкий і нездатний до самореалізації соціум, індивідуалізоване суспільство, де людина втрачає здатність контролювати більшість соціальних процесів, особистість стає беззахисною, має місце відмова від досягнення перспективних цілей, бо кожен живе за принципом “тут і зараз”, відмовляючись від цінностей, непідвладних часові.

Бауман вважає, що долати вади індивідуалізованого суспільства не можливо суспільними засобами, це – справа самих індивідів. Справжній загальний (точніше – класовий чи владний) інтерес можна забезпечити державним утиском, тоталітарною системою, досвід здійснення якої заперечує доцільність її використання. Інший шлях –

демократичні форми володарювання. Але у демократії як форми правління є свої вади, дію яких зазнало наше суспільство.

Демократія є пануванням більшості. Але, по-перше, за такої політичної організації зазнає утисків меншість, зокрема особистість, права якої недостатньо захищені політичним режимом демократії. По-друге, суспільство, яке щойно вийшло з-під гніту тоталітаризму, мало здатне до впровадження демократії як такої. А панівний політичний елітаризм по суті забезпечує зверхність політичної верхівки, яка формально претендує виражати інтереси більшості, а насправді являє собою олігархічно-кланове утворення, ніяк не пов'язане з інтересами народу. “Якщо ж демократія вирішує свої завдання з допомогою влади, не обмеженої твердо встановленими правилами, вона неминуче вироджується в деспотію”, – зазначав Ф. Хайєк [5, 60]. З такого роду порушеннями нормативних регулятивів маємо справу в нашій країні.

Псевдodemократична організація суспільства дискредитує цю форму і загострює властиві їй обмеженості.

Побудова суспільства на засадах лібералізму, його послідовне втілення призводять до наслідків, з якими зіткнулось сучасне людство, зокрема – до індивідуалізації суспільства з усіма наслідками.

Велику надію покладало людство на інтегруючу роль загальнолюдських цінностей. Значення їх як скрепів людського існування безперечне. Первенем людського буття є матеріальне виробництво, яке слугує фундаментом суспільства. Це переконливо доведено марксистською теорією. Із сучасних філософів Н. Луман вбачає в економіці важливу складову соціальної системи. Але, крім матеріального базису, людство не меншою мірою потребує духовних умов свого самозбереження. Саме цінності є духовними скрижальями програмування людської історії. Такими є релігійні приписи, моральні імперативи, загальнолюдські блага, поняття добра, краси, істини. Проте сучасна постмодерна філософія заперечує роль гранднартивів у людському співжитті. Вважається хибним уявлення про можливість інтеграції суспільних устремлінь на основі загальнолюдських вимог. Вони начебто вичерпали свою інтегруючу силу, і сьогодні людський загаль живе наративами сьогодення, значущими для окремих спільнот і індивідів.

Про неможливу солідарність людства стверджує сучасний неопрагматик – американський філософ Р. Рорті. На його думку, вона

стає дійовою лише у вузькому сенсі – для групи людей, що солідаризуються одне з одним.

Можна погодитись з тим, що загальнолюдська цінність як духовна основа об'єднання змінює своє наповнення відповідно до епохи, в якій уже діє. Зміст моральної якості – громадянськість – не однако-вий для римського легіонера, середньовічного лицаря, громадянина Французької республіки ХІХ ст., для радянської людини і т. п., але лишається громадянськістю – ознакою людської поведінки в суспільстві і зберігає себе в такій якості в будь-який час.

Ні державний утиск, ні демократія, ні лібералізм, ні гранд-наративність сьогодні, на жаль, не можуть бути засобом інтеграції сучасного індивідуалізованого суспільства, в якому людина стає, принаймні розглядає себе, суб'єктом (деміургом) самого себе і чинить відповідно до цього.

Отже, вимальовується завдання пошуку способу подолання тих перешкод, які виникли на шляху збереження подальшого прогресу людства. Найефективнішою є перспектива побудови громадянського суспільства в його сучасних інтерпретаціях. Вона фокусується в проблемі громадянськості як індивідуальної моральної якості, що слугує об'єднанню в суспільну цілісність на комунікативних засадах.

Проектування громадянського суспільства сучасного типу потребує використання досягнень філософії останніх десятиріч і тих історико-філософських засад, на основі яких вона формує свої досягнення. Серед цих здобутків вирізняються передусім положення комунікативної філософії, концепцій мультикультуралізму, певних досягнень комунітаризму та ін.

У світлі цих філософських наробок громадянськість постає як моральна риса особистості, здатної до співдружності в соціальній спільноті, яка через комунікативну інтеракцію віднаходить і гармонізує свої мультикультурні інтереси з іншими спільнотами для забезпечення можливості співжиття в суспільстві, застосовуючи державу як інструмент захисту спільних інтересів.

Реалізація цього проекту потребує актуалізації теоретичних знань різних гуманітарних і соціальних галузей: політології, психології, правознавства, соціальної філософії, соціології, але в етиці проблема фокусується саме в дослідженні трансформації громадянськості як моральної якості суспільного індивіда.

Значущим для дослідження громадянськості є розрізнення двох способів людської буттєвості – життєвого світу і суспільства, як це було здійснено Ф. Тьонісом в його праці “Спільнота та суспільство” [6].

У комунікативній філософії що ідею розвинув Ю. Габермас, який здійснив аналітичне розрізнення життєвого світу і суспільства як системи.

Сучасна людина чинить на двох рівнях суспільної організації. Вона є членом мережі взаємопов’язаних комунікативних кооперацій.

Соціальну взаємодію на цьому рівні забезпечують цінності і норми, що діють в межах життєвого світу. Найважливішу роль у ньому відіграють моральні регулятиви. Громадянськість як моральна риса стимулює людську поведінку на цьому терені. А на рівні суспільства (а не спільноти) діють інші механізми інтеграції. Тут індивідна моральність втрачає свою силу. Системні механізми дістають дедалі більшу незалежність від життєвого світу, існуючи у вигляді влади і грошей, що й слугують власне суспільними інтеграторами (Ю. Габермас називає їх медіумами).

Громадянськість як індивідна риса опиняється в суперечливій колізії, яка стає очевидною з таких міркувань Ф. Хайека: “Якщо суспільство чи держава поставлені вище, ніж індивід, і мають свої цілі, незалежні від індивідних цілей, і підпорядковують їх собі, тоді справжніми громадянами вважаються лише ті, чий цілі збігаються з цілями суспільства” [5, 109].

Але якщо суспільство, за визначенням комунікативної філософії, живе за системними самостійними законами (зберігає себе за допомогою влади і грошей), то громадянськість як культивування державності стає суперечливою щодо індивіда, а справжність її – ілюзорною. Нею може бути забезпечене функціонування суспільства як системи, нерідко невідповідної життєвому світу особистості.

У межах спільноти можливе забезпечення інтересів індивідів, але це переводить проблему на рівень співвідношення спільнотного і суспільного, яке в межах комунікативної філософії має свої певні розв’язки.

Комунікативну філософію, яка зосереджується на етичній проблематиці, нерідко називають комунікативною етикою, бо вона шукає засоби міжіндивідної взаємодії і досягнення консенсусу між фактич-

ним колом учасників, яке можливе на моральних засадах. Філософія переходить у етичне русло, бо тепер вона зайнята пошуком тих етичних скрепів суспільства, що долають розбрат потенційних комунікантів.

Це досягається за допомогою інструментарію, розробкою якого й займається комунікативна філософія у вигляді дискурсивної етики.

Її найтипівішим представником є К.-О. Апель, який прагне обґрунтувати етику, побудовану на реалізації умов інтерсуб'єктивного спілкування, і запроваджує поняття ідеальної комунікативної спільноти, а також широко застосовує поняття дискурсу як практики комунікативних взаємин для досягнення суспільної узгодженості (консенсусу) та суспільної згоди.

Комунікативна філософія сутнісно збігається з етикою як цариною міжособистісних взаємин, але вона розглядає моральні якості особистості не як власну приналежність, а як результат суб'єкт-суб'єктивного зв'язку, що реалізується в процесах дискурсу.

Література

1. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – М., 1996.
2. Тейлор Ч. Атомізм // Збірник. Лібералізм. Антологія. – К., 2002.
3. Бауман З. Индивидуализированное общество: Пер. с англ., Центр исслед. постиндустр. о-ва // Свободная мысль. – М., 2002.
4. Норберт Э. Общество индивидов. – М., 2001.
5. Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма – М., 1992
6. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство. – К., 2005.

Николаенко Я. Роль індивідного начала в формировании гражданственности.

Содержит анализ гражданственности как индивідного качества в системе этических характеристик общества.

Ключевые слова: гражданственность, индивідное начало, гражданское общество, индивидуализируемое общество.

Nikolaenko Ya. Role of individ principle in forming of citizen value.

Contains the analysis of citizen value as individ quality in the system of ethics descriptions of society.

Key words: citizen value, individ principle, civil society, individualized society.

Світлана Куцелал
Полтава

КОМУНІКАТИВНА СКЛАДОВА СУЧАСНОГО СОЦІУМУ

Проаналізовано роль мови як засобу комунікації у функціонуванні сучасного соціуму.

Ключові слова: комунікація, дискурс, мова, дискурс-аналіз.

Діяльність кожного члена соціуму певною мірою зводиться до вироблення дискурсивних практик, які він застосовує, щоб бути зрозумілим у колі своєї суспільної взаємодії. Найвищою формою здатності, “невід’ємної від самої сутності людини – здатності до символізації”, зазначає Е. Бенвеніст, є мова. “Саме ця здатність властива людині і робить її істотою розумною... Здатність до символізації міститься у функціях мислення. Мислення – це здатність створювати уявлення про речі і оперувати цими уявленнями... Думка не просто відображає світ, вона категоризує дійсність...” [1, 28–30].

Людина безпосередньо живе у світі слів та їх значень, її дії та вчинки зумовлюються мотивами, оформленими у певні мовні конструкції. Ідеали та правила, якими керується людина, та кож виражаються в мові. “В епоху електроніки, яка змінила епохи книгодрукування і механіки, що існували близько п’яти століть, ми стикаємося з новими формами і структурами людської взаємозалежності і людського самовираження, які є “мовленнєвими”, “усними” за своїм характером навіть там, де відсутній словниковий компонент” [2, 6].

Стикаючись з Іншим (оточенням, світом, індивідом), людина інстинктивно відчуває небезпеку непорозуміння і як наслідок – бездіяльності, тому й докладає максимум зусиль, щоб бути зрозумілою і сприйнятою. Таке залежне становище індивіда робить його багатомовним та багатослівним – через комунікацію, мову, слово він намагається утвердити себе, підпорядковуючи власне життя

принципу позитивного виробництва бажання жити шляхом говоріння (комунікації).

Мова та її значення у функціонуванні соціуму завжди цікавили представників різних філософських напрямків. Наприклад, як мову індивіда її аналізує Г. Паул, А. Майє досліджує її як елемент мовної сім'ї, для Ю. Степанова – це тривимірна система семантики, синтактики, прагматики, для Ф. де Соссюра – комбінаторна система, для Н. Хомського – формальний об'єкт, що конфігурує психологічну реальність, для М. Серра – засіб моделювання сенсу в структурі, для П. Грайса – інтерпретаційна схема, яка зберігає значення структур людського досвіду. Серед такого розмаїття поглядів на значення мови у функціонуванні соціуму оберемо методологію структуралізму та постструктуралізму, яка, незважаючи на намагання аналітичної філософії у минулому столітті перехопити ініціативу в дослідженні мовної проблематики, все ж лишається популярною та задіяною і в західній філософії, і у наробках українських та російських дослідників. Для структуралізму, а особливо постструктуралізму, об'єктом дослідження стають знакові системи, тексти, головна увага приділяється побудові та реконструкції їхнього змісту, а комунікація вміщується у структури мови, перетворюється на площину конфігурації різноманітних мовних форм. Комунікація тлумачиться як комплекс мовних ігор, яким властиві певні семантико-прагматичні правила та власні принципів обмеження (Л. Вітгенштейн). Людина перебуває в мові – смислового перетині з реальністю, існує в сукупності мовних світів, де виявляється або нівелюється "реальність" людського "Я" шляхом установок, відповідних (невідповідних) норм та оцінок.

Традиційно вирізняють три види структуралізму, а саме як:

- 1) метод структурного аналізу;
- 2) вчення, тотожне семіології (теорія знаків);
- 3) філософська орієнтація, завдяки якій відбувається перетворення філософії у критику феноменології та семіології.

У контексті нашого дослідження будемо керуватися розумінням структуралізму як учення про знаки, адже світ навколо нас – калейдоскоп повідомлень, які являють собою найпростіший елемент комунікації, складаючись іноді всього з кількох слів, що передають певну інформацію та переконують отримувача в істинності по-

відомлення, формують програму діяльності індивіда у тій або іншій соціальній ситуації.

Повідомлення буде дієвим лише в разі вдалого впливу на емоції та ціннісні установки адресата комунікації. Адже недаремно ще Аристотель в далеку античну епоху визначив три складники комунікації – комунікативну ідеологію, емоційну складову та основний аргумент, який є тією силою, що організовує і контролює повідомлення. У минулому столітті Р. Якобсон запропонував свою модель комунікації (мовленневого акту комунікації), яка тепер вважається класичною, – адресат, повідомлення, контекст, контакт і код. Останній елемент стає надзвичайно популярним і задіяним у площині евристичних пошуків французького постструктуралізму. Наприклад, Р. Барт тлумачить поняття “код” як зібрання правил чи обмежень, які забезпечують кому нікативне функціонування будь-якої знакової системи, у тому числі й мови.

Згадаємо основні властивості коду згідно з ученням французького структуралізму.

По-перше, код передує події, оскільки ніколи не утворюється користувачами в ході самого процесу комунікації. Код передує своїм потенційним користувачам, а також визначає всі ті ситуації, де він може бути використаний.

По-друге, код не залежить від повідомлень; повноцінна комунікація існує там, де повідомлення отримується таким, яким воно було передане, тобто комунікація перебуває у зворотному відношенні з диспропорціями та перекрученнями, що зумовлені передачею сигналів.

По-третє, код не залежить від сторони, яка його передає. Фіксує те, що може бути сказане, він визначає і розрізняє ситуації, які позначаються певними знаками, водночас забороняючи виявлення тих аспектів ситуацій, які не можуть бути передані за допомогою коду.

Р. Барт переробляє класичний метод структурного аналізу на основі принципового розмежування денотації та конотації. Під денотативним значенням слова розуміється не сам предмет (конкретна одиничність), а типові уявлення про нього, клас об'єктів, що володіють зазначеними номінативними властивостями. Конотативним значенням слова вважається будь-яка додаткова щодо денотативної смислової інформація. Денотативні значення завжди подаються в явній формі, експліцитно, а конотативні – імпліцитно, закодовано. У роботі “Нульовий ступінь письма” Р. Барт зауважує, що майбутнє – за

лінгвістикою конотату, адже суспільство невпинно розвивається від першої системи, яку надає людська мова, до вторинних систем смислу, “міфологій”, що формують уявлення суспільства про суспільство. За допомогою цих вторинних систем суспільство говорить про себе, тому й виникають “дискурс влади”, “дискурс політики”, “дискурс моди” тощо.

Згадаємо ще одного представника французького постструктуралізму – Ж. Лакана. Адже саме йому ми завдячуємо досить суттєвим відкриттям. Для нього стає очевидним, що суб’єкт не може вичерпуватися картезіанським *cogito*, оскільки суб’єкти буття та мислення існують на різних рівнях. Наслідком цього усвідомлення стає нове розуміння ролі мови як опосередкованої ланки між буттям та мисленням, що призводить до перегляду класичного постулату *cogito ergo sum*, оскільки традиційна двочленна формула зв’язку буття та свідомості виявляється хибною. Мова наділяється творчою функцією, що тлумачиться як функція символічного, первинного щодо буття та свідомості. Вона оголошується універсальним джерелом креативності, яке породжує поняття та речі, адже коли ми мислимо, ми замінюємо живий або неживий предмет словом, відтак поняття заміщують речі.

Фундатор структуралізму Ф. де Соссюр вважав, що мова становить собою систему, оскільки складається з формальних елементів, які поєднуються в певні комбінації у відповідності з вимогами структури. Остання являє собою певні типи відношень, призначення яких полягає в тому, щоб бути основою для поєднання елементів та одиниць певного рівня. “Кожна одиниця системи визначається сукупністю відношень з іншими одиницями та опозицією, в якій вона входить; одиниці – сутність відносна і опозиційна” [3, 24].

Від структуралізму і постструктуралізму походить також ідея про те, що комунікація являє собою проект тоталітарної структури, пронизаної владою на кожному рівні. Жорстке правило, зрідка винятки, котрі самі є правилом, – це сприяє ув’язненню суб’єктів мови, які рухаються накресленими шляхами. Структурованість пронизує собою все і є фонетичною, морфемною, дериваційною, семантичною, синтаксичною, стилістичною. Члени суспільства, що розпочинають дискурс, розподілені між машинами, які рухають ними, починаючи від артикуляції органів мовлення – аж до вибору тієї чи іншої фонеми.

Мішель Фуко робить центром своєї філософії не суб'єкта, а різноманітні дискурси, відповідно людина у такій ситуації лише включається в дискурсивні сітки, а не творить їх із самої себе. Суб'єкт – лише функція для групування дискурсів, для визначення джерела їх значень, тому людина перестає бути хазяїном самої себе, бути одночасно суб'єктом і об'єктом. М. Фуко переконаний, що набір структур постає потенційним творцем людини, тобто відбувається редукція людини до структур.

Всюдисущність повідомлень у сучасному суспільстві – це його атрибутивна ознака, вони, повідомлення, постають евристичними аналізаторами суспільних ситуацій та процесів, заповнюють собою інформаційні лакуни, задовольняють інформаційні потреби всіх суспільних верств, формують домінуючі наративи. Найбільших успіхів у цьому досягла реклама, адже постійне повторення рекламних слоганів та заголовків спричинюється до того, що пропонувані образи і повідомлення потрапляють у підсвідомість та впливають на поведінку адресата. “Мова – це метафора у тому сенсі, що не лише зберігає, а й переводить досвід із однієї форми в іншу” [2, 9]. Тому на Заході все частіше говорять про “інформаційне перевантаження” пересічної людини, яка втомилася від повідомлень і не здатна запам'ятати значну кількість інформації.

Соціокультурна ситуація сьогодні потребує дослідження та теоретичного осмислення, оскільки стрімко змінюється під впливом глобалізаційних та інформатизаційних процесів. Традиційні форми комунікації, з якими людство комфортно та затишно почувалося протягом багатьох століть і які застосовувало для з'ясування провідних тенденцій соціальної взаємодії, стрімко трансформуються. Комунікація впливає на соціальні та глобальні зміни – екологічні катастрофи, війни, зміни політичного курсу, проте вона діє і більш локально – викликає створення нових соціальних груп, трансформацію місії соціальних організацій, зміну рекламної політики держави тощо. Усі ці події стають можливими як наслідок розвитку думок і переконань людей, тобто зміни комунікативних практик.

Усі вищезазначені причини породжують нову хвилю соціальної міфологізації. Недаремно міф уявляється важливою соціальною силою, яка обґрунтовує суспільний устрій, його моральні цінності та керує практичною діяльністю (Б. Малиновський) або подається як емоцій-

но-психологічний імператив, що базується на вірі, є визначальним (хоча й не завжди усвідомленим) компонентом ідеології і свідомості соціальних сил і спільнот (Ж. Сорель). Новітні соціальні міфи стають своєрідним “ерзацом” участі пересічної людини в соціальних процесах та взаємодіях, тому що вона досить часто займає опозиційну позицію стосовно влади і тому відчуває соціальну невпевненість, не вірить у поліпшення життя в майбутньому, не довіряє представникам владних структур. Усе це актуалізує вироблення таких уявлень, де пересічна людина, її потреби та прагнення займають провідне місце. Вона здатна ідентифікувати себе в соціумі та визначити пріоритет власного існування, створити нові ідеали та нових ідолів.

Функції новітніх соціальних міфів різноманітні – від світоглядної, яка полягає у формуванні масової свідомості, обґрунтуванні та поданні людині соціальних реалій зрозумілою для неї мовою, до маніпуляційної, коли здійснюється керування суб’єктами соціальної дії шляхом прихованого комунікаційного впливу. Як зауважує відомий французький філософ Ж. Бодрійяр, характерною ознакою сучасного суспільства стає перетворення продуктів комунікації на привілейовані об’єкти споживання, досягнення такого стану речей, коли рекламне послання сприймається та всмоктується з захватом та насолодою, тобто споживання повідомлень вже спожито у формі міфу. “Ми живемо під владою знаків і у відмові від дійсності. Чудова безпека: коли ми дивимося на образи світу, хто відрізняє це коротке вторгнення дійсності від глибокого задоволення не бути у ній? Образ, знак, повідомлення, все те, що ми “споживаємо”, – це наш душевний спокій, підкріплений відмежуванням від світу, коли навіть сильний натяк на дійсність скоріше заколисує, аніж пробуджує” [4, 15].

Тому не дивно, що сучасна філософія характеризується зосередженістю на тексті, дискурсі, мові. Лінгвістична спрямованість зовсім не випадкова, адже мова (комунікація) виявилась тим супротивником, за плечима якого – численні століття, незнищенна традиція і можливість вести промовців, відхиляючи їх від об’єктів. Мова змушує задовольняти себе, вона насолоджується владою і власним тілом через посередництво промовців, нездатних до дієвого опору.

Відомі представники французької філософії другої половини ХХ століття М. Фуко, Р. Барт, Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Дерріда, Ю. Крістева переконані, що комунікація формує соціальну реальність за допомо-

гою значень, але мова нестабільна, тому значення ніколи не може бути константою і постійно змінюється через певні умови. Відповідно жоден дискурс як прояв комунікації не постає завершеним, замкненим, а перебуває в постійному контакті з іншими дискурсами, внаслідок чого змінюється і трансформується.

М. Фуко переконаний, що влада і мова щільно пов'язані між собою, мова відіграє головну роль у конструюванні ідентичностей та переконань. Відповідно комунікація у цьому контексті розглядається не як сутність, вироблена у даному суспільстві щодо влади, а як вираження самої влади. Будь-яке висловлювання пронизане владними відносинами, що приписуються йому правилами граматики, владні відносини становлять основу дискурсу.

Ідеї М. Фуко підхоплюються і розвиваються у соціально-конструктивістській парадигмі (Е. Гідденс, П. Бергер, Т. Лукман), згідно з якою комунікація, засоби спілкування, мовленнєві акти виконують не лише функцію відображення навколишньої реальності, але й активно створюють її, продукують зміни, впливають на формування соціальних відносин та конституують пошуки ідентичності. П. Бурдьє розглядає комунікацію як габітус, який генерує соціальні практики і регулює ціннісні сприйняття, це – певний символічний капітал, котрий функціонує в політичному полі. Ю. Габермас наполягає на важливості конструктивної здатності соціальних суб'єктів створювати нормативні соціальні структури шляхом комунікації.

Останнім часом парадигма соціального конструктивізму стає на Заході все більш популярною, а рекламним слоганом її може бути теза про те, що висловлювання, судження – не просто набір слів або мовленнєві акти, а своєрідні пазли; з яких будується система соціальних відносин, конструюються образи “Я” та “Інші”, створюються та проживаються різноманітні грані особистості. Соціум та людина не визначаються як апріорні величини, а дискурсивно й інтерактивно конструюються в процесі комунікативної взаємодії.

Американський дослідник О. Вендт, один із найбільш відомих представників цього напрямку, переконаний, що, досліджуючи комунікативний процес, варто враховувати два важливі методологічні положення: 1) структури людської взаємодії визначаються передусім загальними ідеями, а вже потім матеріальними факторами; 2) інтереси та ідентичності конструюються більшою мірою на основі роз-

поділення цих загальних ідей, аніж на основі якихось природних властивостей суб'єктів.

Квінтесенцією соціального конструктивізму можна вважати те, що соціальна реальність розглядається як результат процесу становлення, а також як простір, відкритий для нових проектів соціальних змін. Комунікація постає визначальним чинником формування соціального світу, тому що соціальні реальності формуються в умовах протистояння і постійних перемовин, у процесі здійснення певних дискурсивних практик, тобто соціальна реальність не є чимось апріорним, вона створюється у дискурсивних контекстах. Соціальна реальність репрезентується як інтерсуб'єктивно структуроване середовище, у якому агенти вступають у процес взаємодії на фоні спільних норм та уявлень, колективної та індивідуальної інтенціональності, перманентного процесу соціалізації.

Якщо для класичної філософії аксіомою було те, що суб'єкт-промовець був абсолютним господарем свого мовлення, то такий популярний тепер на Заході напрям, як дискурс-аналіз, розглядає комунікацію як один із елементів соціальної онтології, діалектично пов'язаний з іншими елементами соціального життя і здатний їх творчо змінювати. Так, відомий скандинавський дослідник Н. Феркло визначає чотири стадії діалектики комунікації, пов'язує її з соціальною сферою, тому що вона є ареною боротьби за владу та первинною сферою ідеології. "Різноманітні види комунікації, різні порядки дискурсів можна розглядати як домінування потенційної культурної гегемонії, що включає основні групи, які борються за утвердження і підтримання певної структури всередині одного порядку і між різними порядками" [5, 56].

Як зауважує Б. Пензо, "змінилася мова мислення. Філософія, яка тріумфувала ще п'ятнадцять років тому, сьогодні відступила під натиском наук про людину, і цей відступ спричинив утворення нового лексикону. Більше не говорять ні про "свідомість", ні про "суб'єкт", а про "правила", "коди", "системи"; більше не говорять про те, що людина "формує значення", а про те, що значення "впливає на людину", ми вже не "екзистенціалісти", ми тепер "структуралісти" [6, 191].

Дискурс-аналіз доповнює дітище постструктуралізму поняття "інтертекстуальність" (інтертекст) поняттям "інтердискурсивність" (інтердискурс). Пригадаємо, як репрезентує поняття "інтертекст" Ю. Кристева, оскільки її версія дещо відрізняється від розуміння цієї

проблематики Р. Бартом. По-перше, інтертекст Ю. Крістева тлумачить не як зібрання цитат із творів різних авторів – це був би банальний продукт творчості ножиць та клею, – а як простір зустрічі різноманітних цитатій. При цьому цитата постає лише частковим випадком цитатії, предметом якої є не окремі фрази, абзаци чи уривки, запозичені з інших творів, а всі можливі дискурси, з яких складається культура і в атмосферу яких занурюється будь-який автор незалежно від власної волі та бажання. Тому будь-який текст за своєю природою є інтертекстом, а літературне слово постає місцем перетину текстових площин. По-друге, процедуру виникнення інтертексту Ю. Крістева називає “читанням-письмом”: “Інтертекст пишеться в процесі зчитування чужих дискурсів, і тому будь-яке слово (текст) є таким перетином інших слів (текстів), де можна прочитати щонайменше ще одне слово (текст)” [7, 145]. По-третє, концепція інтертексту Ю. Крістевої має динамічний аспект, інтертекстова структура не наявна, виробляється стосовно іншої структури.

У дискурс-аналізі інтердискурсивність розуміється як форма інтертекстуальності, вони позначають одночасно і стабільність, і мінливість комунікації – існуючі дискурси використовуються по-новому, але можливості для змін обмежені владними відносинами, які визначають міру доступності різних дискурсів до різних акторів. “Уявна безкінечність можливостей творчого потенціалу в дискурсивній практиці, яка міститься в понятті інтердискурсивності – безкінечної комбінації і перекомбінації жанрів та дискусій, на практиці виявляється досить обмеженою через існуючі відносини гегемонії та боротьби за гегемонію” [8, 137].

Визнаний спеціаліст у галузі філософії мови Т. А. ван Дейк переконаний, що головна функція комунікації (дискурсу) – відтворення влади в суспільстві. Саме в комунікативній площині чітко розмежовуються ті, хто включений до процесу комунікації, і ті, хто виключений з нього. При цьому дискурс розуміється як складна єдність мовної форми, значення й дії, що пов’язано з інтерпретацією даного феномена як комунікативного акту.

У “Новітньому філософському словнику” подається така класифікація комунікації: 1) комунікація в широкому сенсі – одна із форм життєдіяльності людини, а також різноманітні форми мово-мовленнєвої діяльності, що не обов’язково передбачають наявність змістовно-

сміслового плану; 2) інформаційний обмін у технологічно організованих системах; 3) комунікація думки (мыслекоммуникация) як інтелектуальний процес, що має ідеально-змістовний план і пов'язаний з певними ситуаціями соціальної дії; 4) екзистенціальну комунікацію як акт перебування "Я" в "Іншому".

Два останні тлумачення комунікації особливо задіяні у філософських доробках ХХ століття. Достатньо пригадати теорію комунікативної дії Ю. Габермаса, який розглядає комунікації як базовий соціальний процес, характеризує її як повсякденну практику приватних життєвих світів, знаряддя структурування суспільної думки.

У процесі комунікації розкриваються сутності та смисли, але водночас вони і приховуються в цьому процесі, а слова та речення перетворюються на симулякри, які лише імітують реальність та репрезентують "присутність". Відбувається кодифікація в мові даних органів чуття, тому мова постає інформаційною репрезентацією реальності.

Для філософії ХХІ століття характерний також неабиякий інтерес до комунікації та її ролі у функціонуванні соціуму, що зумовлено так званим "вибухом комунікації", який характеризується зміною місця та ролі комунікативних технологій у різноманітних соціальних сферах, домінуванням процесів управління над процесами виробництва, перетворенням "суспільства виробництва" на "суспільство споживання", домінантою якого стає комунікація як у сфері суспільної практики, так і у сфері вільного часу.

Якщо традиційно мова тлумачилась як поліфонічна знакова система, як система інституціолізованих, не залсжних від певного конкретного суб'єкта неформальних правил, що накладають соціальні обмеження на прийнятні мовленнєві акти, як знакова діяльність суб'єкта в конкретній ситуації, що розглядається як обмежений зріз життєвого світу, то тепер вона оголошується механізмом лінгвістичного конструювання соціуму, семантичним механізмом взаємозв'язку і взаємодії інституціональної і повсякденної площин в процесі формування соціокультурних ідентичностей.

Література

1. Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М.: 1974.

2. *Мак-Люэн М.* Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. – К., 2004.
3. *Соссюр Фердинанд де.* Курс общей лингвистики / Ш. Балли (ред.), А. Сухотин (пер. с фр.), А. Сеше (ред.). – Екатеринбург, 1999.
4. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. – М., 2006.
5. *Fairclough N.* Media Discourse. – London, 1995.
6. *Рюс Ж.* Поступ сучасних ідей. – К., 1998.
7. *Kristeva J.* Semiotikÿ. Recherches pour une sÿmanalyse. – Paris, 1969.
8. *Fairclough N.* Critical discourse analysis and the mercerization of public discours: the universities. *Discourse and Society.* – 1993. – 4 (2).

Куцепал С. Коммуникативная составляющая современного социума.

Проанализирована роль языка как средства коммуникации в процессе функционирования современного общества.

Ключевые слова: коммуникация, дискурс, язык, дискурс-анализ.

Kutsepal S. Communicative Component of Modern Society.

The role of language as a means of communication in the functioning of modern society has been analysed.

Key words: communication, discourse, language, discourse-analysis.

Роман Богачев

Київ

МАТЕРІАЛІСТИЧНА ДІАЛЕКТИКА ЯК ЗАСІБ ЄДНАННЯ ТА РОЗВИТКУ СУТНІСНИХ СИЛ ЛЮДИНИ-ЛЮДЕЙ-ЛЮДСТВА

Автор досліджує процес поставання людини як єдиної продуктивної сили суспільного розвитку на прикладі соціально-економічних та культурних феноменів.

Ключові слова: історія, матеріалізм, діалектика, розвиток, творчість

Ідея – форма розвитку історії, ідеологія – форма розвитку перед-історії, а ідол – форма позаісторичного небуття...

Ця теза корелює з основними напрямками творчості Івана Васильовича Бойченка. В добу тотальної відмови від марксизму як логіки та методології суспільного розвитку творчі інтенції цього вітчизняного філософа лежать в річищі обґрунтування ролі історичного матеріалізму, дослідження методологічних спромог відповідного категоріального апарату, а також розробки власної концепції монадологічного розуміння історії [1; 2]. На тлі відродження непересічного інтересу до марксизму (головне – до діалектичного матеріалізму як теорії та матеріалістичної діалектики як методу пізнання) – це надихає на проведення власної філософської розвідки...

На жаль, більшість “зневірованих” в марксизмі ще й досі ставлять між ідеєю, ідеологією та ідолом знак рівняння. Марно. Саме тому в історію хтось входить, а хтось – влутується. Крім того, за класиком: “Історія – матуся серйозна, і в справі відплати ні на що не зважає” [3].

Саме в складних умовах сьогодення – в умовах поступової втрати минулого, розрубленості історичних зв’язків – філософська думка, науково-бездоганна філософія є необхідною передусім для адекватного відтворення власної історії – як дійсної історії поставання людини-людей-людства. Себто, замість безапеляційного витворення та

репродукування догматичних та волюнтаристських міфологем та ідеологем – *ідеологій*, – які лише час від часу пронизує та розсіює світла гуманістична думка часів Відродження, Нового часу, Нової та Новітньої історії, – дійсно необхідним є адекватне відтворення процесу сходження від протоісторії через передісторію до дійсної історії.

На жаль, саме ідеології та умоглядні конструкти здебільшого поширюються – вдосконалюються, модернізуються всіма можливими методами та засобами передісторії. По суті, витворюються духовні, чуттєві, діяльнісні практики нелюдських відносин та відношень у суспільному житті.

Тому адекватне відтворення безперервності поступу дійсної історії є засобом увсебічнення *людяного досвіду*, основою синтезу *об'єктивної теорії*, плідним підґрунтям *адекватних практик*. Тобто – передумовою для адекватного розуміння та вирішення суспільних проблем сьогодення на основі науково бездоганної рефлексії теперішнього через минуле для продукування справді людяного майбутнього.

Як не згадати тут казковий образ розрубаного та мертвого богатира, якого повертають до життя спочатку “мертвою водою” – минулим, що дозволяє відновити єдність частин тіла, а потому “живою водою” – адекватним теоретичним відтворенням майбутнього, що повертає наснагу, енергію життя, впевненість у власних силах. Чи здатна сучасна філософія здійснити таке воскресіння?

Внутрішнє переконання І. В. Бойченка та віра у спромоги соціальної філософії базуються на науково бездоганному підґрунті – марксизмі, а також на ґрунтовній філософській освіті та постійній творчій розробці обраного напрямку. Звідси – його впевненість, що будь-яке соціальне утворення – його виникнення, функціонування й розвиток – відбувається через соціальні знання і соціальний досвід людей, які його відтворюють і творять. А тому й філософія як теоретико-методологічне знання про суспільство має всі необхідні підстави та засоби “для раціональної, понятійної систематизації масиву соціального знання” [2]. Яка ж ритміка такого розвитку? Чи можна спільноти розглядати як суб'єкт процесу знання-пізнання?

Щоб відповісти на ці запитання, треба простежити поступове зміщення вектору інтересів І. В. Бойченка з ідей Г. В. Ф. Гегеля до ідей Ф. В. Шеллінга та Й. Гете як засобів опрацювання ідей К. Маркса.

Безперечно, ще антична філософія інтуїтивно намічає, а Німецька класична філософія теоретично обґрунтовує, що ніяку організацію як ціле не можна уявити без продуктивної сили. Але останню поміщають на спекулятивні ідеалістичні висоти в царину духу: в “ієрархії організацій”, в “переході від неживої до живої природи” убачається творча сила духу.

Але звідси – й певна зневіра у спромогах філософії та мислення взагалі: навіть І. Кант у своїй “Критиці здатності судження” констатує безсилість формальнологічного мислення у пізнанні органічного цілого. Звідси – необхідність нового синтетичного мислення, “інтуїтивного глузду”, для якого конструювання поняття означає створення “наочного уявлення”, що є можливим в точних науках, а у філософії – ні. Тому філософські поняття, предикабілії та категорії розміщуються в царину містично-божественного, а знання визнається лише продуктом уяви, “великої художниці”.

Ф. В. Шеллінг, відходячи від суб’єктивного ідеалізму Й. Г. Фіхте, застосовує кантівську ідею конструювання математичних понять для філософського конструювання, в якому загальне стає тотожним особливому та виникає необхідний зв’язок між явищами: одне стає зрозумілим через інше, через власне місце в усій конструкції, через взаємозв’язок з цілим та реакцію принципу тріади. Звідси – й принципи гегелівської діалектики, хоча згодом Гегель опосередковано критикує Шеллінга за “пусте застосування формули, що називається конструкцією”. Звідси – й всеєдність та конкретність філософського знання.

Відповідні тези лежать і в основі концептуального підходу І. В. Бойченка: “система категорій історичного матеріалізму може бути осмислена як певна цілісність лише на основі знання її частин – тобто категорій, які її утворюють. А останні, своєю чергою, можна виокремити і осягнути, лише виходячи із знання про ціле” [1].

Водночас Ф. В. Шеллінг, спочатку підхопивши ледве намічену І. Кантом ідею історизму як логічний висновок з ідеї активності пізнання, надалі, проголошуючи засадничі принципи філософії тотожності, поступово відмовляється від певних здобутків діалектики та відходить від проблеми розвитку. Відповідно зникає й історизм у підході до мислення.

Г. В. Ф. Гегель у “Феноменології духу” долає це на рівні ідеального, але основа всезагальної єдності при цьому розміщується на спеку-

лятивних ідеалістичних висотах в царині ефіру ідей, що існують в-собі-для-себе існуючих. Але саме в особі Гегеля німецька класична філософія дарує людству ідею розвитку як аналітично-синтетичну категорію.

І тільки діалектичний матеріалізм спускає філософію зі спекулятивних ідеалістичних висот на землю до людини, а вірніше – людини усупільненої та суспільства людського. Результат гегелівської логіки стає вихідним пунктом, а логічна форма відображення процесу розвитку – способом рефлексії реального розвитку як історичного процесу в часі та просторі. У хронотопі. Саме звідси впливає класичне: в світі панує взаємодія всього зі всім і пізнавати окрім цього – нічого. А також: людина в своїй сутності є сукупністю, а відтак – ансамблем суспільних відносин.

У цьому процесі діяльнісна сутність людини постає як її сутнісні сили (Й. Гердер, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс): діяльнісні здібності людини (почуття, розум, воля); процеси опредмечування і розпредмечування; у найбільш повному визначенні – весь культурно-історичний процес.

Знову відбувається повернення до ідеї активного пізнання та ідеї історизму, коли різні поняття про одне й те саме наповнюються адекватним конкретним змістом відповідно до історичного та соціокультурного контекстів. Знову на думку спадає образ воскресіння казкового богатиря....

Постає конкретне як єдине в багатоманітному, що наближається за змістом до поняття *цілісність*, хоча К. Маркс вживає термін *тотальність*. Саме тому інакше звучить: результат – ніщо без процесу його поставання. Тому й система – це процес взаємодії, а не суто зовнішнього впливу або механічна сукупність атомізованих частин, елементів, принципів.

Мабуть, цим пояснюється впевненість І. В. Бойченка у світоглядних та методологічних спромогах матеріалізму: “Історичний матеріалізм постає загальною методологією не лише пізнання, але й перетворення соціальної реальності, ... методологією природничо-наукового пізнання... Історичний матеріалізм, на відміну від філософських проблем природознавства, – цілісна система категорій” [2].

Ця система категорій має інструментальний характер, але, на думку філософа, зумовлену впливом філософських ідей Й. Гете, вона

має бути очищена від “сухої” спекулятивної проблематики та реально заглиблена в “живу” проблематику в дусі *філософії життя*. Згадайте Й. Гете: “Во всем послушать жизнь стремись, / Спешат явления обездушить, / Забыв, что если в них нарушить / Одушевляющую связь, / То больше нечего и слушать” (“Фауст”).

Саме Й. Гете, який у певному розумінні прийняв естафету монадологічного підходу від Лейбніца, робить плідний крок у тлумаченні монади. Для нього монади – реальні цілісно-індивідуальні прояви органічного життя, в т.ч. живий індивід, індивідуальність. Монадна природа організму виявляється в іманентності притаманної йому єдності як “глибинна паралель між експлікацією внутрішньої форми нескінченного Єдиного, з одного боку, живої індивідуальності як своєрідної монади – з іншого” [4].

Мабуть, тому “олюднений” методологічний функціоналізм І. В. Бойченка в площині загальнолюдської культури поряд з концепцією монадологічного розуміння історії принципово відрізняється від цивілізаційної концепції О. Шпентлера.

Але засадничою основою концептуального підходу І. В. Бойченка є *матеріалістичне розуміння історії*, як “важлива передумова розуміння соціально-практичної природи категорій загальнофілософського характеру, культурно-історичного змісту і світоглядної ролі системи категорій матеріалістичної діалектики” [1].

Саме закон матеріалістичного розуміння історії є відправною точкою, з якої К. Маркс та Ф. Енгельс починають дійсне розуміння життя. Спочатку повернення гегелівського «все розумне є дійсним, а дійсне є розумним» зі спекулятивних висот ефіру ідей, що існують в собі-й-для-себе до реальності у формі “розум існував завжди, але не завжди в розумній формі”. Потім – констатація *історичного характеру* розбіжності сутності та існування людини.

Далі відчувається чітке визначення джерела цієї розбіжності – старе основне суспільне відношення, що є основою формування соціальних відносин та поставання людини взагалі. *Суб'єкт-об'єктний тип* зв'язків та відносин – вплив, наказ, володіння, примус, пригноблення, гноблення як модуси розірваної в своїй основі взаємодії – як основа людини економічної. Саме вони хоча й породжують людину як сукупність відносин та зв'язків, але не сприяють породженню лю-

дяного в ній. Завдяки цьому, за Ф. Енгельсом, “діалектиці не рідко доводиться дуже довго чекати історію” [6].

А що таке історія? Це – “лад життя, пульсації вічність-час” (Б. В. Новиков), а на індивідуальному рівні – “спосіб буття людини, що поєднує в собі вічні та тимчасові якості” (Б. Н. Шулевський) [7]. Тобто спосіб буття людини-людей-людства як дійсної суб’єктності історичного процесу, в центрі якого є людина, усупільнена в олюдненому суспільстві, людина-творець.

А це вже Ф. Енгельс: “Відповідно до матеріалістичного розуміння історії, в історичному процесі визначальним моментом, в кінцевому випадку, є виробництво та відтворення дійсного життя. Ні я, ні Маркс більшого ніколи не стверджували...” [5]. Наголосимо – виробництво та відтворення дійсного життя.

Звідси й необхідність діалектико-матеріалістичного розуміння історії та природи як діалектичної єдності – розуміння життя, яке виникає в поєднанні *природи* – *усупільнення людини* – *олюдження суспільства*. Саме взаємопроникнення природознавства та суспільствознавства й формує об’єктивне розуміння життя. А тому в будь-якій науці стільки науки, скільки в ній *діалектики* матеріалістичної та *матеріалізму* діалектичного.

Але, за Ф. Енгельсом, особистість характеризується не тільки тим, що вона робить, але й тим, як вона це робить. А тому необхідним є інший перехід – від розуміння життя до життя-в-розумінні як *способу виробництва та відтворення дійсного життя козним-багатьма-всіма*. Себто – творчість.

Відповідно до цього, потрібно звернутися до творчого напрямку, крізь призму надбань авторів якого можливо конкретніше відчувати інтенції науково бездоганної філософії. Так, у межах діяльнісного, а отже – творчого підходу, в останній чверті ХХ – на початку ХХІ століття матеріалістична діалектика набирає розвитку в працях Г. С. Батіщева, М. Л. Злотіної, Е. В. Ільєнкова, В. П. Іванова, Г. О. Давидової, Л. К. Науменка, Б. В. Новикова. Естетичний аспект такого підходу ґрунтовно розкрито в працях А. С. Канарського, М. О. Ліфшиця.

Так, Г. С. Батіщев шляхом для подолання тотожності суб’єкта та об’єкта вказує на діалектику набуття діяльністю своєї сутності,

поставання її творчістю в ритміці *суб'єктивність – суб'єктність – дійсна суб'єктність*.

Е. В. Ільєнков, коментуючи К. Маркса, зазначає, що “єдність у діалектиці розуміється передусім як зв'язок, як взаємозв'язок та взаємодія різних явищ у складі певної системи, сукупності, а не як абстрактна подібність цих явищ одного до одного” [8]. Виникає не просто цілісність як конкретна єдність в багатоманітному, а цілісний світогляд. Тому здатність бачити ціле “очима роду” – правильно та адекватно є не містично-божественним процесом, а формою детермінації людської свідомості з боку об'єктивної дійсності. Так постає *суб'єктність* як всезагальність у формі одиничності.

А головне: поняття та уявлення не дискредитуються одне одним. Навпаки, відмінність поняття та уявлення використовується в процесі пізнання як матеріал для мислення: уявлення забезпечує образну цілісність, а поняття дає змогу відтворювати відношення та зв'язки.

Саме тому діалектичні категорії, за М. Л. Злотіною, фіксують не структури, а завдяки універсальності діалектика має предметну царину, що перетворює її категорії в універсальні форми пізнання, які відображають і певний тип зв'язку, і сторону процесу розвитку. В єдності внутрішньої та зовнішньої детермінації розвиток розкладається: як цілісний конкретно-історичний процес; як єдність протилежностей – не тільки перманентних змін, але й збереження змінного; як взаємоперехід внутрішнього та зовнішнього, коли внутрішнє виступає джерелом, а зовнішнє – конкретними умовами розвитку. Виникає відповідна ритміка безперервно-перервного сходження – *досвід – теорія – практики* [9], а саме: *увсебічений досвід* – чуттєва матеріальна діяльність, результат якої – чуттєво-конкретний образ; *об'єктивна теорія* – процес та результат духовного перетворення об'єкта, відображення в понятті; *адекватні практики* – процес об'єктивації теоретичного знання, що дає також і практично відтворюваний образ об'єкта.

З цього випливає: актуальною та необхідною є всебічна, науково бездоганна рефлексія творчості, а також розширення застосування поняття “сутнісні сили” в царині творчості.

Так, Б. В. Новиков вводить в обіг категорію “розподіл” (рос. “распределение”) як соціокультурну форму перманентного процесу зняття межі (рос. “предела”) актуальної обмеженості людської діяльності, що опосередковує процес переходу: від поділу діяльності до розподілу

самодіяльності і далі – до самодіяльного розподілу, себто творчості як здійснюваної діалектичної суперечності [10]. В термінах суспільного відтворення це відображається як сходження: *виробництво речей – виробництво ідей – продукування людей* та перехід від *суб'єкт-об'єктних* через *суб'єкт-суб'єктні* до *суб'єктно-суб'єктних відносин та взаємозв'язків*. Або інша ритміка: *людина економічна – людина суспільна – людина творець*. Тобто людина повністю усупільнена та суспільство олюднене. Тому *людина усупільнена – єдина продуктивна сила суспільного поступу*.

Отже, поставання Людини як єдиної продуктивної сили людства вимагає розумної – раціональної, на наукових засадах базованої, – реорганізації та перетворення суспільних відносин між сущими людьми, а головне – рішучої, якісної, революційної зміни самого способу відношення ЛЮДИНИ ДО СЕБЕ. Мета – поставання Людини як творчої, універсальної особистості, “розумного та сильного Володаря та Господаря” [8] всього – минушого, сущого та грядущого, створеного та створюваного світу загальнолюдської культури.

І людина – це не тільки ГНОСИС, але й ПРАКСИС, ЕТОС та ЕСТЕТОС [7]. Тому на шляху від Гносису до Онтосу, на шляху переплавлення суб'єктивності в суб'єктність Гносис секуляризується і стає спочатку *Світосприйняттям*, а далі – *Світоглядом*. Перше як *суб'єктивне* ставлення до сущого з позиції бажаного формує *Сферу бажаного*. Другий як теоретичне, суб'єктне ставлення до сущого з позиції належного формує *Сферу належного*. Їх діалектична єдність – *Сфера можливого* – формує впевненість як детонатор практичних дій та вчинків.

І тому на рівні Праксису в критеріях-координатах *добра-користі-краси-істини* за вузловими мірами сходження – *рівнями життя-в-розумінні* – здійснюються науково обгрунтоване й адекватне виробництво та відтворення життя: спочатку як *Світорозбудова* (простір формотворості), далі – *Світоперетворення* (простір культуротворчості) і зрештою – *Світовідтворення* (простір свободотворчості). Лапідарно: *Біосфера – Ноосфера – Креатосфера*.

Сфера можливого постає Сферою дійсного, в якій мрія кожного стає законом для інших-багатьох-всіх та навпаки. “*Можу*” людини стає *можутністю суспільства*, а відтак і *всемогутністю люд-*

ства: “Там, де закінчується людина, починаються люди. Там, де закінчуються люди – починається людство” [7].

А інакше розвиток зводиться тільки до суто кількісних змін, до виникнення все нових та нових категорій, створення нових форм, відірваних від реальності, – *міфотворчість* замість *формотворчості*. Формується певна логіка, яка є формально байдужою до всього, що може виступати аналогом конкретного руху. У відриві від хронотопу загальнолюдської культури витворюється вульгарний гімн одноразовому буттю: самозакохані арії одновимірності та вузької функціональності; застарілі балади дзвінкій порожнечі теперішнього – *теперішнє-вчора* – *теперішнє-сьогодні* – *теперішнє-завтра* – та ідеологізоване лібрето метафізичної халяви і неукоріненості буття.

У цій “музиці” замість мелодій гармонії, добра, вічності та краси домінує какофонія духовного-чуттєвого-матеріального зубожіння та скніння у форматі “сьогодні-зараз-усе-й-одразу”. Коротко – це *бенефіс передісторії*: завтра не настане ніколи, немає ані Минулого, ані Майбутнього. В теперішньому замість ідеології та буття постають ідоли та витворюється суцільна **НЕЖИТЬ**.

Тому класики марксизму роблять слушне застереження про можливий стан *звиття*, коли на регресивному виткові відбувається повторення попередніх ступенів. І на підмурках більш стабільних, але бідніших та більш слабких, починається невідворотне споживання ресурсів, накопичених на вищих стадіях розвитку. На жаль, атомізована та одновимірна людина є економічною і в ХХІ столітті з радістю займається споживанням усього накопиченого та напрацьованого *суспільством*.

Звертаючись до категоріального блоку “*форма перетворена*”, запровадженого К. Марксом, доходимо висновку, що *звиття* є перетвореною формою розвитку, тобто спотвореною формою буття передісторії, моделлю утилізації розвитку.

Універсальність світу замінюється плуралістичним описуванням нескінченної низки та мозаїкою незалежних одна від одної складових, в якій уявлення про єдність історичного процесу зникає взагалі: історія замінюється переліком подій та історичних особистостей за відсутності будь-якої історичної закономірності...

Філософія збочує на схоластичні теоретизування в абстрактній площині архіскладних та незрозумілих абстракцій, “мега-мішанині”

білянаукових понять та образів, ідеологем та ідеомифів. Звідси й різні, в т.ч. екзотичні, модуси фаталізму в суб'єктивному ідеалізмі та критика постулатів теорії прогресу. Виникає відповідна ритміка звиття: замість *Світосприйняття* та простору домислення – *Світо-неприйняття* та простір недомислення (безглуздості); замість *Світогляду* та простору розуміння – *Світо-хімеризація* та простір міфотворчості; замість *Світовідтворення* та простору промислювання (К. Мегрелідзе) – *Світо-декреатизація* та простір міфовитворення.

В таких умовах безповоротно вичерпується життєва сила людини та суспільства. Замість неї – імітація життя, “надлишок бажань та нікчемність сил”. Вульгаризація побуту, руйнування єдності сутнісних сил людства: маленькі “голенькі чоловічки” [3] в павутинні нелюдських суб'єкт-об'єктних відносин за критеріями *зла-шкоди-постворності-брехні* поспіхом спотворюють країну на ліліпутію, державу – на хімеру, суспільство – на біомасу.

Чи є вихід? Це – саме життя-в-розумінні. Звернемося до кореляту ритміки сходження *Досвід – Теорія – Практики* (М. Л. Злотоїної) у сфері знання-пізнання: **Інформованість – Пізнання – Розуміння.**

У *Досвіді* виникає **Інформованість**, що забезпечує *Світосприйняття* та завдяки **Пізнанню** стає *Теорією*. Так формується цілісний *Світогляд*, що актуалізується в усвідомленій діяльності, в *Практиках* *Світорозбудови – Світоперетворення – Світовідтворення*. Це пов'язано з поставанням нового основного суспільного відношення – *суб'єктно-суб'єктного* як нового принципу організації взаємозв'язків і взаємодій кожного-багатьох-усіх. Який же результат сходження?

Відповідно до здобутків творчого напряму, найвищою формою взаємодії є *співтворчість* у хронотопі – просторовому та часовому *спадкуванні* – загальнолюдської культури. Саме в своїй діалектичній єдності *Спадкування* та *Спів-творчість* стають основою нового основного суспільного відношення – *суб'єктнісно-суб'єктнісного* та організації життя через сходження від **РОЗУМІННЯ ЖИТТЯ** через **ЖИТТЯ-В-РОЗУМІННІ** – до **ЖИТТЯ РОЗУМЮЧОГО** як всезагальної форми співбуття, *событийствовання* (рос.) (Г. С. Батіщев).

Надлишковість (избыточность – рос.) стає принципом організації життя. Потенціюються *невичерпність* та *нестримність* як ін-

дикатори життєздатності – корелят пасіонарності (Л. М. Гумільов), а також невичерпне джерело *мережовості* як повноти своєрідності, самостійності та самодіяльності у тотальній взаємодії кожного-багатьох-усіх. Формою всезагальної взаємодії є *мереживо суб'єктнісно-суб'єктних відносин живого спілкування в просторі промислювання буття*.

Це і є атрибути дійсного життя. Життя розуміючого. Креатосфери. Здетоновані розвитком сутнісних сил людини-людей-людства, вони актуалізуються в процесі трансценденції, трангресії кожного-багатьох-усіх та потенціюють **ДОСКОНАЛІСТЬ** людини-людей-людства як цілковиту завершеність, спрямовану в незавершуваність [7].

І тоді в процесі *Світовідтворення* в мереживі живого спілкування мрія кожного-багатьох-усіх стає науково бездоганним законом для всього людства і навпаки.

Усвідомлення цього стає новим кроком у напрямі опрацювання справді гуманістичного шляху розвитку, здійснення суперечності сутності людини та існування на підвалинах науково-бездоганної філософії.

Підкреслюємо: не поза-, не до-, не анти-, але **НАУКОВОЇ** філософії. **ФІЛОСОФІЇ**, яка дає змогу адекватно відтворити динаміку, архітектоніку, ритміку та результат суспільного розвитку, безмежність якого детермінується актуалізованою безмежністю людської творчості та об'єктивної матеріалістичної діалектики взагалі. Звісно, з розумінням того, що діалектика як науково-філософське вчення про розвиток також перманентно... розвивається.

Тому ми впевнені, що діалектика – це не позичене мистецтво, властиве лише обраним, вона – логіка розуму та розуміння дійсності, синонім конкретного мислення, яку потрібно виховувати та виконувати...

Тому пропонуємо почати розмірковувати, почати відпрацьовувати власне бачення себе-інших-світу, почати бачити крізь простір та час. **РОЗУМІТИ ЖИТТЯ** та **ЖИТИ-В-РОЗУМІННІ**, як до того прагнув І. В. Бойченко. Прагнув та багато чого зробив на цьому шляху.

Безперечно, він зробив це в річищі титанічних зусиль філософів творчого напрямку, які, незважаючи на тотальну ідеологізацію, ідолопоклоніння та царину соціальної міфотворчості, крок за кроком доводять, що розум є нормою, а не винятком, нормальним результатом поставання людини в нормальних – людських – умовах. І тому логіка

цього розуму – діалектичний матеріалізм та матеріалістична діалектика – стає справжнім засобом єднання й розвитку сутнісних сил людини-людей-людства на шляху набуття дійсної суб'єктності в процесі історіотворення.

Література

1. *Бойченко И. В.* Категориальный аппарат исторического материализма: методологическая функция. Монография. – К., 1987.
2. *Бойченко И. В.* Методологическая роль исторического материализма в анализе форм социального знания. Монография. – К., 1982.
3. *Горький М.* Избр. В 3-х т. Т. 3. – К., 1987.
4. *Свасьян К. А.* Философское мировоззрение Гете; (Электронный ресурс) – адреса розміщення: [http:// http://www.rvb.ru/swassjan/goethe](http://www.rvb.ru/swassjan/goethe)
5. *Маркс К и Энгельс Ф.* Избр.: В 3 т. – М., 1979. – Т. 1. – 1979.
6. *Маркс К и Энгельс Ф.* Об искусстве: В 3 т. – М., 1957. – Т. 1. – 1957.
7. *Новиков Б. В.* Творить или вытворять? Монография. – К., 2010.
8. *Ильенков Э. В.* Об идолах и идеалах. – К., 2006.
9. *Злотина М. Л.* Диалектика. – К., 2008.
10. *Новиков Б. В.* Творчість як спосіб здійснення гуманізму. Монографія. – К., 1998.

Богачев Р. Материалистическая диалектика как способ объединения и развития сущностных сил человека-людей-человечества.

Автор исследует процесс становления человека как единственной продуктивной силы общественного развития на примере социально-экономических и культурных феноменов.

Ключевые слова: история, материализм, диалектика, развитие, творчество.

Bogachev R. Materialist dialectics as a means of unity and human development.

The author probes the process of the man-creator's becoming as the only productive force of the Public Development on the example of the socio-economic and cultural phenomena.

Key words: history, materialism, dialectics, development, creativity.

Олександр Волков
Мелітополь

ТРАНСФОРМАЦІЯ СУБ'ЄКТА І ТОНАЛЬНІСТЬ ДИСКУРСУ

Показується можливість використання трактування історії як монади для дослідження суб'єкта дискурсу.

Ключові слова: суб'єкт, тотальність, тональний план, драматургія дискурсу.

Використання монадологічної концепції історії І. В. Бойченка як методології дослідження суб'єкта дискурсу потребує розгляду не анонімного суб'єкта історичного процесу, а відносин суб'єктів, що мають унікальність, яка, на наш погляд, зумовлена своєрідністю стану їхньої свідомості.

У розгляді суб'єкта дискурсу визначальне значення мають трансцендентальна прагматика, а також французька школа дискурсу [1; 3; 5–14].

З найбільш відомих з цієї проблематики звернемо увагу на праці Н. А. Бусової, присвячені з'ясуванню відношення раціональності та права, А. М. Єрмоленка, який характеризує трансцендентальну прагматику в її різних аспектах, а також статті О. О. Солодкої, І. П. Фармана, В. М. Фурса, Ю. В. Харченко, М. А. Шестакової та ін. [3; 6; 8; 9; 12; 14–16].

Основна мета статті полягає в тому, щоб показати можливість розуміння історії як монади під час дослідження дискурсу.

Відповідно постають завдання – розглянути відношення свідомості суб'єкта до дискурсу; визначити, що можна розуміти під тональністю, тональним планом і драматургією дискурсу; виявити можливі причини її трансформації та межі трансформації.

Зміст свідомості й дискурс

Дискурс є сферою вираження суб'єкта, проте неправильно говорити про *тотожність змісту свідомості та дискурсу*, тому що суб'єкт тільки презентує себе за допомогою дискурсу, виводить на поверхню свої переживання, але далеко не всі. Інша причина – в тому, що дискурс як сукупність висловів є відносно автономним когнітивним утворенням, яке, своєю чергою, впливає на стан суб'єкта, тобто на його свідомість. Слід підкреслити, що автономність дискурсу і свідомості має *відносний характер*, що пов'язано з тим, що суб'єкт реалізує себе за допомогою того сенсу, який артикулює в дискурсі, але стан свідомості залежить від особливості його свідомості. Відповідно, задоволеність станом справ і можливість реалізувати себе може бути причиною наявності стабільності дискурсу, а незадоволеність, навпаки, призводить до породження нових сенсів, які істотно відрізняються від тих, що були раніше; поява нових сенсів спричинює витіснення старих. Але, зазначимо, такий опис співвідношення суб'єктивної свідомості і дискурсу має “механічний” характер, оскільки наявність сенсу пояснюється тільки станом самої свідомості й не звертається увага на вплив з боку реальності, умов існування тощо.

Можна вважати, що *зміст суб'єктивної свідомості* – це сукупність *знань*, що переживаються, тобто *сенсів*, які визначають існування суб'єкта, – це по-перше; по-друге, вплив середовища існування є причиною породження нових сенсів і ця зумовленість і є причиною його змін. Особливість знання полягає в тому, що воно переживається, адже це знання завжди емоційно забарвлене, тобто присутнє позитивне або негативне ставлення до нього, що зумовлено тим, що завжди відбувається його значне оцінювання, тому що воно має цінність або значущість. Вважається, що цінність утворює певну автономну сферу, але *володіти цінністю* може хто-небудь, тому цінність не може існувати окремо; а переживання цінності водночас виступає переживанням знання; мова, безперечно, йде про соціальне знання – це знання про суб'єкта, про самого себе.

Дискурс є сферою артикулювання знання. Але знання, які переживаються, оскільки індивіди (які й є в сукупності суб'єктом розрізняються між собою, також істотно розрізнятимуться. Тому виникає парадокс, який полягає в тому, що одне і те саме знання переживається

ся *інакше* різними індивідуумами, які утворюють суб'єкт. Тому передумовою для існування суб'єкта є *деіндивідуалізація* знання й виникнення базисного, що об'єднує. Отже, перша причина мутації суб'єктивної свідомості – це зміна базисного знання, завдяки якому суб'єкт реалізує сам себе; друга причина полягає в зміні обставин, а також зміні індивідуальностей, що утворюють суб'єкт. *Корпус знання* про світ постійно оновлюється, але при цьому зберігається *основний масив*, який забезпечує стійкість суб'єкта як цілого. Стабільність є остільки, оскільки знання, що стали власністю суб'єкта й є підґрунтям його існування, *догматизуються*, внаслідок чого стримується мутація суб'єкта; водночас атомарна структура суб'єкта припускає, що суб'єктивна свідомість постійно оновлюється. За наявності стійкості стає неможливою кардинальна зміна *телеології*, яка пов'язана з визначенням цілей і способів їх досягнення. Тому суб'єкт перетворюється поступово, відповідно до стану справ, що стали іншими.

Мутація та трансформація свідомості

Суб'єктивна свідомість також змінюється внаслідок *прагнення до нового*, найчастіше за допомогою негачії; таке оновлення пов'язане з виникненням протестної або "творчої" свідомості; та й інша виникають внаслідок появи *імперативу творення*. Але якщо протестна свідомість спочатку ґрунтується на потребі первинного руйнування існуючого життєвого світу, то свідомість з модусом творення не сприймає руйнування як умову для конструювання реальності (для термінологічної чіткості такі різновиди свідомості можна визначити як *протестний* і *солідаристський*). Суб'єкти, в яких вони реалізуються, не сприймають один одного, оскільки мають протилежне розуміння засобів здійснення та ставлення до реальності. Протестний, безперечно, спочатку *перемагає*, оскільки є більш агресивним, але його перемога може бути водночас початком його *краху*, адже його деструктивність поступово розширюється на нього самого, внаслідок чого *переборює* суб'єкт солідарності. Отже, мутації суб'єкта породжують різні модуси свідомості, при цьому протестна свідомість прагне до перетворень більше, ніж солідаристська, яка реалізує себе через вимогу безперервного вдосконалення, знищення старих соціальних практик тощо. Відповідно суб'єкти з різними модусами свідо-

мости вирізняються іншими ставленнями до реальності та способом її конструювання; і це можна побачити в дискурсі. На стан суб'єктивної свідомості можуть впливати дискурсивні інтервенції з боку іншого, які можуть активізувати, наприклад, протестні настрої.

Що таке мутація? *Мутація* (від латів. *mutation* – зміни, перетворення) – зміни стану свідомості соціального суб'єкта, які приводять до іншого засобу конструювання реальності. Зазначимо, що вони виникають природно або штучно; при цьому природна мутація соціальної свідомості частіше здійснюється самостійно, а штучна – внаслідок зовнішньої дискурсивної інтервенції. Окрім мутації як процесу зміни свідомості слід виділити також *трансформацію* (від лат. *transformatio* – перетворення), тобто таку зміну, внаслідок якої певна свідомість набирає властивостей, які не були для неї типовими раніше. Наприклад, комунікативна агресія може провокувати виникнення “нової” свідомості, через що можна спостерігати виникнення іншого дискурсу (наприклад, в період розпаду СРСР можна було спостерігати трансформацію тоталітарного дискурсу на ліберальний). Оскільки характеристика тоталітарного та ліберальних дискурсів потребує виділення їх співвідношення з ідеологією, слід вказати, яким чином воно відбувається. Це можливо за допомогою визначення характеру інтенції суб'єктивної свідомості. Тим когнітивним утворенням, який формує її спрямованість, і буде ідеологія. Нагадаємо, що поняття інтенції як характеристику спрямованості свідомості на предмет в сучасну філософію ввів Е. Гуссерль. Для соціальної свідомості таким предметом виступають сенси існування, а ідеологія, як конструкт, їх продукує і водночас формує її стан.

Межі трансформації

Оскільки суб'єктивна свідомість інтерсуб'єктивна, вона передбачає зумовленість суб'єкта та іншого, які впливають один на одного певним чином; раніше було визначено, що суб'єктивна свідомість єдина, а водночас розпадається на певні сукупності, що зумовлене також тим, що кожен суб'єкт – це сукупність індивідуумів. Кожна свідомість впливає на іншу або навмисно, або опосередковано; якщо ж цей вплив дуже агресивний, то такий вплив можна вважати деструктивною інтервенцією. Але в будь-якому разі суб'єктивна свідомість обернена

на саму себе; при цьому така рефлексія має багатовимірний характер, оскільки суб'єкт – це не тотальна одиничність, а складна конструкція, яка утворюється з автономних суб'єктів і індивідуальностей.

Чи існують межі трансформації свідомості соціального суб'єкта, а якщо вони є, то чим вони зумовлені? По-перше, вони залежать від модальності соціальної свідомості (наприклад, якщо вона агресивна, то значна трансформація більше можлива, що спричинює істотну зміну стану суб'єкта). Тоді мутація відбувається досить швидко, але оскільки суб'єкт спочатку зумовлений рефлексією, негація спрямована й на нього самого, що може призвести до його руйнування. Щось схоже можна було спостерігати в період перебудови, коли різке несприйняття колишніх форм існування суб'єкта призвело до кризи. По-друге, межею трансформації може виступати культура як сукупність традицій, стереотипів, образів, які формувалися впродовж тривалих історичних періодів, і тому є дуже стійкими і їх часто-густо взагалі неможливо змінити. Культура – це також сукупність стійких сенсів існування, які формувалися тривалий час, внаслідок чого перейшли на рівень соціально-несвідомого (саме тому в таких випадках взагалі неможливі суттєві трансформації). По-третє, межею трансформації виступає інтенсивність інституційного примушення (наприклад, у СРСР періоду жорстких репресій, який фактично був часом найбільш стійких сенсів існування; але як тільки режим став м'яким, то з'явилися передумови для його руйнування).

Тональність дискурсу

Щоб показати характер трансформації суб'єкта, звернемося до такої характеристики дискурсу, як тональність. Поняттям тональності (від грець. *tonos* – напруга, підвищення голосу, наголос) позначають стійкість дискурсу, а також інтенсивність його динаміки, водночас – емоціональний стан суб'єкта, певне самопочуття, те, що характеризує модус (налаштованість) його свідомості. Що ж таке переживання? Це не тільки свідчення наявності певного знання, яке є змістом свідомості, або наочності, як вважає Е. Гуссерль. Це також якийсь її модус, який можна визначити, якщо звернути увагу на своєрідність презентації суб'єкта в дискурсі [4].

Отже, розглядаючи тональність дискурсу, можна визначити знання, що переживаються, а також своєрідність афектів, які вони породжують. Підкреслимо, що *соціальне знання*, оскільки воно має суб'єктивний характер, *обов'язково припускає афекти*, які іманентно належать дискурсу і задані в ньому. Тому, звертаючись до тональності дискурсу, слід також *вказати на тонус суб'єкта*, оскільки в ньому втілюється його переживання. Тональність дискурсу – це його “висотне” положення”, відповідно – певний характер відносин у суб'єктові. Наприклад, ці відносини можуть бути спокійними та гармонійними або напруженими та жорсткими, конструктивними або деструктивними та ін. Отже, переживання суб'єкта можна *характеризувати як певну тональність*, що визначає рівень напруження або спокою, тому через вказівку на неї з'являється можливість конкретизувати своєрідність переживань суб'єкта, втілених у дискурсі.

Зрозуміло, що дискурс може містити послідовне використання декількох тональностей, тож кожен дискурс має певний *тональний план*. Наприклад, тоталітарний дискурс може включати таку послідовність тональностей, як: тональність, в якій виражається “єдність” (вона сповнена енергії, імпульсивності, оптимізму), далі – тотальності, в яких дістає вираження “перевага”, “презирство до ворогів” – тональності дуже агресивні; є також тональності, де можна розпізнати біль та гнів тощо; зрозуміло, що залежно від змісту маніфестації змінюється й тональність дискурсу. Тож тональний план є зміна тональності, що відбуваються за *допомогою модуляції* або *зіставлення тональностей*. Сукупність тональностей, як правило, утворюють цілісність; при цьому певна послідовність тональності не є випадковістю. Більше того, кожний дискурс має особливу послідовність тональностей, яка зумовлена його характером.

Тональний план

Тональний план характеризує своєрідність дискурсу суб'єкта. Наприклад, тональний план дискурсу суб'єкта націоналізму містить таку головну тональність, як “звеличення нації”, яка домінує над іншими; іншою важливою тональністю є “ненависть до ворогів”; при цьому існує їх щільний взаємозв'язок, оскільки звеличення нації припускає вкрай негативне ставлення до тих, хто не належить до титульної

нації. Якщо ж розглянути імперський дискурс, стає зрозуміло, що його тональний план ґрунтується на таких тональностях, як “панування” та “примушування до підпорядкування”. Використовуються також тональності “єдність сильних”, “підкорення ворога” та ін. Вони впливають одна на одну, оскільки взаємозалежні.

Яким же чином можна виявити тональний план дискурсу? Для цього слід виділити певну сукупність висловів, яка є експлікацією тільки одного наміру суб'єкта та відповідного переживання, причому ця сукупність висловів належить до однієї інтенції, тобто обернена на певний окремий предмет; тому цей фрагмент відзначається певним переживанням, зокрема – гордістю або ненавистю. Не мають значення розмір висловлювання, його жанр, має він текстуальне втілення або не має; важливіше, що вислів обов'язково є проявом суб'єкта, тобто має прагматичне призначення. Іншими словами, вислів має бути засобом здійснення, тому вислови, не призначені для зміни реальності, не слід розглядати. Відповідно в першу чергу слід звернутися до таких висловів, які мають надзвичайну актуальність для суб'єкта, оскільки саме вони переживаються, отже, вимовляються, і саме з їх допомогою суб'єкт реалізує себе.

В описуванні дискурсу трапляються такі характеристики, як “тональність переговорів”, “тон співбесідника” та ін. При цьому мова йде про характер тональності: м'яка тональність означає, що сторони йдуть на взаємні поступки; навпаки, жорстка пов'язана з тим, що взаєморозуміння неможливе, що наявна нетерпимість, тому цей дискурс відзначається високою дисонантністю. Тож можна стверджувати, що тональний план характеризує стосунки між суб'єктами дискурсу; зміна їх характеризує також зміну їх відносин (наприклад, тональність, через яку виражається ставлення до своїх, буде дуже “м'якою”, а тональність щодо інших – “жорсткою”).

Безперечно, що якомусь фрагменту дискурсу властива одна тема; але, безперечно й те, що й за наявності однієї головної теми тональність може змінюватися і характер кожної зміни відрізнятиметься, відповідно розгляд тонального плану дає змогу виявити найрізноманітніші особливості суб'єкта в межах одного дискурсу. Виявлення таких змін дозволяє також визначити ставлення суб'єкта дискурсу до думки, яка належить дискурсу (наприклад, виявити, позитивне воно чи негативне. Нарешті, виникає можливість розкрити сутність суб'єк-

та, те, що він може ретельно приховувати. Так, імперський суб'єкт проголошує вищі моральні цінності, а тональність дискурсу – вираз “домінування”. Стає зрозумілим, що моралізування він застосовує для досягнення своїх цілей. Тож безсумнівно, що під пеленою моралізування криється суб'єкт з “жорстокою” сутністю. Такий висовок виправданий тим, що будь-який дискурс – це сукупність висловів, за допомогою яких встановлюються відносини з іншим; під час розгляду тональності вдається виявити те, що намагається приховати суб'єкт, передусім – характер ставлення до іншого та його сутність.

Модуляція у дискурсі та його драматургія

Кожен дискурс відзначається тональним планом, який характерний для нього; це – сукупність тональностей, які використовуються в певному порядку. *Перехід від однієї тональності до іншої* це *модуляція* (від латин. modulation – відповідність, гармонійність, стрункність), яка може бути *поступовою*, коли перехід ґрунтується на виділенні загальних висловів у попередній і подальшій тональності, *раптовою*, коли перехід в іншу тональність відбувається без підготовки. Так, коли М. Фуко міркує про розриви в дискурсі, мова йде про раптову модуляцію, коли відсутній поступовий перехід до подальшої тональності [11]. Модуляція потрібна для того, щоб пов'язати окремі тональності дискурсу в єдине ціле, оскільки дуже складно по'єднати між собою групи висловів, в яких проголошуються різні вимоги (наприклад, вимога єдності та ненависті до ворогів). Безперечно, кожна з них припускає наявність певної тональності, яка має істотні особливості, відтак виникає проблема переходу від однієї групи висловів до іншої. Саме цю проблему вирішує модуляція, пов'язуючи окремі фрагменти дискурсу (наприклад, коли в одному суб'єкті висловлює пошану до суб'єкта, а в іншому – недовіря до нього ж). Зрозуміло, що якщо їх не пов'язувати одного з одним, то в дискурсі утвориться розрив, а якщо в дискурсі цілком відсутня зв'язність висловів, то він є тільки сукупністю окремих висловів, які не можна зрозуміти. Але не завжди застосовується поступова модуляція; інколи, щоб створити ефект несподіванки, вдаються до раптової модуляції, тобто здійснюється перехід до нової тональності без підготовки; вона також потрібна для того, щоб виділити певний фрагмент дискурсу (якщо він має дуже

високу значущість), або, навпаки, щоб затушувати один фрагмент дискурсу, якщо це необхідно.

Слід мати на увазі, що можна розвивати не тільки *одну тему* в кількох тональностях, але й *кілька тем*. Тож слід розрізняти *тональний і тематичний план*, які утворюють *драматургію дискурсу*. Суб'єкт виражає себе в дискурсі залежно від стану свідомості, тому що дискурс – це сфера присутності суб'єкта; а від його своєрідності й залежить драматургія дискурсу, тобто його тональний та тематичний план. Кажучи про драматургію, слід зазначити, що кожен фрагмент дискурсу пов'язаний з *експонуванням певного образу*, який об'єднує тему та тональність. При цьому образ, який створюється, є вираженням сутності суб'єкта, – він є його експонуванням, що зумовлене його цілями. Образ – це певне ідеальне бачення події, суб'єкта та ін., що переживається в дискурсі. Отже, коли розглядається дискурс, то мова має йти не про будь-який образ, а про конкретний, який експонується в певному фрагменті дискурсу. Відповідно певний образ підтримується певною сукупністю тональності та тем, а те, як експонується сукупність образів, та його засоби, і є драматургією дискурсу.

Якщо ж ми розглядатимемо дискурс як історичне явище, то співвідношення образів і їх розвиток змінюватиметься залежно від того, яким чином здійснюється взаємодія суб'єктів; і в цьому випадку кожен дискурс є унікальним і неповторним. Отже, в процесі дослідження слід розрізняти *дискурс суб'єкта як певну ідеальну можливість*, як такий, що має окремі риси, а також *дискурс як сферу взаємодії суб'єктів*, неповторний, унікальний, що зумовлено своєрідністю суб'єкта дискурсу, особливістю його прояву і ситуацією. Слід також мати на увазі, що дискурсивна взаємодія припускає, що характер впливу кожного з суб'єктів може істотно змінюватися, тож характер дискурсу в цілому істотно трансформується. Проте і дискурс, своєю чергою, спроможний істотно змінити стан свідомості суб'єкта, при цьому найбільш значний вплив робить протестний дискурс, тому що він провокує заперечення реальності. Зауважимо, якщо зруйнувати *дискурс як оболонку суб'єкта*, то виникає можливість “створити нову свідомість”, тим самим зруйнувавши суб'єкт. Але такий погляд є вкрай спрощеним, тому що, по-перше, не можна зруйнувати дискурс, особливо тоді, коли він є закритою структурою; по-друге, дія на свідомість також має свої межі, оскільки суб'єкт має сутність, яка не

зажди не піддається трансформації; по-третє, необхідність “нової свідомості” – це проект, який неможливо деталізувати, тому його можна вважати утопічним. Проте слід виділити можливість обмеженого впливу й продукування виникнення певного стану свідомості. Відповідно в одних випадках домінує суб’єкт, а в інших, навпаки, дискурс; отже, *маятник дискурсу* – це зміна співвідношення суб’єкта і дискурсу: в одному суб’єкт продукує “рідний” дискурс, в іншому – підпорядковується іншому дискурсу.

Політональний дискурс і вектор розвитку

Слід зазначити, що дискурс може включати *використання декількох тональностей водночас*; зрозуміло, що йдеться про дискурс, який припускає експонування кількох суб’єктів, при цьому дискурс кожного з суб’єктів має свою тональність; а оскільки суб’єкти істотно розрізняються між собою, кожен з них має дискурс з іншою тональністю. У підсумку виникає дискурс, у якому використовуються одночасно декілька тональностей, тобто *політональний*, у якому дістає свого вираження протистояння кількох суб’єктів. Отже, відбувається боротьба тональностей, при цьому кожна з них прагне домінувати в дискурсі. Зауважимо, що найчастіше розпізнається, безперечно, “агресивніша” тональність, яка відзначається дисонансним звучанням; тому навіть “маленький” суб’єкт, який себе експонує в ній, здається “величезним”. Це й буде *парадокс презентації суб’єкта* в дискурсі. Тому масивний суб’єкт, який має величезну продукуючу силу, може бути непочутий, оскільки для нього характерна спокійна тональність, а маленький, але здатний для продукування, набирає значних переваг, оскільки його агресивна тональність приглушає інші.

Характерно, що політональний дискурс має високий рівень дисонантності, особливо в кульмінації, коли протистояння досягає апогею. Саме в цих ситуаціях можливі зміни в співвідношенні тональностей дискурсу; й це стає зрозумілим після кульмінації, коли настає спад і виникає домінування іншої тональності. Політональний дискурс відзначається надзвичайною складністю, тому в ньому достатньо важко орієнтуватися. Через те саме в *політональних дискурсах* можливі значні *трансформації* суб’єкта, а вирішальний вплив на зміни має інтенсивність тональності: якщо вона досить висока, ґрунтується на

активних інтонаціях, то може стати домінуючою і тому впливатиме на стан свідомості суб'єкта.

Що ж до *суб'єкта політональності*, то він складається з сукупності самостійних суб'єктів, але при цьому утворюється цілісність. У такому разі слід говорити про наявність *полісуб'єкта*, тобто суб'єкта, який складається з кількох цілком самостійних суб'єктів, кожен із яких підпорядковується своїй логіці розвитку. Відмінність полісуб'єкта від суб'єкта полягає в тому, що якщо перший ідентифікує себе через *загальний образ самого себе*, то другий – через тотожність *тільки з самим собою*. Отже, якщо кожен суб'єкт має свій вектор розвитку, то вектор розвитку полісуб'єкта – щось *середис*, що може виступати об'єктом домовленостей, який може формуватися як спосіб уникнення небажаного вектора; а не обов'язково, що вектор, який при цьому формується, буде оптимальним. Що ж таке *вектор розвитку суб'єкта*? Це один із *сценаріїв існування*, водночас – одна з тем політичного дискурсу, за допомогою якої здійснюється вплив на зміну стану справ. Тому під час його формування ставиться питання екзистенціального змісту: *що з нами буде, якщо...* Отже, вектор розвитку є складовою дискурсу, але ця складова не є позначенням тільки предмета, тобто того, що може бути виявлене за допомогою дескрипції. Відтак ми виходимо за межі феноменології як науки про чистий опис, оскільки предмет відсутній як даність, а є тільки образ. Тобто потрібно описати предмет, який ще не існує, проте він виникне, якщо провокувати певний стан справ. Що таке стан справ? Безсумнівно, що не має сенсу визначати стан справ без суб'єкта, оскільки певний стан справ – це результат продукування суб'єкта. Тому стан справ – це *наслідок втілення суб'єкта*, а саме того, який в змозі його визначати; тож, якщо виникає завдання вийти за межі наочності, ми повинні з'ясувати, яким чином суб'єкт в змозі створити образ реальності, що зумовлено сутністю суб'єкта. Як бачимо, його майбутнє можна виявити тільки в тому разі, якщо звернутися до виявлення сутності суб'єкта. Розглядаючи дискурс, можна виявити вектор розвитку; якщо ж мова йде про полісуб'єкта, то це означає, що слід звернутися до сутності того суб'єкта, який домінує, тому є більш активним. Слід зрозуміти, що стан справ, своєю чергою впливає на вектор розвитку, тому *перемога активного суб'єкта буде примарною*, оскільки його дії можуть провокувати виникнення несприятливих умов існування.

Висновки. Розуміння історії як монади відкриває широкі перспективи для дослідження проблем гносеології, зокрема виявлення властивостей свідомості суб'єкта, який виявляє себе в дискурсі, тим більш, що воно допомагає показати свідомість не як якусь потенцію, котра реалізується в пізнанні, а як свідомість, яка належить безпосередньо суб'єктові і визначає його існування. Очевидно, що феноменологічне трактування свідомості не повною мірою може задовольняти дослідника суб'єкта дискурсу, оскільки при цьому можливе тільки виділення окремих подій як феноменів, але лишається нез'ясованою причина їх виникнення, а також залежність від стану суб'єкта. Дослідження суб'єкта дискурсу значно продуктивніше, якщо керуватися розумінням історії як монади, оскільки з'являється можливість розглянути, чим є суб'єкт відповідно до стану свідомості, передусім сенсів, за допомогою яких він реалізує себе. Суб'єкт дискурсу як монада – це також сукупність індивідуальностей, кожна з яких діє відповідно до стану своєї свідомості. Водночас вони утворюють цілісність за допомогою акцентування певних сенсів, які характеризують його, суб'єкта, сутність. Крім того, розуміння суб'єкта дискурсу як монади дає змогу розглянути його в становленні, а як причину змін виділити своєрідність його сутності, стан середовища існування, ставлення до іншого, а також особливості впливу з боку іншого. Щоб показати своєрідність продукування суб'єкта в дискурсі, слід використовувати дослідження тональності, тонального плану і драматургії дискурсу. Виникає можливість виявити межі мутації (а отже, і трансформації), які можна простежити під час визначення модуляцій дискурсу, тим більше, що їх своєрідність характеризує особливості презентації сенсу в дискурсі. Виявляється, що межі трансформації суб'єкта зумовлені його сутністю, особливістю культури, а також умовами існування.

Література

1. *Апель К.-О.* Трансформация философии. – М., 2001. – (Университетская библиотека).
2. *Бойченко І. В.* Філософія історії як монадологія: постнекласичний цивілізаційний проект // Totallogy-XXI (другий і третій випуски). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України, 1999.
3. *Бусова Н. А.* Модернизация, рациональность и право. – Харьков, 2004.

4. Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3 (1). Логические исследования. – М., 2001.
5. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі: Пер. з нім А. Ермоленка. – К., 2003.
6. Ермоленко А. М. Комунікативна практична філософія: Підручник. – К., 1999.
7. Назарчук А. В. Этика глобализирующегося общества. – М., 2002.
8. Салодка О. О. Дискурсивний горизонт теорії, або питання про доцільність “філософем” М. Фуко // Філософ. думка. – 2004. – № 1.
9. Фарман И. П. Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса. – М., 1999.
10. Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М., 2000.
11. Фуко М. Археология знания. – К., 1996.
12. Фурс В. Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. – Мн., 2000.
13. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие: Пер. с нем. – Изд. 2. – СПб, 2006. – (Слово о сущем).
14. Харченко Ю. В. Порівняний аналіз політичного дискурсу Заходу і Сходу в контексті епохи модерну // Вісник національного авіаційного університету. – Серія: Філософія. Культурологія. – 2006. – № 2(4).
15. Харченко Ю. В. Специфіка світоглядно-споглядального дискурсу східної культури // Вісник національного авіаційного університету. – Серія: Філософія. Культурологія. – 2006. – № 1(3).
16. Шестакова М. А. “Воля к истине” – альтернатива “растворению субъекта” // Вестник Московского университета. – Сер. 7. Философия. – 2003. – № 6.

Волков А. Трансформация субъекта и тональность дискурса.

В статье показывается возможность использования трактовки истории как монады для исследования субъекта дискурса.

Ключевые слова: субъект, тотальность, тональный план, драматургия дискурса.

Volkov O. Transformation of subject and key of discourse.

In the article possibility of the use of interpretation of history as monads is shown for research of subject of discourse.

Key words: subject, totality, voice-frequency plan, dramaturgy of discourse.

*Николай Попович
Каменец-Подольский*

АНТРОПОЛОГИЯ КАК ПОГРАНИЧНАЯ НАУКА МЕЖДУ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫМ И СОЦИАЛЬНЫМ ПОЗНАНИЕМ

Статья посвящена уточнению научного контекста возникновения философской антропологии.

Ключевые слова: антропология, раса, национальность, методы антропологического исследования.

Термин “антропология” появился в сочинениях древнегреческих мыслителей и означает в переводе с греческого “науку о человеке” (от гр. *antropos* – человек + гр. *logos* – слово, понятие; мысль, разум; наука, учение). С помощью этого термина указывалось на учение, которое во многом строилось на сравнении людей, включая людей иного физического типа. Однако только во второй половине XVII века была впервые отчетливо сформулирована мысль о существовании в пределах современного человечества нескольких рас и предложена их классификация. Она принадлежит французскому путешественнику и писателю Франсуа Бернье (1684 г.). Любопытно, что его классификация человеческих рас появилась раньше классификации видов животных и растений известного шведского естествоиспытателя К. Линнея (1707–1778). Историчность антропологии придало эволюционное учение Ч. Р. Дарвина (1809–1882), благодаря которому человек получил возможность взглянуть на своих предшественников под углом зрения закономерностей естественной эволюции живого мира. Точность и авторитет придала антропологии математика, точнее говоря, использование статистических методов анализа для классификации расовых различий. Благодаря этому ученый мир стал с ней считаться как с полноправной областью научного знания. Если XIX век в истории антропологии называется веком развития антропогенеза и становления антропологии как точной естество-

веннонаучной дисциплины, то XX век называют веком антропологической специализации и превращения антропологии из единой науки в комплекс наук о физической природе человека.

В начале XX века методы антропологи ограничивались измерением, рисованием, фотографированием и описанием людей разных рас и народов. Результаты наблюдений статистически обрабатывались. И только после всего этого делалось заключение о родстве и различии рас.

Через несколько десятилетий количество антропологических инструментов существенно увеличилось: начали делать отпечатки ладоней и пальцев, собирать и исследовать образцы волос, использовать все больше приборов для измерения тела с целью получения более точных контуров отдельных его частей.

Расширение программы антропологических исследований постепенно охватило строение всех органов человеческого тела и организма в целом. На этой основе начали развивать учение о конституции человеческого тела, то есть о наиболее часто встречающихся типах телосложения, устанавливать их характеристики как со стороны морфологической, так и функциональной, изучать патологии (выявление наиболее распространенных заболеваний у представителей разных расовых типов), а также выявлять психофизиологические параллели (свойственные каждому типу нормы физиологических реакций, характер и темперамент).

К началу 20-х годов XX века относится рождение физиологической антропологии, которая многим обязана врачу Людвигу Гиршфельду, участнику 1-й мировой войны, который делал много переливаний крови раненым. Чтобы не допустить ошибок при переливании, необходимо было определять группу крови. При определении группы крови Гиршфельд заметил, что у людей разной национальности различен процент кровяных групп. В конце концов он сделал вывод, что не только отдельные люди отличаются друг от друга по группам крови, но и народы. Таким образом, благодаря Гиршфельду антропологические методы исследования поднялись еще на одну ступеньку, достигнув высоты физиологической антропологии. Позднее на свет появилась антропогенетика, существенно обогатившая физиологическую антропологию, а вместе с ней и антропологию как таковую.

В конце 20-х годов широкое распространение получила схема немецкого психиатра и психолога Эрнста Кречмера (1888–1964), автора книги “Строение тела и характер”, разработавшего учение о связи основных типов конституционного телосложения с определенными типами темперамента.

Согласно Кречмеру, современное человечество подразделяется на три типа – астеников, пикников и атлетов. Астеник – худой, узкогрудый человек со впалыми щеками, склонный к туберкулезным заболеваниям и меланхолии. Пикник – это полный, круглолицый человек с сияющими румянцем щеками, с плотным брюшком, веселый, общительный и подвижный. Атлеты – это высокие, плечистые люди с мощной мускулатурой, резкими и твердыми чертами лица, грубым голосом, невысокого интеллектуального уровня, но незаменимые в физическом труде. Атлеты мрачноваты, часто грубы, мало смеются, плохо владеют собой и подвержены приступам дикой ярости.

Действительность оказалась много сложнее предложенной Кречмером схемы. Его ошибка заключалась в попытках прямолинейно увязать строение тела и характер, уложить сложнейшую психическую жизнь человека в одну из трех ячеек.

В советской науке было принято делить антропологию на три раздела – антропогенез (учение о происхождении человека), расоведение (учение о расах) и морфологию (учение о нормальных вариациях строения человеческого тела). Однако уже в советские времена стало ясно, что эта схема не соответствует потребностям антропологии. Например, из поля зрения советских антропологов как бы выпадала физиологическая антропология, хотя фактически все ее признавали.

Главным антропологическим вопросом является вопрос о количестве относительно независимых центров расообразования и о количестве доминирующих рас. Трудность его решения заключается в том, что очевидные различия между расами (черный негр, белокожий европеец и т. п.) стираются, как только начинают сравниваться не представители доминирующих рас, а переходные формы, которых имеется огромное количество. К тому же необходимо иметь в виду следующее: расовое разнообразие человечества обусловлено наличием смешанных переходных расовых типов, а не “чистыми” вариантами. Поэтому не случайно задача выделения основных расовых вариантов решается весьма разноречиво. Вот почему проблема клас-

сификации рас, установления генетических и морфофизиологических характеристик основных рас является остро дискуссионной.

Все попытки подогнать вариации физиологических свойств человеческого организма под тройственную схему (европеиды, монголоиды, негроиды) оказались весьма искусственными и не выдержали проверки временем. Тогда была предпринята попытка увеличить число доминирующих рас до четырех. В качестве четвертой расы ученые предложили выделять австролоидов, которых защитники тройственной схемы иногда называют океанийскими негроидами. Однако и данная схема не выдержала строгой и взыскательной научной проверки, в результате чего была предложена пятичленная схема доминирующих рас. Авторство этой схемы принадлежит американскому антропологу Карлтону Куну (1904–1981), стороннику полицентризма, который делил негроидов на две расы – собственно негроидов и капоидов. “Капоиды” – термин, производный от названия Капской провинции в Южной Африке. Этот термин указывает на признаки, типичные для народов, населяющих Капскую провинцию, – бушменов и готтентотов.

Когда была раскрыта роль генетически детерминированных физиологических признаков в антропологии, а разрозненные данные о расах слились в относительно единую картину, тогда стало ясно, что полигенизм (порочное объяснение происхождения современных рас от разных обезьян) должен быть заменен полицентризмом (сравнительно ранняя дифференциация ближайших предков современного человека на расы).

Можно было бы предположить, что все расы в конце концов сольются в один ствол, но такое предположение граничит с отрицанием рас как таковых, т. е. “раса” перестает быть реальным понятием и превращается в пустую гипотезу.

Известный итальянский писатель и поэт Джордано Бруно (1548–1600), представитель пантеизма и неоплатонизма, в свое время предложил теорию возникновения человека в разных местах мира. Эта теория явилась прообразом полигенизма, то есть учения о происхождении разных рас от разных обезьян. Конечно, Бруно был весьма далек от полигенизма в его расовом облачении, поскольку свою теорию он противопоставлял церковным догмам, что и было вменено ему в вину. Тем не менее через столетия его идеи трансформирова-

лись в идеологию реакционного полигенизма как одного из идеологических оплотов расизма.

Представление о происхождении человека в одном месте, а значит, и о единстве человеческого рода, что предполагает отсутствие высших и низших рас, зафиксировано термином “моногенизм”. Зарождение этих представлений антропологи относят к эпохе Средневековья. Моногенизм господствовал в науке вплоть до XIX века. Его защитниками были такие выдающиеся теоретики биологии, как шведский естествоиспытатель Линней, французский ученый Жан Батист Ламарк (1744—1829) и англичанин Дарвин. Всех защитников моногенизма объединяло то, что моногеническое происхождение человека в наибольшей степени отвечало морфологическим фактам. Прогрессивных ученых спланивало и то, что в XIX веке стала ясна тесная связь полигенизма с расизмом. Так, уже в первые десятилетия XIX столетия расизм прочно утвердился в Северной Америке, одновременно пуская глубокие корни и в других странах. Развитие дарвиновского учения привлекло внимание различных просвещенных слоев общества к эволюционным проблемам, включая проблему происхождения и развития человека. Однако именно антропологическая проблема оказалась тем “крепким орешком”, который спровоцировал кризис эволюционизма и заставил ученых осознать его ограниченность. На первых порах казалось, что разные человеческие расы представляют собой естественные этапы антропогенеза, соответственно чему выделяются более прогрессивные и менее прогрессивные расы. Подобных взглядов придерживался, в частности, известный биолог Илья Ильич Мечников (1845—1916).

Расистские аргументы довольно примитивны и в основном сводятся к доказательству того положения, что, например, негры морфологически ближе к человекообразным обезьянам, чем европейцы. Это доказывалось средствами сравнительной анатомии, то есть посредством сравнения строения органов у европейцев, негров и человекообразных обезьян. Затем в разряд “низших” рас попали и монголоиды.

Представление о “высших” и “низших” расах попытались подкрепить психофизиологическими аргументами. Много было написано о том, что мозг негров на несколько десятков кубиков меньше европейского. Следовательно, мыслительные возможности негров более ограничены по сравнению с возможностями европейцев. В этом

контексте широкое распространение получили явно расистские термины типа: “примитивная раса”, “примитивные народы”, “примитивная культура” и т. п. Таким образом морфологический расизм был дополнен психофизиологическим расизмом (психорасизмом), что позволило распространить расистские взгляды на материальные и духовные явления культуры.

Морфологические аргументы расистов можно свести к трем категориям. Среди таких аргументов первой категории фигурируют мозг, его размеры и строение. Были проведены многочисленные антропологические исследования, и ученые твердо установили, что существование различий между расами в величине мозга несомненно. Обнаружилось, что, например, мозг бурят больше, чем мозг русских, а у европейских народов он больше, чем у африканских негров. Впрочем, значение этих различий снижается за счет учета того, что групповая изменчивость много меньше индивидуальной. Кроме того, размеры мозга связаны с ростовой тенденцией человеческого организма. У высокорослых и массивных людей объем мозга, как правило, больше, чем у низкорослых и миниатюрных. Аналогичное имеет место и в пределах одной расы. Короче говоря, если суммировать все данные по европеоидам, монголоидам, негроидам, то в итоге средний объем мозга у этих рас оказывается приблизительно одинаковым. В таком случае объем мозга не является расовым признаком. Постепенно расистское истолкование морфологии потеряло всю свою силу и сегодня воспринимается учеными как научно несостоятельный курьез.

К морфологическим аргументам второй категории относится указание на неполную жизнеспособность метисов, их физическую недоразвитость и ограниченную плодовитость. Этот аргумент оказался полностью несостоятельным, как полностью несостоятельным является и аргумент третьей категории, указывающий на отягощенность “низших” рас наследственными болезнями.

Что касается психорасизма, то свои главные аргументы он заимствует не из естествознания, а из психологии и культуроведения, чьи методики недостаточно точны и однозначны, вследствие чего более произвольно истолкование фактов. Психорасистский тезис, гласящий, что величина мозга и его строение определяют мыслительные способности людей, легко сокрушается фактами.

Например, у известного французского зоолога Ж. Кювье (1769–1832) и русского писателя И. С. Тургенева (1818–1883) были огромные для людей мозги (около 2000 см³), а вот у французского писателя А. Франса (1844–1924) мозг был очень мал (немногим больше 1000 см³), что доказывает следующее: роль величины мозга в умственной деятельности человека ничтожна. Поэтому даже те небольшие различия в величине мозга, которые существуют между расами, не дают возможности интерпретировать их как реальное доказательство умственной неполноценности одних рас и высоты умственной организации других.

Любой расизм, включая психорасизм, постоянно апеллирует к фактам культуры, чтобы поставить одну культуру выше другой и таким образом подвести культуроведческий фундамент под свои идеологемы.

Нередко расисты для оправдания своей идеологии пытаются связать классификацию рас с особенностями языка, что оборачивается вредоносной идеей неравенства рас.

Закономерной связи между языком и расой нет и не может быть, но определенное соотношение между ними существует. Исследования показали, что в состав народа обычно входит несколько антропологических типов и наоборот: один антропологический тип может входить в состав разных народов, даже говорящих на языках различных языковых семейств, очень далеких друг от друга.

Но, хотя границы расы и языка не совпадают, тем не менее они совпадали в глубокой древности. В процессе исторического развития раса и язык изменялись по своим законам. Поэтому современные карты антропологических типов и языков не имеют ничего общего.

Первые примитивные разработки расовых классификаций подразделяли на три или четыре ветви. Идея деления человечества по физическим признакам на три (монголоиды, европеоиды, негроиды) или четыре расы господствовала довольно длительное время. Сомнения в ее правильности стали возникать лишь на рубеже XIX–XX веков. Появлению этих сомнений предшествовало осознание того, что если человечество и делится на три или четыре расовых типа, то каждый из них в свою очередь состоит из многих второстепенных ветвей. Так, параллельно с идеей иерархии рас постепенно пробивала себе дорогу идея иерархии признаков, по которым выделяются расы.

По мере выявления все большего разнообразия внешности людей усложнялась их классификация, а вместе с тем увеличивалось число связанных с ее созданием трудностей. Теоретическая мысль не поспевала за накоплением фактов. В результате в классификацию рас начали вносить категории, выработанные в языкознании и культуроведении. Так появилась арийская, индоевропейская, семитская и тюркская расы, надолго засорившие литературу нелепой и неправильной терминологией. В составе европеоидов выделялись индоевропейцы, ошибочно отождествляемые с арийцами (в составе арийцев выделялись славянская, германская, романская расы), финская, кельтская расы; монголоиды состояли из тюркской, монгольской, китайской рас; негры также делились по признаку языковой принадлежности. Например, как указывал известный российский антрополог В. П. Алексеев (1929–1991), сказать “арийская раса” – это приблизительно то же самое, что сказать “лошадиная корова”, то есть прилагательное относится к явлению, которое не сопоставимо с определяемым явлением.

Предлагаемая расовая классификация представляла собой нелепый и чудовищный гибрид, базирующийся на двух совершенно разных принципах – чисто антропологическом, основанном на физических критериях, и лингвистическом.

Первым, кто попытался избавить расоведение от несвойственных ему категорий и методов, был Иосиф Егорович Деникер (1852–1918). Русский по рождению, он рано покинул свое отечество и осел во Франции. Вся его научная деятельность целиком связана с французской наукой. Он много работал в области морфологии рас и оставил много исследований, посвященных отдельным расовым типам. Но, как подчеркивает Алексеев, главная его заслуга перед антропологией состоит в другом: он предложил объективную и собственно антропологическую классификацию рас, основанную только на учете их физических признаков. Деникер впервые использовал идею двух уровней дифференциации – выделение сначала основных, а затем второстепенных рас, последовательно оставаясь в рамках морфологии. Он подразделял человечество на 6 главных рас, затем каждую из них – еще на несколько. В результате получилось 29 расовых типов, в которые, по мнению Деникера, укладывается все физическое разнообразие людей.

Деникер не избежал ошибок и преувеличений, свойственных всем первооткрывателям. В частности, довольно резкой критике подверглась его терминология, так как ученый не всегда использовал адекватные (этнические) термины для обозначения рас. Скажем, в работах Деникера имеет место такая терминология, как: “монгольская раса”, “тюркско-татарская раса”. И тем не менее заслуги его перед антропологией достаточно велики. Более того, его работы знаменуют собой начало формирования нового антропологического мышления. Благодаря Деникеру антропологи почувствовали, что в состоянии обойтись без помощи этнографов и лингвистов, могут самостоятельно дифференцировать расы, пользуясь только их физическими различиями. Алексеев является сторонником концепции двух генетически исходных рас, которые затем разделились на большое их количество. По его словам, значение антропологической дифференциации человечества на два ствола, на две огромные группы популяций позволяет нам лучше понять исторические явления, не восстанавливаемые с помощью других познавательных инструментов проникновения в прошлое. Исходя из местоположения обоих стволов, целесообразно назвать их *западным* и *восточным*. При этом, если использовать географию, не забывая о материках, западный ствол допустимо называть *евроафриканским*, а восточный – *амероазиатским* или *азиатско-американским*. Евроафриканская раса – составная, образованная европеоидами и негроидами, а азиатско-американская раса образована монголоидами.

Как видим, антропология – вполне самостоятельная научная дисциплина, занимающая пограничное положение между естественнонаучным и социальным познанием человека. Чтобы лучше понять методологическое значение этого дисциплинарного статуса антропологии, следует учитывать ее историческую ориентированность и те проблемы, которые возникают всякий раз, когда мы сталкиваемся с необходимостью осознания закономерностей исторических трансформаций изучаемых явлений. Поэтому вполне обоснованным будет обращение к методологической проблематике исторического познания, которая проливает свет не только на филогенезис человека, но и на особенности его онтогенетического развития. В начале XX века увидела свет книга немецкого профессора истории Эдуарда Мейера (1855–1930) “Теоретические и методологические вопросы истории”,

явившаяся отголоском полемики 1896–1899 годов в среде немецких историков. Poleмика эта возникла по поводу взглядов, высказанных в разных статьях профессором Лейпцигского университета Карлом Лампрехтом (1856–1915), автором многотомной работы “История германского народа”.

По мнению Мейера, история не есть систематическая наука, поскольку она никогда не будет в состоянии отрешиться от бесконечного разнообразия единичных фактов. Нельзя со счетов сбрасывать и то, что везде с исследовательской техникой должна соединяться творческая самодеятельность, внутренняя сущность которой совершенно недоступна нашему познанию и является первичным, не подлежащим дальнейшему анализу фактом человеческой природы. Как подчеркивается, этот пункт совершенно упускается из виду материалистической теорией общественно-исторического процесса.

История для Мейера – это “повествование о бесконечной массе некогда имевших место единичных фактов”. Он крайне отрицательно относится к тем теориям, которые заимствуют из естествознания понятийный аппарат, научные методы и применяют этот инструментарий к изучению исторического материала.

Все естественные науки, писал Мейер, руководствуются идеей закономерности природных процессов и ставят себе целью открытие строго необходимых причинных связей. Представители этих наук требуют и от гуманитарных наук (в частности, от исторических исследований) поиска закономерностей в общественной жизни и отражения их в научных законах. При этом единичные исторические факты низводятся до степени простого собрания фактического материала, с которым еще предстоит много поработать, чтобы надлежащим образом систематизировать и обобщить. С такими взглядами на общество и живой исторический процесс Мейер абсолютно не согласен, ибо тогда из истории изгоняются “индивидуальные моменты” и на первый план выдвигается изучение массовых, типических явлений, в связи с чем от историков требуют изучения развития и функционирования обществ, классов, социальных групп и т. п., то есть требуется установление тесных контактов с социальной философией позитивистской направленности и социологией. Особенно его тревожит то, что принижается роль случая в истории, умаляются значение свободного волеизъявления и роль личности в общественно-исторической жизни.

Свои претензии Мейер предъявляет не только естествоиспытателям и материалистам, но и профессору Лампрехту, который считает основными социальными единицами нации. С точки зрения Лампрехта, история, которая принимает во внимание только человеческого индивидуума и сугубо индивидуальные события, является не чем иным, как прикладной психологией.

Таким образом, по Лампрехту, настоящим предметом истории должна быть психология масс, а не индивидуумов, то есть историки должны изучать социально-психические факторы. Социально-психические фазы эволюции, подчеркивает немецкий профессор, следуют одна за другой в определенном порядке; их смена не обуславливается никакими индивидуальными мотивами, но является результатом непрерывного роста психической энергии целого народа. Поэтому каждая фаза вытекает из предшествующей с причинной необходимостью. Следовательно, социально-психические фазы эволюции являются фазами всякой национальной истории. Поскольку эти фазы обусловлены ростом психической энергии, постольку в основу классификации истории того или иного народа должны класться не политические события, а социально-психические факторы.

Любопытно, что сейчас в республиках бывшего Советского Союза расплодилось множество единомышленников Лампрехта. Не желая выглядеть слишком архаичными посредством вульгарного копирования идей своих предшественников, они предпочитают говорить о “национальном менталитете”, “менталитете народа” и т. д. и т. п. При этом скромно умалчивается, что слова “ментальность”, “менталитет”, недавно вошедшие в широкое употребление, происходят от соответствующих английских слов, указывающих на человеческую психику, человеческий интеллект, а также на... психическую болезнь, заболевание человеческого разума и еще на кое-что, имеющее вполне определенную привязку к вопросам психологии и патопсихологии. Короче, говорим ли мы о психике или о менталитете, мы фактически имеем в виду одно и то же. Это значит, что как бы ни изошрялись теоретики “национального менталитета”, они воскрешают тени и призраки прошлого, не привнося ничего нового в свои псевдотеоретические спекуляции. Вот почему иногда весьма полезно еще раз обратиться к интеллектуальному опыту предшественников, возводивших психологию едва ли не в ранг “науки наук”.

Итак, Мейер без особого энтузиазма признает, что история подчиняется неким общим закономерностям, но все же настаивает на несводимости ее к ним и весьма скептически относится к общим формулировкам, отражающим данные закономерности в форме научных законов. Ему чрезвычайно приятно, что философ Генрих Риккерт в своем исследовании историко-методологической проблематики приходит к выводам, почти целиком совпадающим с его собственными взглядами.

Мейер утверждал, что исторические законы существуют только в идеале, только в качестве вспомогательных постулатов. Точно так же и в сфере массовых явлений, изучаемых в рамках экономической истории, нет никаких исторических законов, а есть лишь эмпирические обобщения, выведенные путем не слишком основательных аналогий.

Интересна позиция Мейера по вопросу о нации. В противовес Лампрехту он считает, что национальность основывается не на особой психической энергии, а на воле, то есть на идее, которая воодушевляет нацию и стимулирует ее развитие. В таком случае единую национальность образуют те человеческие группы, которые хотят составлять единство.

Мейер обходит молчанием вопрос о причинах подобного “хотения”, отмечая в своей книге, что здесь не место входить в подробности, поскольку эти причины в каждом отдельном случае познаются особо. При этом небрежно бросается фраза, что в истории решающую роль играет не большинство, которое безоговорочно подчиняется национальной идее и усваивает ее без ясного осознания, а те избранные круги (элита), которым принадлежит руководящая роль в культуре или в политике.

Подобные “философизмы”, а точнее – “психологизмы” (Мейер хотя и отрецивается от психологии, но на деле, как мы видим, оперирует психологическими понятиями) были неприемлемы для представителя нового направления в немецкой философии истории, представленной психиатром и философом-экзистенциалистом Карлом Ясперсом (1883–1969). В своем произведении “Истоки истории и ее цель” (1949) Ясперс настаивает на том, что человечество имеет единое происхождение и единый путь развития, несмотря на то, что многие факты говорят против этого. Однако научно доказать данное положение, по

его мнению, так же невозможно, как и доказать противоположный тезис. В связи с этим ученый подвергает критике материалистическое понимание истории, выдвинутое К. Марксом и Ф. Энгельсом.

Не отвергая значения экономических факторов в жизни общества, Ясперс тем не менее убежден, что история в наибольшей степени определяется духовными факторами. Признание этих факторов определяющими в социально-исторической жизнедеятельности людей возвращает его в лоно психологии, но не социальной, а философской психологии в виде экзистенциальной философии. По мнению известного русского историка Д. М. Петрушевского (1863–1942), выраженному в его работе “К вопросу о логическом стиле исторической науки” (1915), без общих социологических понятий совершенно невозможна и немыслима историческая наука, даже если бы она ставила своей исключительной задачей индивидуализирующее изучение “сырого” исторического материала.

Те общие понятия, которые совершенно необходимы для исторических исследований, представляют собой не какие-то особые исторические “сущности”, а социологические понятия, призванные отражать общественные явления в их исторической динамике. С точки зрения Петрушевского, историческая наука, если она действительно наука, а не коллекционирование древностей, перерабатывает конкретный исторический материал, и в результате мы имеем социологические (идеально-типические) понятия, с помощью которых научно истолковываются индивидуальные события или их комбинации.

Совершенно другой точки зрения на историю как реальность социальной эволюции придерживались некоторые американские антропологи и социологи первых десятилетий XX века. У них даже вошло в моду отвергать концепцию социальной эволюции и объявлять преимуществом то, что социология имеет дело только с социальными изменениями, то есть с чем-то более нейтральным, не отягощенным элементами телеологизма. По мнению американского социолога Р. Макайвера, одна из причин пренебрежения изучением социальной эволюции состоит в том, что социальное изменение часто смешивается с технологическим или культурным изменением. Другая причина заключается в том, что сам эволюционный процесс порой понимается совершенно неверно и слишком односторонне. Конечно, кошки не эволюционируют из собак, но и те и другие являются продуктом

эволюции, что не будет оспаривать ни один здравомыслящий биолог. Аналогичным образом поступит и любой профессиональный антрополог. С его точки зрения, патриархальная семья могла и не эволюционировать из матриархальной, однако всякому понятно, что оба типа претерпели определенные эволюционные изменения.

Как считает Макайвер, эволюционный подход к изучению общественной жизни имеет свои несомненные преимущества. Во-первых, мы лучше начинаем понимать природу какой-либо системы, когда она “развертывает” себя. В данном случае эволюция есть принцип внутреннего роста. Во-вторых, эволюционный подход позволяет нам расположить множество исторических фактов в значимом порядке, придав им связность следующих друг за другом стадий, вместо того чтобы связывать их чисто внешней нитью хронологии. Таким образом эволюционный принцип снабжает нас эффективными средствами классификации и важными характеристиками самых различных социальных систем. В-третьих, эволюционный подход подталкивает нас к поиску причин. Там, где открывается направленность исторического изменения, мы знаем, что налицо какие-то постоянные, совокупно действующие силы.

Литература

1. *Алексеев В. П.* В поисках предков. Антропология и история. – М., 1972.
2. *Бойченко І.* Філософія історії: Підручник. – К., 2000.

Попович М. Антропологія як межова наука між природничонауковим і соціальним пізнанням.

Стаття присвячена уточненню наукового контексту виникнення філософської антропології.

Ключові слова: антропологія, раса, національність, методи антропологічного дослідження.

Popovych M. Anthropology as boundary science between natural-scientific and social-scientific cognition.

The article is devoted clarification of scientific context of philosophical anthropology origin.

Keywords: anthropology, race, nationality, methods of anthropological research.

Сергій Шевченко

Київ

СПЕЦИФІКА ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНА “НОВОГО БУТТЯ” У ФІЛОСОФІЇ П. ТІЛЛІХА

В статті висвітлюється проблема ціннісних пріоритетів автентичного існування людини в контексті трансформації її релігійного світогляду, яку намагався “спровокувати” своїми працями П. Тілліх.

Ключові слова: екзистенція, свобода, віра, “нове буття”

П. Тілліх, який зазнав безпосереднього впливу ідей С. Кіркгогорта та М. Гайдеггера, у своїх працях (“Теологія культури”, “Систематична теологія”, “Мужність бути”, “Динаміка віри” та ін.) доводить, що криза віри, яка супроводжувала ХХ століття, ймовірно, завершиться новим зверненням людини до найвищих сил у ще більш індивідуалізованому варіанті, ніж раніше. Ослаблення соціальних зв’язків, можливість активно жити, працювати, займатися творчістю без підтримки роду, клану, сім’ї, друзів неминуче будуть сприяти розвитку почуття самотності (“відчуження”) і пошуку виходу з нього. Намагаючись розв’язати ситуацію, що склалася, П. Тілліх переосмислює біблійну тему “нового буття”: проблему пошуку трансцендентного духовного орієнтиру, що поєднує надраціональні рівні людської свідомості. Очевидно, що динаміка сучасних змін, яка тяжіє до неймовірних швидкостей, не дозволить сформуватися стійкій системі цінностей і орієнтирів. А тому в добу “переоцінювання цінностей”, краху “дискурсу Ісуса Христа”, в ситуації розбіжності сенсу духовного самоздійснення особи в сучасну епоху з цінностями суспільства екзистенціальна проблематика філософії П. Тілліха, який намагається подолати цю дилему, лишається актуальною й потребує глибшого дослідження.

До багатогранної творчості П. Тілліха зверталися О. Я. Зоткіна [2], П. Кроссер [3], С. В. Лезов [4], Т. П. Ліфінцева [5], С. С. Піменов [6], С. В. Таранов [7], Б. Мартін [13], Г. Ваганян [17] та інші дослідники. Цей мислитель, впевнений С. С. Піменов, представив “ра-

ціональні аргументи на користь пограничності християнської релігії (“Ісус Христос як парадокс буття”, як повнота універсального і конкретного)” [6, 13]. “Загальною установкою Тілліха в аналізі релігійної свідомості було переконання, що релігія є не однією з функцій духу поряд з іншими, але являє собою таку його поведінку, яка в цих функціях знаходить свою актуальність” [11, 50–51], – стверджує інший дослідник творчості мислителя, К. І. Уколов. “Студіювання Шеллінга, – пише О. Я. Зоткіна, – підготувало Тілліха до сприйняття “філософії існування”, хоча, зрозуміло, це сприйняття у нього, як і в людей його покоління, не було “книжковим”. Чотири роки – з вересня 1914 по вересень 1918 – він був капеланом у німецькій діючій армії і в битві під Верденом пережив те, що він називав своїм особистим “кайросом”, – тобто такий момент часу, коли Вічність входить у тимчасове існування, перетворюючи його (Карл Ясперс називав це “проясненням екзистенції” в “межевій ситуації”) ...” [2, 386–387]. “Доволі багато мислителів, – вважає Г. Ваганян, – убачають в альянсі між екзистенціалізмом і теологією можливість співвіднести християнство з реальним становищем сучасної людини. Екзистенціалізм увиразнює християнське мислення так само, як ідея християнської культури закладена в народній набожності” [17, 208]. “Здавалось би, все, що потрібно, це співвіднести екзистенціалістську проблематичність з християнським одкровенням [17, 215], – продовжує дослідник, маючи на увазі філософію П. Тілліха, – однак новизна, чи трагедія, нашого становища полягає в тому, що наша доба є пост-християнською як теологічно, так і культурно” [17, 229].

“Сенсом роботи свого життя, – зазначає С. В. Таранов, – Тілліх вважав “збереження старих цінностей та їх переклад термінами нової культури”. У цьому плані безперечно важливими для сьогодення серед інших є ідеї розуміння Буття як заперечення заперечення Буття, як повноти людської реальності в її цілісності та безконечності; трищаблева структура людської сутності; розрізнення в часі Кайросу та Хроносу; розкриття онтологічної природи любові та змісту доконечної турботи” [7, 82].

Уточнює цю думку Б. Мартін, зауважуючи, що П. Тілліх критикував З. Фрейда за неспроможність виявити відмінність “між лібідо як пристрасним бажанням і лібідо, як любов’ю” [13, 123]. Водночас Б. Мартін наголошує на тому, що П. Тілліх “відчуває себе абсолютно

вільним в ігноруванні або інтерпретації тих аспектів біблійної міфології, яка не підходить йому” [13, 140].

Більшість дослідників, як бачимо, торкаються лише опосередковано проблеми філософського аналізу П. Тілліхом природи буття людини і її існування. Сам же П. Тілліх зазначав, що вічне питання було таким: “Чи може християнська Звістка бути пристосованою до сучасного мислення так, щоб не втратити при цьому свій сутнісний та унікальний характер?” [9, 15]. А ситуацію, з якою має справу будь-який теолог, він визначає як “творчу інтерпретацію людського існування”, тобто як інтелектуальну культуру, яка витлумачує власне соціальне середовище.

Тому теологія має адекватно відповідати на питання, які задає культура. Особисто для П. Тілліха “теологія – методичний виклад змісту християнської віри” [9, 34]. В його “Динаміці віри” йдеться про абсолютну претензію християнства: “Радикальна самокритичність християнства робить його здатним до універсальності, тією мірою, якою християнство підтримує цю самокритичність у власному житті” [8]. Виходячи з цієї тези, мислитель будує власну систему екзистенціальної теології.

Побудова системи стає можливою завдяки запропонованому П. Тілліхом “методу кореляції”, тобто постійному співвіднесенню між собою християнської звістки та ситуації, на питання якої ця звістка має відповісти. “Застосовуючи метод кореляції, – доводить П. Тілліх, – систематична теологія робить таким чином: вона аналізує ту людську ситуацію, яка породжує питання про існування, і показує, що символи, які використовує християнська Звістка, є відповідями на ці питання” [9, 65].

Образом “нового буття”, що долає демонічний механізм соціального та особистого відчуження, виступає в П. Тілліха Ісус Христос. Мислитель відкидає домінуючу концепцію класичної христологічної думки, що походить від рішення Халкідонського собору, згідно з якою Ісус Христос уособлює єдність двох повних та досконалих природ – божественної і людської. За П. Тілліхом, людина в стані екзистенціального відчуження не може, навіть завдяки найбільш напруженим зусиллям, відновити гармонію між собою і Богом. Нові діяння, що відбуваються за межами цих прагнень, можливі тільки завдяки “новому буттю”, через яке єднання з Богом уже відновлено.

Аналізуючи різні форми самостійного порятунку, до яких намагалися звертатися люди в ході історії, П. Тілліх доходить висновку, що всі вони зазнали невдачі у своєму об’єкті: юридичний, аскетичний, містичний, сакраментальний, доктринальний і емоційний способи самостійного порятунку, як приклади в історії релігії, всі мають свою цінність. Однак, вважає філософ, жоден із них не виявився повністю і однозначно здатним возз’єднати людину з Богом і вилікувати її від порушень і конфліктів екзистенційного становища – стану відчуження. Прагнення до “нового буття”, за П. Тілліхом, є універсальним, оскільки людина долає труднощі і неоднозначні її здобутки є універсальними.

Універсальність християнства полягає в тому, переконаний Тілліх, що “різні форми, в яких виявляється прагнення до нового буття, було досягнуте в особі Ісуса як Христа” [9, 365]. Християнство підкреслює появу нової істоти в історичному процесі у вигляді особистого життя Ісуса, але термін “Христос”, або “Месія”, запозичений з іудаїзму як символ земного життя, включає в себе як трансцендентний, або трансісторичний характер, так і історичну функцію. У своїй концепції “нового буття” П. Тілліх правомірно об’єднує горизонтальний напрям історичного типу очікування “нового буття”, виведеного переважно зі Старого Завіту, з вертикальним напрямком неісторичного типу виведення, запозиченого переважно з еллінізму.

Фундаментальним і парадоксальним твердженням християнського послання, вважає П. Тілліх, є те, що в постійному підтримуванні єдності з Богом, незважаючи на його участь у всіх умовах і наслідках екзистенціального відчуження, Ісус актуалізував основи мужності. Його буття – остаточний прояв “нового буття”, або відновлена єдність між Богом і людиною, і він є Христом чи Месією в тому сенсі, що кінцева звістка для людей полягає в тому, що нова істота втілила в собі ту універсальність, через участь у якій кожна людина здатна власне відчужене існування якісно перетворити.

Для П. Тілліха “Ісус Христос є носієм нового буття, а не якимось особливим його виразом” [9, 394], адже “не його слова, вчинки, чи страждання, не те, що називається його “внутрішнім життям”, зробили його Христом” [9, 394]. Все це лише вираження нового буття, яким є його буття і яке, відтак, передеє всім його проявам і перевершує їх. Воно є новим на відміну від простого потенціалу, притаманного сутнісному буттю і водночас є новим щодо відчуженого характеру

екзистенціального буття. Це актуальність, що долає відчужене фактичне існування, перетворюючи його в автентичну екзистенцію.

Для того, щоб здолати відчужене фактичне існування, Ісус Христос повинен був брати участь повністю в цьому житті, і така участь, підкреслює П. Тілліх, зображена в біблійній картині його життя. Ісус також зображений, доводить мислитель, як учасник усіх трагічних аспектів людського існування, зокрема його постать залучається до неоднозначності трагічної провини (відповідальність за провину тих, хто робить свій внесок у його смерть). І чи це не означає що, якщо спокуси Ісуса були серйозними і не було фактично бажання з його боку, він був відчужений від Бога, так само, як і всі інші людські істоти? Ні, відповідає П. Тілліх, бо є відмінність між звичайним бажанням воз'єднання з усім, частиною чого є природна самостійна людина-трансцендентність, і перекрученою хтивістю, "яка не бажає воз'єднуватися з чим-небудь, але експлуатує все через силу і задоволення" [9, 400]. Бажання саме по собі є виправданим, якщо його об'єкти перебувають у єдності з Богом, а не зовні або поруч з ним. Таким було бажання Ісуса, бажання, яке існувало в його сутнісній єдності з Богом. Але для Ісуса на шляху об'єктів його бажання перешкодою були заклики сатани, підкорення яким означало б перетворення цього бажання в хтивість. І цьому Ісус, завдяки нерозривній єдності з Богом, чинив опір. Якщо б він поступився місцем, то здався б його месіанській якості.

Сутність відмови Ісуса від спокус, відповідно до П. Тілліха, полягає не у випадковості. Якби це було так, порятунок людства залежав би від рішення окремої людини" [9, 401]. Рішення Ісуса не піддаватися спокусам було актом його кінцевої свободи. Але свободу Ісуса, як і в усі людські істоти, було вкладено в його долю. Його рішення було вільним вибором з його боку, а водночас це було також результатом його долі, як визначальним напрямом творчості, або провидіння, Бога. Так само, як падіння людини не залежить від неправильного рішення Адама, так і порятунок людини не залежить від правильного вирішення Ісуса. В обох випадках це є напрямом творчості Бога.

Доля людини визначається божественною творчістю, але через самовизначення людини, тобто через її кінцеву свободу. У цьому розумінні "історія спасіння" і "історія Спасителя" в кінцевому підсумку визначається так само, як історія, як правило і як історія кожної окре-

мої людини. Це стосується і стану відчуження, в якому людство перебуває. Ніхто не може серйозно обстоювати абсурдну ідею про те, що універсальна причина людського скрутного становища залежить від неправильного рішення окремої людини. Так само і поява Христа, а водночас свобода і доля визначаються напрямом творчості Бога. Існують не невизначені, непередбачувані обставини в негативній і позитивній ситуації людства, а єдність волі та долі під керівництвом Божої творчості. Христос – символ Ісуса, який характеризує його, як “нове буття” або, як того, хто, незважаючи на своє буття лише як кінцеву свободу і незважаючи на свою участь у всіх негативностях людського скрутного становища, не втратив власної сутнісної єдності з Богом, переміг не лише пожадливість, відмовившись від спокуси в пустелі, а й, підсумовує Тілліх, здолав дві інші ознаки людської відчуженості – зневіру й гординю.

Впевненості у перемозі над кінцевим наслідком екзистенціального відчуження – смертю Ісусу Христу, вважає Тілліх, надає лише віра. Це свого роду досвід перебування в “новому бутті”, яке проявляється в Ісусі як Христі й водночас створює впевненість у Воскресіння Христа як події і Символі. Розуміючи під поняттям “нової істоти” відновлену єдність Бога і людини в Ісусі Христі, Тілліх специфічно інтерпретує характер “порятунку”. Порятунком, твердить він, слід тлумачити як “зцілення”, в сенсі “подолання розколу між Богом і Людиною, людиною та її світом, людиною із власною самістю” [9, 433]. Це зцілення конфліктів та порушень стану екзистенціального відчуження, або старого буття, можливе лише через силу “нового буття”. Таке зцілення відбувається, за П. Тілліхом, протягом всієї історії і не обмежується появою Ісуса Христа. До того ж відбувається скрізь, де є одкровення, що його розуміють як “екстатичний прояв основи буття в подіях, особах та речах” [9, 434].

Ісус Христос є не єдиним, а остаточним одкровенням, і не тільки носієм “нового буття”, а його остаточним проявом, в тому сенсі, що зцілення має бути повним і необмеженим. Для тих, хто прагне стати новою істотою в Ісусі як Христі, шлях до спасіння і зцілення, відповідно до П. Тілліха, пролягає крізь три стадії. Це – регенерація, виправдання і освячення (в іншому місці Тілліх описує елементи порятунку через “нове буття”, як примирення, возз’єднання і воскресіння [15, 20–24]). Це не три різні події, а різні аспекти однієї рятівної події.

Регенерація, як перший аспект порятунку, передбачає процес відродження людини або перетворення її життя за допомогою участі у владі нової реальності, як це проявляється в Христі. Регенерація, або стан, в якому людина потрапляє в нову реальність, заявляє П. Тілліх, робить можливим досвід віри, “стан буття, захоплений божественною присутністю”. В стані віри здійснюється перехід до досвіду іншого аспекту порятунку – виправдання. Всі людські спроби самопорятунку мають зазнати невдачі. Той, хто дивиться на себе і намагається виміряти своє ставлення до Бога крізь власні досягнення, згідно з П. Тілліхом, лише “поглиблює стан власного відчуження, тривоги, вини та розпачу” [9, 443–444]. Але мета виправдовує такий стан речей: вічний акт Бога має бути також отриманий суб’єктивно людиною, тобто вона повинна визнати, що він є прийнятним. І це, на думку П. Тілліха, людина в змозі зробити, чітко й цілком усвідомивши власну провину. Завдяки цьому стає можливою поява Божої благодаті опосередковано через віру, яка сама по собі стала можливою завдяки залученості до “нового буття” у Христі.

Третій аспект порятунку, освячення, відрізняється від перших двох. Освячення є процесом, у якому порятунок насправді працює сам в історії. Це – “процес, в якому завдяки силі нового буття відбувається перетворення особистості і спільноти всередині і поза Церквою” [9, 445]. У цьому процесі П. Тілліх убачає вагомість та актуальність “нового буття” для перемоги над станом екзистенційного відчуження людини.

Останнє було подолано в одному особистому житті – біблійному образі Ісуса, життя якого актуалізувало можливість істотної мужності – стало взірцем для людства, або показало кожній окремішій людині, якою вона має бути. Хоча Ісус був, як і всі люди, кинутий в існування в просторі і часі, він не чинив, як це роблять інші люди повсюдно, користуючись своєю кінцевою свободою таким чином, щоб стати відділеним від Бога, чи божественної основи буття і сенсу. Тому, як підкреслюють дослідники творчості П. Тілліха, його “христологія виступає ядром усієї теології” [2, 392].

Розробляючи проблему “нового буття”, П. Тілліх важливе місце відводить питанню співвіднесеності моралі та духовності. Для нього “мораль – це така функція життя, за допомогою якої починає існувати сфера духу. ... це конституююча функція духу” [10, 40]. У своїх пра-

цях Тілліх доводить, що “мораль в Духовному Співтоваристві детермінована благодаттю. ... а Нове Буття об’єднує мораль і культуру за допомогою співучасті в трансцендентній єдності неамбівалентного життя” [10, 145]. Чітко усвідомлюючи кризу цінностей християнського світу, Тілліх в центрі уваги своєї філософської теології ставить людські дії, їх зміст і цілі, а ідеалом у нього виступає суспільство, яке не знає розділення, котре пододало безодню між світським і мирським, розрив, який є страшним за своїми наслідками як для світської культури, так і для самої християнської віри і церкви. Діалектична теологія П. Тілліха якраз в тому й полягає, щоб подолати обидві крайнощі – “мирської автономії” повністю секуляризованої культури і теології, яка відкидає присутність Бога в людському житті, самому по собі обезбоженому і, в цьому розумінні, світському.

Для П. Тілліха важливі не ідеї про майбутнє царство, а саме християнство з його цінностями як шлях виходу із розірваності сучасного існування, усвідомлення цілісності, яка можлива тільки в Богові. Філософ бажав створити синтез культури, в якому гуманізм і християнство об’єдналися б у досконалій гармонії. Реінтерпретуючи есхатологію, він схилявся до думки, що євангельську віру слід поєднати з ідеями соціалізму, за допомогою яких вона знайде духовні основи (“Вибір на користь соціалізму” [16]). Думка П. Тілліха перетинає межі філософії, теології і психології, його філософська теологія прагне співвіднести між собою одкровення і історичну ситуацію (“кайрос”), християнську віру і світську культуру ХХ ст. Це веде до переосмислення основоположних понять самої християнської традиції. “Бог” стає “основою буття”, “віра” – “граничною захопленістю”, “гріх” – “відчуженням від буття”, “благодать” – “прийняттям”. Центральний для Реформації принцип “виправдання вірою” трансформується в “виправдання сумнівом”. Тут можна побачити досвід того, що Дітріх Бонхьоффер називав “нерелігійною інтерпретацією біблійних понять” [1]. Доречно зауважити, що сам Тілліх називав релігію, яка поєднує в собі універсальні і конкретні аспекти, “релігією конкретного духу” [14, 87]. Однак, на думку Д. Бонхьоффера, “цим мислитель намагався витлумачити розвиток самого світу (проти його волі) в релігійному ключі, надати йому форму за допомогою релігії. Не можна відмовити Тілліху в хоробрості, але світ скинув його з сідла і на самоті помчав далі” [1, 241].

Доповнює, і досить слушно, як на наш погляд, позицію Д. Бонх'оффера щодо філософії П. Тілліха Б. Хегглунд, стверджуючи, що "в епоху, настільки яскраво забарвлену впливом екзистенціального мислення, основоположником якого був Кіркегор, і усвідомленням історичних зв'язків християнства, теологічна система Тілліха може здатися пережитком колишньої ідеалістичної традиції. Але за його вірою в абсолютну систему і метафізичними побудовами криється апологетичний інтерес – представити християнство як шлях до виходу з роз'єднаності сучасного існування до усвідомлення цілісності, яке, відповідно до самої системи, відповідає найглибшій потребі людини" [12, 349].

Отже, в будь-якому разі, здається безперечним, що опис П. Тілліхом божественного життя багато в чому залежить від його онтології. Його філософсько-теологічна доктрина "нового буття" загалом видається нам не експлікованою з іудео-християнської традиції, а швидше є філософським вченням, яке, застосовуючи переважно традиційні терміни, інтерпретує їх все ж таки за допомогою радикального символічного методу. Згідно з філософськими поглядами П. Тілліха, "особиста зустріч з Богом і возз'єднання з ним – серцевина всієї істинної релігії".

Але така позиція є дещо неоднозначною для розуміння того, що Тілліхов інтерпретацію Бога як трансперсональної або надособистісної основи буття робить пряму особисту зустріч людини з ним практично неможливою.

Для П. Тілліха Ісус Христос є не посередником або втіленням у традиційному сенсі. Він – нове буття, сполучна ланка між сутністю та існуванням. Така інтерпретація його визначає всю богословську систему П. Тілліха, яка, за загальним визнанням, вибудовується на основі норм "нового буття". Чи така інтерпретація історично виправдана, є відкритим питанням і потребує подальшого глибшого розгляду.

Важливою, на наш погляд, є обґрунтована П. Тілліхом ідея виправдання через віру в Ісуса як Христа.

Це свого роду психотерапія, яка вирішує важливу фундаментальну проблему – самоздійснення особистості в умовах інтеграції в сучасний світ. Христологія Тілліха, зокрема осмислення ним феномена "нового буття", лишається значущою і актуальною для сучасної людини. Адже в своїй концепції нового буття мислителю Тілліху

вдалося уникнути тих крайнощів (обоження Ісуса, різноманітних логічно доведених та богословськи необґрунтованих нісенітниць), які були характерними для багатьох традиційних представників христологічної думки.

Література

1. *Бонхёффер Д.* Сопротивлени и покорность: Пер. с нем. – М., 1994.
2. *Зоткина О. Я.* “И этому испытанию никогда не приходит конец...” // Тиллих П. Систематическая теология. – М.; СПб., 2000. – Т. 3.
3. *Кроссер П.* “Теология кризисна” Пауля Тиллиха // *Вопр. философии.* – 1968. – № 10.
4. *Лезов С. В.* Теология культуры Пауля Тиллиха // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М., 1995.
5. *Лифинцева Т. П.* Пауль Тиллих // *Философы двадцатого века.* Книга вторая. – М., 2004.
6. *Пименов С. С.* Теология культуры Пауля Тиллиха / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – М., 2007.
7. *Таранов С. В.* Спадок Тілліха та досвід сучасності // *Філософ. думка.* – 2007. – № 5.
8. *Тиллих П.* Динамика веры // П. Тиллих. Избр. Теология культуры. – М., 1995. – (Лики культуры).
9. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. – М.; СПб.: 2000. – (Книга света).
10. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 3. – М.; СПб.: 2000. – (Книга света).
11. *Укалов К. И.* Проблема религиозного априори в западной религиозной философии (Э. Трельч, П. Тиллих) // *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия.* 2008. – Вып. 3(23).
12. *Хегглюнд Б.* История теологии. – СПб.: 2001.
13. *Martin B.* The Existentialist Theology of Paul Tillich. – New York, 1961.
14. *Tillich P.* The Future of Religions. – New York, 1976.
15. *Tillich P.* The New Being. – Lincoln, 2005.
16. *Tillich P.* The Socialist Decision. – New York, 1983.
17. *Vahanian G.* The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era. – New York, 1961.

Шевченко С. Специфика осмысления феномена “нового бытия” в философии П. Тиллиха.

В статье освещается проблема ценностных приоритетов аутентичного существования человека в контексте трансформации ее религиозного мировоззрения, которую пытался “спровоцировать” своими трудами П. Тиллих.

Ключевые слова: экзистенция, свобода, вера, “новое бытие”.

Shevchenko S. The peculiarity of understanding of the phenomenon of “new being” in P. Tillich’s philosophy.

The article describes the problem of value priorities of authentic human existence in the context of the transformation of its religious outlook, which tried to “provoke” by his treatises P. Tillich.

Key words: existence, freedom, faith, “new being”.

Наталія Кирнач
Київ

ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНІ УМОВИ РОЗВИТКУ ОСОБИСТІСНОГО ПОТЕНЦІАЛУ ПІДЛІТКА

Статтю присвячено аналізу розкриття потенціалу особистості старшокласника.

Ключові слова: особистість, потенціал особистості, освіта, ідентичність.

Як твердить французький етнограф і історик Ф. Арієз, поняття “підлітковий вік” виник в ХІХ столітті, коли контроль батьків за розвитком дитини тривав майже до вступу її до шлюбу. У розвинутих країнах цей період життя людини має тенденцію до поступового збільшення – від 11 до 20 років.

Вчені П. П. Блонський, В. С. Смирнова, І. А. Арямова, Л. С. Виготський підходили до визначення підліткового періоду як історичного надбання і дійшли висновку, що в такому віці структура потреб і інтересів зумовлюється в основному соціально-класовою приналежністю підлітка.

Як правило, підлітковий вік характеризують як переломний, перехідний, час статевого дозрівання. За Л. С. Виготським, існують три аспекти дозрівання: органічний, статевий і соціальний. У справжньої людини періоди статевого і соціального розвитку збігалися і супроводжувались обрядом ініціації, тоді як органічна зрілість наставала зазвичай ще через декілька років. У сучасного підлітка всі лінії розвитку розійшлися. Тепер ми спостерігаємо спочатку статеву зрілість, далі – органічну і лише через певний час – соціальну. Це розходження і зумовлює виникнення підліткового віку [5].

Л. С. Виготський писав: “Ніколи вплив середовища на розвиток мислення не набуває такого великого значення, як власне в перехідному віці. Тепер за рівнем розвитку інтелекту все сильніше і сильніше відрізняються село і місто, хлопчики і дівчатка, діти різних соціальних і класових прошарків”.

Теорія Д. Б. Ельконіна відзеркалює той підхід до психології розвитку, котрий склався в школі Л. С. Виготського і базується на таких ключових поняттях: “провідна діяльність”, “психічні новоутворення”, “вікова криза”. Лише сучасний підліток вплетений в рукотворну, культурно зумовлену провідну діяльність, яка його формує, тому що психічний розвиток – річ гнучка і така, яка піддається впливу. Кожне суспільство “за образом і подобою” “відливає” за однією міркою цілі покоління “потрібних людей”. Періодизація Ельконіна акцентує рукотворну природу психологічних новоутворень: ми, дорослі, будуємо їх самі, залучаючи дитину до тієї чи іншої діяльності. Отже, проєктуючи провідну діяльність, вчитель може істотно впливати на розвиток дитини, підсилюючи його найвищі можливості. При цьому провідна діяльність для кожного віку не призначається по-волонтаристському. Новоутворення, які в ній складаються, мають відповідати природі віку, внутрішній логіці психічного розвитку особистості.

Розглядаючи особистісні інтереси, особистісний потенціал старшокласника, Л. С. Виготський писав, що всі психологічні функції людини на кожному рівні її розвитку, як і в підлітковий період, діють не безсистемно, не автоматично і не випадково, а в певній системі, спрямовуючись конкретними, актуальними для особистості устремліннями, потягами та інтересами. У підлітковому віці, підкреслював Виготський, має місце період руйнування та відмирання старих інтересів і розпочинається визрівання нової біологічної основи, на якій розвиватимуться нові інтереси. Вчений писав: “Якщо на початку фаза розвитку інтересів стоїть під знаком романтичних устремлінь, то кінець фази знаменується реалістичним і практичним вибором одного найбільш стійкого інтересу, великою мірою безпосередньо пов’язаною з основною життєвою лінією”.

Л. С. Виготський визначив декілька основних груп найбільш яскравих інтересів підлітків, які назвав домінантами. Це – “егоцентрична домінанта” (інтерес підлітка до себе); “домінанта перспективи” (установка підлітка на широкі, великі масштаби, які для нього більш суб’єктивно прийнятні, ніж сьогоднішні, ближні); “домінанта зусилля” (тяга підлітка до опору, переборювання, до вольового напруження, яка інколи виявляється в упертості, хуліганстві, боротьбі проти авторитетів школи, протесті та інших негативних проявах);

“домінанта романтики” (прагнення до невідомого, ризикованного, до пригод, до героїзму).

За концепцією Ельконіна, підлітковий вік, як і кожний новий період в житті людини, пов’язаний із новоутвореннями, які виникають із провідної діяльності попереднього періоду. Навчальна діяльність спрямовує вплив зовнішнього світу на внутрішній світ дитини. Виникають нові можливості, бажання, яким підліток не може дати раду. Знову виникають труднощі в стосунках з дорослими: негативізм, впертість, знецінення вчителів та школи. Відбуваються пошуки однодумців. Не знаходячи їх, підліток починає вести щоденник, в якому вільно і незалежно висловлює свої внутрішні думки, сумніви і спостереження. Перед ним постає питання: “Хто я?”.

Багато авторів розглядали ці симптоми як побічні дії періоду статевого визрівання. Проте, як підкреслює Д. Б. Ельконін, самозміна виникає і починає усвідомлюватись спочатку психологічно, як результат навчальної діяльності, і лише підкріплюється фізичними змінами.

У душі молодого людини виникає сенситивний період для самопізнання і усвідомлення особистісного потенціалу, які потребують допомоги всього суспільства: родини, школи, суспільних організацій. І створення психолого-педагогічних умов у школі має бути провідною діяльністю цього важливого, визначального процесу.

Важливою ланкою шкільного виховного процесу є шкільний психолог, який більш ніж жодна інша інституція, має можливості допомогти дитині в процесі її самопізнання та самореалізації. Окреслимо ключові поняття, на яких базується цей підхід: діалог як такий; маєтичний діалог, рефлексія, сексуальна зрілість. Важливим завданням шкільного психолога є опрацювання проблеми сексуальної зрілості, про яке йдеться в праці Куттера “Огляд психоаналітичних теорій потягів та її подальший розвиток”. Воно вимагає від педагога високого професіоналізму. Зріла сексуальність, з погляду сучасного психоаналізу, має своєю передумовою не лише біологічну потенцію і здатність переживати оргазм, але й цілу низку психологічних особливостей, які потрібні людині, щоб кохати і бути коханим. До таких психологічних якостей можна залічити:

- здатність з повагою ставитись до особистості іншої людини;
- достатньо високе самооцінювання;
- відносну незалежність і самостійність;

- здатність до емпатії, тобто до співчуття та вчування в стан іншої людини;
- здатність до часткової ідентифікації з іншою людиною;
- здатність встановлювати, підтримувати та зберігати стосунки з іншими людьми. Для цього потрібно благополучно пройти фазу індивідуації (за М. Малер);
- вміння сприймати почуття, “здіяні” в коханні, а також мати здатність до їх розвитку;
- благополучне досягнення “дерпесивної позиції”, за М. Кляйном, тобто здатність сприймати себе та інших як потенційно “хороших” та “поганих”;
- описану Д. В. Віннікоттом здатність бути одному;
- подолання едипальних конфліктів;
- подолання того, що стосунки з коханою людиною не повинні бути надмірно обтяжені проєкціями з раннього дитинства, а також мають бути відносно вільні від об’єктної залежності;
- позитивне ставлення до свого тіла;
- вміння переживати такі почуття, як радість, біль, сум;
- звільнення від патологічних фіксацій на неподоланих стадіях розвитку в дитинстві;
- відповідним чином скомпенсовані та вирівняні дефіцити в попередньому розвитку.

Як видно з вищенаведених якостей, мають бути вирішені не лише проблеми сексуальної зрілості, а й проблеми зрілості особистості як такої. Процес допомоги молодій людині в розвитку її особистісного потенціалу може мати й інший сценарій, тому він індивідуальний і пролонгований.

У навчальній діяльності формуються психологічні особливості підліткового періоду: теоретичні форми мислення, пізнавальні інтереси.

В ранньому юнацькому віці розвивається й понятійне мислення, що спричинює ще більші зміни в психіці дитини. Оскільки формування наукового мислення має своєю передумовою вміння аналізувати свої судження, то розвиток понятійних форм мислення зумовлює виникнення наприкінці молодшого шкільного віку здатності спостерігати свої особистісні психічні процеси, усвідомлюючи їх. А це й становить суть рефлексії, яка й є надбанням раннього юнацького віку. Народження рефлексії змінює свідомість школяра і його ставлення до дійсності.

Вміло вибудувана діяльність шкільного психолога може дати поштовх до розвитку потенціалу дитини. Одним із варіантів цього процесу може бути проведення тренінгу для розвитку рефлексії. Підготовка до тренінгу та вирішення теоретичних задач має відбуватися за допомогою логіко-теоретичного аналізу філософської та психологічної літератури, пов'язаної з предметом дослідження. Мають бути виділені основні вправи для розвитку рефлексії. У дослідженні масштабів ефекту тренінгу можна користуватись психодіагностичною методикою "Діагностика рефлексії" (А. В. Карпов).

Світ рефлексії різноманітний, багатий та індивідуальний у кожної людини. Саме здатність до рефлексії дає можливість людині формувати образи й сенси свого життя, блокувати неефективні з них. Найважливішою особливістю рефлексії є здатність управляти власною активністю відповідно до особистісних цінностей і змістів, перемикатися на нові механізми у зв'язку зі зміненими умовами, цілями, завданнями діяльності. Рефлексія забезпечує осмислення минулого й передбачення майбутнього.

Завдяки їй дитина осягає власну здатність до таких взаємодій, визначає межі й міру своєї самостійності та індивідуальної сили в протистоянні світові. Проте в цьому акті творчої взаємодії зі світом їй відкриваються не тільки межі власного ества. Вона пізнає можливість виходу за ці межі подолання встановленої міри відкритості світові.

"Хоча здатність перетворювати світ дана людині за сутністю самого способу існування, в реальності ця здатність має бути розгорнута, досягнута, як здатність бути особистістю, бути суб'єктом, бути індивідуальністю ніби у згорнутому вигляді властива людському буттю, а протягом свого життя людина "розгортає" ці здатності від віку до віку, від одного етапу розвитку до іншого, від одного рівня їх здійснення до іншого, так і здатність творити, звершувати себе як носія та володаря величної культуротворчої сили поступово розгортається людиною. Лише на певному етапі своєї життєдіяльності людина здатна сформуватись як суб'єкт власної культуротворчої сили, що свідомо і цілеспрямовано "застосовується", "прикладається". Саме тоді кожний акт діяння людини стає творчим актом, в якому не просто виявляється активність людини щодо певних явищ світу та здатність певним чином реагувати на їхні сутнісні впливи. В кожному

окремому акті діяння людина створює нову сутність, народжує новий зміст, новий світ її ідей та ідеалів” [13].

Кожна людська особистість неповторна, значуща, через неї звершується історія людства, кожна людина обдарована своєрідними можливостями та здібностями для нового творення. Тому результати її творчості завжди неповторні. Дуже часто в своєму у розвитку людина оволодіває цими можливостями, звершуючи себе і світ як такий.

Е. Еріксон вказує на психосоціальну ідентичність розвинутої особистості – еталон, що дає можливість досліджувати становлення психічної та духовної зрілості, окреслити шлях поетапного розвитку життєвого шляху індивіда.

Ідентичність означає твердо засвоєний образ себе, що сприймається особистістю у всіх її зв'язках з навколишнім світом, почуття стабільного володіння власним “Я” незалежно від його змін “Я” та ситуації; здатність до повноцінного розв'язання завдань, які виникають перед людиною на кожному етапі її розвитку. Ідентичність – це, передусім, показник зрілої особистості, витоки якої лежать у попередніх стадіях онтогенезу.

Еріксон описує становлення ідентичності як таке, яке відбувається поступово, починаючи з дитинства шляхом послідовних “Я-синтезів”. Це така конфігурація, в яку інтегруються конституційна схильність, особливості лібідних потреб, здібності, важливі ідентифікації, діючі захисні механізми, успішні сублімації, життєві ролі.

Протягом свого життя людина переживає кілька психосоціальних кризів. Багато видатних вчених (Л. С. Виговський, Д. Б. Ельконін та ін.) досліджували періоди становлення особистості та вплив на неї навколишнього середовища.

Для них найбільш цікавою є та парадигма ідентичності, яку обстоює Е. Еріксон. Вчений вирізняє вісім стадій розвитку ідентичності, на кожній із яких людина має зробити вибір між двома альтернативними фазами розв'язання вікових і ситуативних завдань розвитку. Характер вибору визначає все наступне життя, в плані його успішності чи неуспішності.

На першій стадії, яку він, як і З. Фрейд, називає орально-сенсорною, малюк вирішує фундаментальне питання всього свого подальшого життя – довіряє він навколишньому світові чи ні. Дослідженню цієї проблеми присвятили життя такі визначні вчені –

М. Кляйн та її школа, особливо Д. В. Віннікотт, М. Балінт. На їхню думку, це питання про базову довіру до світу розв'язується не в дискурсивно-логічному плані, а в спілкуванні із середовищем свого існування через вбирання звуків, кольорів, світла, тепла та холоду, їжі, посмішок, жестів та ін.

Здатність пересуватися, розвиток мови, вміння маніпулювати та інше дають змогу дитині перейти до іншого життєвого завдання – формування самостійності (18 міс. – 4 роки). За некомфортних умов формуються невпевненість у собі, сором'язливість, безперервні сумніви. Якщо дорослі занадто вимогливі до дитини чи, навпаки, поспішають зробити за неї те, що їй самій зробити не під силу, то у неї розвивається сором'язливість та нерішучість. В цьому віці дитина інтеріоризує те, що влучно названо Еріксоном “очами світу”, тобто те, що бачуть у ній люди.

Третю стадію (4 роки – 6 років) Еріксон називає локомоторно-генітальною, чи едипальною. На цьому етапі вирішується альтернатива між ініціативою і почуттям провини, розширюється простір життєдіяльності дитини, вона починає сама собі ставити цілі, вигадувати заняття, фантазувати. Це вік гри, антиципації ролей, оволодіння реальністю через експериментування та планування. В просторі дитини з'являється все більше людей. Вже не лише батько та мати, але й інші дорослі є предметом ідентифікації дитиною себе із дорослими як основою становлення нового ступеня ідентичності.

Четверта стадія (6 – 11 років) пов'язана з оволодінням різними вміннями, в тому числі й умінням вчитися. Це оптимальний час для навчання – дитина активно оволодіває навиками культури, виявляє готовність дотримуватись дисципліни, засвоювати знання, прагнення зробити все добре. У неї формується почуття умілості, компетентності, а в разі негативного перебігу віку – неповноцінності. Оволодіваючи основами знань, вона починає ідентифікувати себе із представниками окремих професій, для неї стає важливим схвалення її діяльності суспільством.

П'ята стадія (11 – 20 років) – ключова для набуття почуття ідентичності. В цей час підліток коливається між позитивним полюсом ідентифікації “Я” та негативним полюсом різних життєвих ролей. Перед ним стоїть завдання об'єднати все, що він знає про себе самого як про сина чи доньку, школяра, спортсмена, друга та ін. Все це він

має об'єднати в єдине ціле, осмислити, пов'язати з минулим та спроєкувати в майбутнє. В разі вдалого перебігу кризи підліткового віку у юнаків та дівчат формується почуття ідентичності, за несприятливого – сплутана ідентичність із болісними сумнівами щодо себе, свого місця в групі, в суспільстві, без чіткого розуміння життєвої перспективи.

Споглядаючи кризовий період між юністю та зрілістю, протягом якого в особистості відбуваються багатомірні складні процеси набуття дорослої ідентичності та нового ставлення до світу, Еріксон впроваджує оригінальний термін – “психологічний мораторій”. На його думку, психологічний мораторій може за певних умов мати затяжний характер і тривати роками, що особливо характерно для найбільш обдарованих людей. Невизначена криза викликає стан “дифузії ідентичності”, яка є основою специфічної паталогії юнацького віку. В окремих випадках “психологічний мораторій” та “дифузія ідентичності” самі по собі припускають застосування відповідних психотерапевтичних дій.

Шоста стадія (21 – 25 років), за Еріксоном, знаменує перехід до вирішення власне дорослих завдань на базі сформованої психосоціальної ідентичності. На цьому етапі вирішується глобальне питання про принциповий вибір між широким полем встановлення дружніх та сімейних зв'язків із перспективою виховання нового покоління і ізоляціонізмом, властивим людям зі сплутаною ідентичністю та іншими, ще більш ранніми помилками в лінії розвитку.

Сьома стадія (25 – 60 років), яка займає левову частку людського життя, пов'язана з суперечностями між здібністю людини до розвитку, яку вона здобуває завдяки набутому на попередніх стадіях розвитку, та особистістним застоєм, повільною регресією особистості в процесі повсякденного життя. Нагородою за оволодіння здатністю до саморозвитку є формування власної індивідуальності, неповторності. Підносячись над рівнем ідентичності, людина збагачується рідкісною здатністю бути самою собою.

Восьма стадія (за 60 років) завершує життєвий шлях. Пожинаючи плоди прожитого, людина або перебуває в спокої та рівновазі, внаслідок цілісності своєї особистості, або ж є приреченою на безвідхідний відчай, через спотвореність свого життя.

Процес ідентичності перебуває в постійному розвитку й зміні. В найбільш сприятливому варіанті це – процес постійної диференціації, який стає все змістовнішим в залежності від того, як розширюється

коло значущих для дитини людей – від матері до всього людства. Він починається десь під час першої справжньої “зустрічі” матері та дитини – двох людей, які пізнають один одного через дотик, та не згасає доти, доки в людині не згасне здатність пізнавати іншого. Юність – це теж час, коли людина накопичує знання про світ та про себе. Як правило, ці світи, такі споріднені, не можуть бути тотожними. Е. Еріксон зауважує, “що криза ідентичності – це явище, яке є нормальним для юності чи ранньої зрілості” [8, 26].

З погляду психології, формування ідентичності передбачає одночасне відображення та спостереження, процес, який відбувається на всіх рівнях психічної діяльності, через який індивід оцінює себе з того погляду, як інші, на його думку, оцінюють його порівняно з собою і в рамках значущих для них типологій; водночас він сам оцінює їх судження про нього з того погляду, як він сприймає себе порівняно з ними і з типами, значущими для нього. Цей процес значною мірою відбувається на підсвідомому рівні, за винятком тих випадків, коли і внутрішні, і зовнішні умови посилюють хворобливе чи захоплююче “ усвідомлення ідентичності”.

Е. Еріксон зробив висновок “...щодо юності і питання про те, що перебуває в центрі її найбільш пристрасних і безладних прагнень, вірність – це та вітальна сила, в якій має потребу юність, щоб прагнути до чогось, боротися за щось та за щось померти” [8, 245]. Вірність і є та добродійність та якість сили підліткового “его”, яка належить до еволюційного спадку людини, проте – подібно до всіх базисних добродійностей – може виникати лише у взаємодії індивідів з соціальними силами суспільства.

Молодь постійна у цьому пошуку істини скрізь і в усьому: в точності наукового і технічного методу; в достовірності історичних описів; в чесності гри; в істинності переконань, надійності забов’язань.

В юності сила “его” виникає із взаємного підтвердження індивіда та суспільства в тому розумінні, що суспільство визнає молодого індивіда як носія свіжої енергії і що індивід, таким чином підтверджений, пізнає суспільство як живий процес, який його надихає.

Але буває й так, що цієї відповідності, цього підтвердження немає і наявний вже не несвідомий конфлікт ідентичності, а те, що деяка частина молоді, відкрито демонструє (що колись вважалось латентним), що юнаки й дівчата страждають від конфлікту ідентичності.

Мають місце й розлади сексуальної ідентичності в її різних проявах. Дуже часто молодь у всьому прагне бути не такою, якою хотіло б бачити її суспільство. Проте не потрібно забувати, що формування ідентичності, хоча й має в юності “кризовий характер”, насправді є проблемою зміни поколінь.

А старше покоління, якоюсь мірою знехтувавши своїм обов'язком, не запропонувало молоді сильних ідеалів, потрібних для її формування, хоча б для того, щоб вона змогла повставати проти добре сформованого набору старих цінностей.

Література

1. *Ассаджолі Р.* Психосинтез: теорія і практика. – М., 1994.
2. *Балинт М.* Базисний дефект. – М., 2002.
3. *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. – М., 1963.
4. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. – М., 1993.
5. *Божович Л. И., Славина Л. С.* Психическое развитие школьника и его воспитание. – М., 1979.
6. *Винникотт Д. В.* Семья и развитие личности. – Екатеринбург, 2004.
7. *Геренштейн Г. Б.* Введение в практическую психотерапию. – М., 1927.
8. *Ериксон Е.* Идентичность: юность и кризис. – М., 2006.
9. *Карвасарский Б. Д.* Психотерапевтическая энциклопедия. – СПб., 1998.
10. *Кессиди Ф. Х.* Сократ. – М., 1988.
11. *Кляйн М.* Развитие в психоанализе. – М., 2001.
12. *Кримський С. Б.* Філософія як шлях людяності і надії. – К., 2000.
13. *Киричук О. В., Роменець В. А.* – Основи психології. – К., 1995.
14. *Маслоу Н.* Психологія бытия. – М., 1997.
15. *Перлз Р.* Гештальт-подход и Свидетель терапий. – М., 1996.
16. *Роджерс К.* Клиентоцентрированная терапия. – М., 1997.
17. *Рубинштейн С. Л.* Проблемы общей психологии. – М., 1973.
18. *Флоренська Т.* Диалог как метод психологии консультирования // Психологический журнал. – 1994. – № 5.
19. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М., 1990.
20. *Юнг К. Г.* Феномен духа в искусстве и науке. – М., 1992.

Кирпач Н. Психолого-педагогические условия развития личностного потенциала старшеклассника.

Статья посвящена анализу раскрытия потенциала личности старшеклассника.

Ключевые слова: личность, потенциал личности, образование, идентичность.

Kyrpach N. Psychologic-pedagogical terms of development of personality potential of senior pupil.

The article is devoted the analysis of opening of potential of personality of senior pupil.

Key words: personality, potential of personality, education, identity.

Володимир Співак

Рівне

ПОГЛЯДИ НА ВІДНОСИНИ ГОСПОДАРЯ ТА СЛУГИ В ПРОПОВІДНИЦЬКІЙ СПАДЩИНІ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Досліджуються уявлення про належні відносини господаря та слуги у проповідницькій спадщині Антонія Радивиловського в порівнянні з творами інших українських церковних мислителів XVII ст.

Ключові слова: відносини господаря та слуги, українське бароко, християнські цінності.

Кожна епоха виробляє власні взірці та стратегії поведінки людини в суспільстві, і доба бароко не є винятком. У цей час українські мислителі розробляють та пропагують морально-етичний ідеал доброго християнина і громадянина своєї Вітчизни. До їхнього кола належав видатний проповідник другої половини XVII ст. Антоній Радивиловський. Його проповідницька спадщина є надзвичайно вагомим джерелом для вивчення української морально-етичної думки епохи бароко. На жаль, моральна складова його проповідей все ще лишається майже не дослідженою й потребує пильної уваги.

XVII ст. для України було часом, коли утверджувалась українська національна ідентичність та закладалися підвалини традиційних уявлень про критерії оцінювання людських учинків з погляду їх відповідності (чи невідповідності) встановленим у соціумі поведінковим нормам. Проте, незважаючи на актуальність зазначеної проблеми, на сьогодні вона ще малодосліджена.

Антоній Радивиловський у своїх настановах так чи інакше зачіпає майже всі аспекти християнського морального вчення. На характер цих настанов впливали вчення Отців Церкви, етика Аристотеля, творчість західних церковних мислителів, а також тогочасні соціально-економічні реалії. Для моральних приписів, що їх містять проповіді Радивиловського, є характерною докладна розробка правил поведін-

ки християнина в різних життєвих ситуаціях, а також уявлень про належні взаємовідносини різних суспільних станів, їх права та обов'язки щодо одного до одного.

Ми розглянемо проповідувані Антонієм Радивиловським уявлення про належні відносини між господарем та слугою. Через призму цієї проблеми спробуємо вийти на деякі загальні принципи належного співжиття людей у суспільстві, що пропонувалися українськими церковними мислителями XVII ст.

Джерельною базою дослідження є для нас насамперед рукописні та друквані проповіді Антонія Радивиловського, а для порівняльного аналізу скористаємося трактатами Інокентія Гізеля “Мир з Богом чоловіку” та Іоанікія Галятовського “Тріхи розмаїтї”.

Зазначимо, що мова здсбільшого піде не про слуг – васалів, які служили своїм панам-феодалам, отримуючи від них винагороду та опіку за службу, а про звичайних слуг – челядь, що працювали в домашньому господарстві та в полі за харчування, одяг чи грошову плату.

Челяддю в той час називали найманих, формально вільних слуг, на відміну від рабів – невільників, про яких ішлося в давньоруських текстах. Проте “свобода” челядника XVII ст. була досить умовною, оскільки, покидаючи господаря, він мав одразу знайти нового, інакше автоматично потрапляв у розряд волощог, отже, опинявся поза суспільством та поза законом з усіма неприємними наслідками. Ці слуги становили численний прошарок тогочасного населення, який поповнювався під час демографічних вибухів або будь-яких суспільних негараздів, що тягли за собою збільшення кількості убогих та знедолених. Залежність від господаря, згода стати слугою були для цих людей, за висловом Фернана Броделя, одним із засобів “вийти з пекла” [1, 518]. Слуг могли мати не лише знатні та багатії, але й сім'ї з порівняно невеликим достатком, наймитів-батраків мали навіть незаможні селяни.

Від слуг Антоній Радивиловський вимагає бути нелінивими, старанними, “ширými, вірними, зчливými” [5, арк. 185]. Головними критеріями доброго слуги є вірність, заслуженість (давність служби) та покірність господарю. Господар має любити та піклуватися про: “челядку добрую верную й во всем зчливаюю”, [5, арк. 128] “слугу вірне й давно тебе служачого” [6, 380], “которыйся состариль на услузі любь отца твоего, любь тебе самага” [5, арк. 129 зв.]. Протилеж-

ністю доброго слуги виступає нещирий, зрадливий слуга та “ленивая й выкročная челядка”, яких проповідник порівнює з вовками [6, 30].

Щодо покірності, то вона була однією з найважливіших характеристик бажаного ставлення слуги до господаря та взагалі нижчого до вищого у тогочасній суспільній ієрархії. Як пише Фернан Бордель, “скрізь король, держава, ієрархізоване суспільство вимагали послу-ху” [1, 519]. Покору трактували, як одну з найвищих чеснот. Радивиловський називає її фундаментом усіх цнот [5, арк. 396]. Покірність “старшим” означає покірність Богу – “послушенство, которое старшимъ бываетъ выконаное, Богу ся выконываетъ” [7, 1127]. Покора є Христовою чеснотою, оскільки сам Спаситель своїм прикладом учив людей покори – “з себе самого научил покори” [5, арк. 485 зв.], прикладом покори є також Іоан Хреститель [5, арк. 521] та інші святі. Іоаникій Галятовський називає “послушенство старшому своєму” однією з трьох Євангельських чеснот, поруч з добровільною убогістю та чистотою [2, 385]. Непослух старшим є тяжким гріхом та лихом, оскільки не тільки губить душу, а й підриває суспільний лад, встановлений Богом. Це є непослухом щодо Бога: “непослушенство, котороеся старшимъ выражаетъ, Богу ся выражаетъ” [7, 1127], пише Антоній Радивиловський. За Галятовським, так само бунти та непослух проти пана є гріхом менших людей противъ преложонныхъ” [2, 380]. За Інокентієм Гізелем, челядь також має бути слухняною та покірною господарям [4, 243]. За Радивиловським, слугі належить бути тихим у присутності господаря [7, 1046] й коли той карає – не суперечити йому, а смиренно просити прощення [5, арк. 134 зв.].

Чи не найголовнішою характеристикою доброго слуги є вірність господарю. Зраду трактували, як один із найгірших учинків та тяжкий гріх, прояв невдячності. За Галятовським, зрада слугами свого пана є тяжким гріхом [2, 380]. Радивиловський про це пише, що є чимало таких слуг, котрі живуть на утриманні пана, проте мало вірних – “жебы имъ вірне й зычливе служили, таких немного” [5, арк. 185]. Проповідник засуджує лицемірів, що догоджають своєму панові, коли користуються його опікою, але в скрутні часи, коли панові потрібна їхня підтримка, кидають свого добродія:

“...многобовім знайтися может межи нами таких, которыи словесы своими з похлебства ажъ под Небо выносят члвка, называючи его то отцем своим, то патроном, то добродієм; а річю самою лжат

его, й безчестять. гды его аски, добродійства, й оборони якої захи-
вають, то дають ему першое місце... але коли яке на него нещасте
прійдець, то мало есть такихь, которыи бы овыхь в речи самой ужи-
вали словь: Что тебе й нам? если ты біду й припадокь якій терпишь,
нехай й мы с тобою терпимь; если ты отець нашъ, добродій нашъ,
патронъ нашъ, изнемогаешъ, нехай й мы изнемагаемь с тобою. Мало
заисте есть такихь... й овшемь болшь такихь обрїтается. что под часть
нешастя й припадку отца своего, добродія, й патрона, до овыхь ся
дїаволских злымь наміренїем, удают словь: Что нам й тебї? Ты сам
един біду терпи, ты сам един злое отбывай” [5, арк. 136 зв.].

У стосунках зі слугами господар має взоруватися на Христа й
наслідувати його смиренність та ласкавість навіть тоді, коли слуги
провинилися в чомусь: “...з Х(рист)а спсителя дали образ тымь ко-
торїи в дому своемь владїют челядкою, яко то господаремь й госпо-
диням, же бы, если суть срокгими, запалчивыми, й фурїи полными яко
лвы; не лвей ку нимь срокгости, Запалчивости й фурїи, за малый вы-
ступок уживали; але Агнчей кротости й ласкавости, яко Хс противко
нась себї выкročныхь ужиль, й теперь завше уживаець, ведлугь овыхь
словь Псаломника: ты Г(оспод)и Благь, долготерпеливь й многомил-
остивь всімь призывающимь тя. бо кротость й ласкавость Агнчая
в Господаре албо господинїи рыхлей порушить челядку до боязни Божей
й дель добрыхь, ніжели срокгость й фурїя лвая” [6, 29].

Господар має бути добрим прикладом для слуг, оскільки є взірцем
для наслідування й слуги переймають його звичаї – “при якомь кто
зостаець Господину, того ся й обычаевь набираець” [5, арк. 121]. Він
має “въ всем себе подавати образъ добрых дїль, словомь, житїемь,
любовїю, духом, верою, чистотою” [5, арк. 522]. Приклад старшого
має велике значення для цнотливого життя менших – “прикладъ...
каждою стану старших, барзо есть пожитечный меншим, до выполнения
цнот;... гды правї власти суть недбалыи, не подобная речь, абы слуги
были печаловитыми” [7, 59], пише проповідник, посилаючись на Ари-
стотеля. Поганї господарї самї псують своєю поведінкою челядь:

“Гды сами Господари на всі нецноты распустятся, й от толь тое
походить, же якій Господарь, таовая й Челядка; если Господарь есть
заражень якою грїховною проказою, тоєю проказою заражаеся й Челяд-
ка; если Господарь будеть Пяница, Обжирца, Вшетечникь, Криво-

рисяжца, Драпіжца; то певне й Домовьи его такими при немъ жіючи зостануть” [5, арк. 357 зв.].

На відміну від них, добрі господарі своїм прикладом спрямовують своїх слуг до праведного життя й вберігають від “тріховної прокази”: “гды Господарь до всіхъ цноть удетъ добрымъ прикладом... слугам своимъ, гды их будет в добромъ цвіченю ховати; неподобная речъ, абы такая проказа на нихъ пасти міла” [5, арк. 358]. Закликаючи господарів не бути надто суворими зі слугами, Антоній Радивиловський все ж таки пише про необхідність карати слуг за негідні вчинки заради підтримки порядку, оскільки безкарність породжує безлад:

“Злая заисте річь естъ мсти такого Пана, который нікому ничего не позволяеть, ани перебачаеть; але горшая далеко естъ жити под таким Паном, що всего допущает; где албовімъ немашъ злomu й выкочному караня, тамъ й страху Божого а ни встыду немашъ” [5, арк. 54].

Обов’язком господаря є навчати слуг доброму життю та карати за гріхи, адже цим він здобуває для них Царство Небесне. А через недбалість господаря слуги гинуть, бо “тріховна проказа” падає на них насамперед з причини

“недбальства Господарского, гды Господарь до цноть, до побожности, до боязни Божей, й інших пристойныхъ обычаев, не научают... челядкі своей; гды имъ поблажают, й поволи жити допущают, не відаючи того, же ихъ то естъ повинность, видячи... челядника своего, й Бога ся не боячого, строфовати, научати, а противного й упорного карати... бо кто в дому за кождый выступокъ... челядку, не поблажаючи имъ строфуетъ, научаеть, й караеть ихъ; таковой чрез строфане, научене, й каране, животь вічний имъ позыскуеть” [5, арк. 357 – 357 зв.].

Подібно до цього, поради дає Іоанікій Галятовський: усі вищі повинні “пилно старатися о спасеніє людей менших, которих под влаздою своею мають” [2, 381]. За Гізелем, господар так само “зобов’язаний дбати аби слуги знали, що належать до віри і обов’язку християнського, тобто жили чесно, молилися, причащалися, святкували святі дні, дотримувалися постів” тощо, а також карати їх за гріховну поведінку [4, 243]. Як бачимо, на господаря покладається відповідальність не лише за земне благополуччя підопічних, але й за їх моральність, а отже й спасіння. Так, Іоанікій Галятовський пише, що

в останній день вищі будуть відповідати перед Богом за своїх підлеглих, у тому числі й “панове будуть отповідати Богу за слуг и за подданных своих” [2, 381].

Проповідуючи людяне ставлення до слуг, Антоній Радивилівський пише:

“Кождый Господарь, если ему даль Г(оспо)дь Богъ, чедядку добрую верную й во всемъ жичливую, повинень любити оную якъ душу свою, й ничим си не озлобляти... коли з работы дневной приидеть, повинень накормити й певное время по пращи на отпочене ей позволить” [5, арк. 128].

Господар є батьком для слуг і тому має їх любити та піклуватися про них, як про рідних дітей, підкреслює проповідник, посилаючись на Августина – “кождый Господарь й господиня повинни міти отцевскую любовь ку своей челядци” [5, арк. 358]. При цьому автор закликає господаря “такое старане мети (щодо слуги – В. С.), яке о сыне своем й дщери мель бы” [5, арк. 128].

Піклуватися потрібно не лише про здорового слугу, але й про хворого: “Любо о кождомъ челяднику гды захоріеть, повинень Господарь добрый и Бога ся боячий меть пыльное старане” [5, арк. 128 зв.]. Проповідник засуджує тих невдячних господарів, котрі відмовляються піклуватися про слуг, що захворіли та не можуть працювати, називаючи їх “тіршими від невірних”:

“Который Господарь, на той часъ тылко челядку свою любит, й о ней промышляет гды ему ведлугъ воли его услугует; а кгда захоріеть, на той час уже за непотребную себс оную почитасть, й жадного о ней стараня не маеть; а что горшая, й з дому своего до шпиталя, albo на улицу выправуеть; таковой горшым стается над невірного” [5, арк. 128].

Господар повинен клопотатися і про молодого працездатного челядника, але і про старого слугу, який постарів на його службі та вже не може працювати. Проповідник закликає господаря допомагати “слuze, которыйся вдуму отца его (албо его власномъ) състарель, такъ ижь для слабости здоровья своего працювати не можетъ” [6, 377]. Інокентій Гізель також пише, що господарі грішать, коли не годують й не лікують хворих слуг [4, 243].

Порушуючи питання про те, чому слід милосердно ставитися до слуг та що може спонукати господаря до такого ставлення,

Антоній Радивилівський зауважує, що челядин, як людина за родовою ознакою, є “кровним братом” господаря: “такоже члкъ якъ и онъ, же есть брать его, есть кровь едина, есть единое тіло” [6, 154]. При цьому, редагуючи текст рукописного “Вінця”, проповідник у друкованому “Вінці” робить акцент вже не на кровному спорідненні господаря зі слугою, а на їх братерстві як християн, тобто за релігійною ознакою (“такоже члкъ якъ и онъ, же есть, яко христіанин, брат его”) [5, арк 129 зв.], що більш відповідало тогочасній суспільній доктрині, за якою челядник не міг вважатися братом пана, окрім, як “во Хресті”. Господаря може спонукати до милосердя щодо слуги й те, що останній є його слугою [5, арк. 131], тобто перебуває під його опікою, тож господар відповідальний за нього перед Богом. Такі відносини взаємних обов’язків служіння – опіки між слугою та господарем – є характерними для середньовічного суспільства. Отже, господар у стосунках зі слугою має зважати на те, що той “єсть одной с нимъ натуры, же єсть братомъ его, а потомъ же єсть й слугою его” [5, арк. 132 зв.], що неодмінно спонукатиме до людяного ставлення щодо челядника.

Проте, незважаючи на заклики піклуватися про слуг, як про своїх “дітей” або про себе, Антоній Радивилівський все ж таки уточнює, що його слова не слід розуміти буквально – слугам достатньо звичайного задоволення нагальних потреб і не слід їх ставити в одні умови з господарем:

“...маєшь ты в хоробі своєї ложко мякко усланое, маєшь избу спокойную; нехайже маєть в хоробі своєї ложко хочъ не такъ коштовное яко ты, предся мякко усланое, й челядник твой; нехай не лежит на голой соломе, нехай маєт издебку спокойную, хочай нетакъ выгодную яко ты, принажней нехай не лежить в стайні, нехай не лежить, на зімне, на вітру; нехай маєть выгодное й спокойное містце. маєшь ты вымыслные потравы, й коштовные трунки в хоробе своєї; нехайже маєт й слуга твой, хочай нетакъ коштовные ани такъ вымыслные, принажней потребные в хоробі посиляючіе. маєшь ты коштовные лікарства, нехай маєть й слуга твой шинажней посполитье” [5, арк. 129 зв.].

За Радивилівським, переманювати слуг є одним із різновидів гріха “Лакомства”: “Грішат смертне й тыя, которыи слугъ ближняго своего до себе, любь чрез обещоване болошей платы, любь чрез якій инший способъ перевабляют” [5, арк. 371]. У цьому розумінні слуга вважається “власністю” господаря, яку не можна відбирати.

Тяжким гріхом для господаря є невивплата або затримка виплати заробітної плати слугам та найманим працівникам: “гріхъ, задержане платы наемника, албо дневного работника, й укrywжене в оной, гды кто меншь платить челяднику й работнику своему нижли з нимъ постановилъ” [6, 1049]. Цей гріх розцінюється Антонієм Радивилівським (а також іншими українськими церковними мислителями), як один із найтяжчих гріхів – “о помсту до Бога волающих” [6, 1049]. Господар зобов’язаний не озлобляти свою челядку – “повинень ей заплату умовленую отдати” [5, арк. 128]. Іоанікій Галятовський теж вважає “задержанье заплати слугамъ, наемникомъ и работникомъ” тяжким гріхом [2, 377]. Інокентій Гізель прирівнює Божу кару за “удержаніє мзды наемником, или обиденіє ихъ, сіест недоданіє мзды, или лестными пінязями (фальшивими грішми. – В. С.) даяніє” до карі за вбивство [3, 341–342].

Гріхом пана є утискати та озлобляти менших, у тому числі й слуг та підданих, за що Бог тяжко карає таких панів:

“Если якой пань, албо урядникъ на работі утискуеть тяжкою й незносною работою подданныхъ своих, яко то оранем щоденнымъ, жатвою, косбою, молотбою незвычайною, а до того при так тяжкой що дневной работі, й покарму имъ ведлугъ потребности не дасть... За що Богъ таковыхъ пановъ караетъ дочасною й вічною смертїю” [6, 1049].

Інокентій Гізель та Іоанікій Галятовський також вважають озлоблення та утиски менших людей, в тому числі й слуг, тяжким гріхом [3, 340; 2, 377].

З усього сказаного можна дійти висновку, що головними принципами у відносинах господаря та слуги є взаємність та відповідальність. Господар має забезпечити слугі своє піклування та опіку, а також людяне ставитись до нього, слуга, своєю чергою, має вірно, старанно та покійно служити йому. При цьому на господаря покладається відповідальність не лише за земне благополуччя слуги, але й за його спасіння, в чому значну роль відіграє особистий приклад праведного життя господаря та контроль за поведінкою челядника. Всебічно розглядаючи стратегії поведінки господаря та слуги в різних життєвих ситуаціях, Антоній Радивилівський лишає непорушними загальні принципи їх співжиття (не залежно від обставин, слуга має завжди вірно та старанно служити господарю, а господар – піклуватися про слугу).

Література

1. *Бродель Фернан*. Игры обмена. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. 15 – 18 вв. – Т. 2. – М., 1988.
2. *Галятовський Іоаникій*. Гріхи розмаїтї // Іоаникій Галятовський. Ключ розуміння/ підгот. І. П. Чепіга. – К., 1985.
3. *Гізель Інокентій*. Мир с Богом чоловіку / Гізель Інокентій. – К., 1669.
4. *Довга Л. М.* Соціальна утопія Інокентія Гізеля. – К., 2005.
5. *Радивловський Антоній*. Вінець Христов. – К., 1688.
6. *Радивловський Антоній*. Вінець Христов (рукопис) // Антоній Радивловський., І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник м. П. 560 т. 2.
7. *Радивловський Антоній*. Огородок Марии Богородицы. – К., 1676.

Спивак В. Взгляды на отношения господина и слуги в проповедническом наследии Антония Радивиловского.

Исследуются представления о должных взаимоотношениях господина и слуги в проповедническом наследии Антония Радивиловского в сравнении с трудами других украинских церковных мыслителей XVII века.

Ключевые слова: отношения господина и слуги, украинское барокко, христианские ценности.

Spivak V. Sight on the relation of mister and the servant in the sermon heritage of Antony Radivilovskiy.

Representations about due mutual relations of mister and the servant in the sermon heritage of Antony Radivilovskiy are investigated in comparison with works of other Ukrainian church thinkers of XVII century.

Key words: relations of mister and the servant, the Ukrainian baroque, Christian values.

Богдан Тимчишин

Львів

СІМЕЙНИЙ АСПЕКТ У ДЕРЖАВОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ

У статті проаналізовано роль сімейного елементу в державотворчому процесі Батьківщини, основні перспективи та проблеми державного устрою.

Ключові слова: сім'я, Батьківщина, Бог, патріотизм, виховання, суспільство.

Творчість Івана Бойченка дуже багатогранна і охоплює всі ділянки людського життя й діяльності. Свою увагу звернемо на його філософське бачення держави.

Кожен індивід, виростаючи в сім'ї, набирає той досвід, який є необхідним для його життя в спільноті, суспільстві, державі, Церкві. Не менш важливу роль у досягненні цього досвіду відіграють особи, поміж якими людина вчиться жити. Отож розглянемо державний устрій як установу, що творить одну суспільну родину, а відтак бере активну участь у формуванні особистості.

Вимовляючи слово "Батьківщина", ми вже торкаємося родинного аспекту в розумінні держави. Як у сім'ї особа кориться послухом тим членам, котрі дбають про неї, так само має бути і в житті кожного громадянина держави-батьківщини. Така думка, що міститься в творчості Івана Бойченка, радше є продовженням ідеї його земляка Митрополита Андрія Шептицького. У цій статті розглянемо роль кожного громадянина в державотворчому суспільстві, а також його як обов'язки, так і права, що їх висвітлює Митрополит. Висвітлено правдиве розуміння любові до батьківщини.

Батьківщина – одна велика родина

Зіставляючи державотворчі аспекти держави з життям сім'ї, Митрополит Андрей Шептицький у своїх глибоких роздумах звертає увагу на те, що творить сім'ю та спільноту як таку. Насамперед – на

чітку відмінність між організмом та організацією. “Організм, твір природи, живе, розвивається і діє грою природних сил, що в ньому, і тільки в ньому, знаходяться. А організація є твором людських рук” [1, 4]. Лише ті організації продовжують своє існування, що співдіють та наслідують природну структуру.

“Такою організацією-організмом є родина, утворена волею й умом людини, але утворена по силам природи і згідно з її законами. Такою організацією-організмом є громада, себто злука людей, що живуть в одній місцевості та зв’язані зі собою сусідством і спільною багатьох потреб і інтересів. Вона є твором людей, але так пристосованим до людської природи, до внутрішнього напрямку її сил, її потреб, що є майже організмом. Звідси родина і громада є, сказати б, протиплязмами, первісними клітинами, з яких складається людська суспільність. Обі ці організації будуть тим сильніші, чим більше будуть уважувати природу та її закони...” [1, 4].

За Шептицьким, ціле суспільство творить одну велику родину, де кожна особа є споріднена з іншою, особливо в сім’ї, котра є найменшою клітиною держави. Так, “усе, що відбувається в цьому організмі, визначає долю і напрямок суспільства” [3, 11].

Починаючи своє тлумачення державотворчого аспекту з природного аргументу, Шептицький розумів, що воно переконуватиме не лише вірних, але й тих, хто ще не знає Бога. Спостерігаючи за природою, чоловік легко може дійти до розуміння, що все в природі має свій порядок; і що творіння є в гармонії з природою воно, має своє майбутнє. Подібно до цього, сім’я має живу структуру порядку, за яким і мусить жити, “бо родинний порядок є основою цілого суспільного ладу” [2, 19].

Сприймаючи природний порядок у всьому світі, людина знаходить також моральні закони, які стосуються всіх людей, цілого людства. В царину цього закону входить і родинна інституція “зобов’язанням (контрактом) морального закону” [2, 21]. Іншими словами – природний закон також зобов’язує сім’ї нехристиян. Згідно з ним, подружжя єдність є спільною згодою чоловіка та жінки і змушує їх до певних обов’язків та надає певні права.

Наслідуючи природний закон, одна особа з подругів має керувати, а інша – покійно коритися. Держава, наслідуючи сімейну структуру, повинна мати своїх провідників, а решта співгромадян, щодо яких

урядовці виконують свої обов'язки, мають коритися їхньому проводу. Звершеним прикладом Божої влади тут, на Землі, є влада Ісуса Христа, який, будучи правдивим Богом та правдивим чоловіком, ділиться своєю владою з людьми. Проблиском участі людей у владі Христа є той знак, що влада сама в собі має багато різних ділянок, які у певному порядку використовуються у багатьох різних гілках. Отже, "мало не кожний християнин у якійсь мірі супроти когось має в руках частинку Христової влади, а безумовно кожний християнин є підвладний не одному, а багатьом представникам Христової влади в різних напрямках чи боках життя; звідси то поняття влади й підчинення їй є щоденним і дуже фундаментальним поняттям у житті людини" [4, 194].

Уся влада, в тому числі й політична, в усіх своїх постановах та законах мусить найперше шукати волі Божої. Беручи це до уваги, людина завжди бачитиме добро і зло, тому що її знання проходять від непомильного джерела – Бога. Шептицький чітко відкидає ті ідеї, що відмежовують моральність від політичного життя і так бачать нормальним існування будь-якого гріха, що особа вчинила, чинить чи вчинитиме в ім'я політики. Такі ідеї призводять суспільство до вседозволеності в усьому, а отож – до відкинення будь-якого порядку [5, 298]. Навіть тоді, коли б якийсь позитивний зиск був принесений такою політичною вседозволеністю одній із гілок влади, все ж таки зло було б заподіяне для цілого суспільства. Замість того, щоб приносити Боже благословення для громадян держави, держслужбовці руйнували б повагу суспільства до Божих заповідей. Такі політичні діячі навіть не підозрюють засудження, котре стягають на себе, як і на ціле суспільство [6, 336].

Отримуючи владу, державні діячі повинні не забувати про велику відповідальність, котру беруть на себе. З моменту обрання вони говорять в ім'я держави – Батьківщини. Вся їхня діяльність має бути подібною до діяльності доброго батька [7, 490]. Водночас Митрополит Андрей застерігає від поганського бачення влади, про котру так говорять Христос: "Ви знаєте, що князі народів панують над ними, а вельможі гнітять їх" (Мт. 20:25). У такій владі вбачається панування, нагнітання та приниження власних співгромадян. Конкретніше такого роду панування описано в Євангелії від Луки як самолюбне дбання про власне добро, пошук шляхів до втримання влади назавжди, корисливість, бачення себе кращим за інших, і в додаток до цього

– заохочування, щоб інші вважали таке панування добродійністю до них [4, 194]. Таке розуміння влади ніколи не принесе користі людям, як і самому урядовцю. Всі постанови будуть проігноровані, громадська повага та послух до держслужбовців будуть зневажені. Будь-який авторитет у суспільстві буде понижено, а то й він цілком пропаде. І це все як наслідок власного егоїзму [8, 139]. Тому Шептицький знову і знову повторює:

“Ніяка зверхність чи влада не є християнською, якщо не є бодай слабим відблиском Божого вітцівства, якщо не є дбайливою провідницею співгромадян, що веде до християнської любови. Державна влада, в якому-небудь ступені чи в руках яких-небудь людей, повинна бути оживлена духом батьківської любови та материнської дбайливости про добро громадян та про спільне добро цілоти... Де тієї любови... немає,... там вона не є образом неба” [19, 378].

Щоб зберегти гармонію устрою в суспільстві, громадяни зобов'язані слухатися та виконувати постанови, котрі влада затверджує. Підпорядкування особи цим справедливим постановам є дуже важливим елементом у суспільному житті; навіть сам Закон Божий вказує християнинові тримати їх у своєму серці [10, 175]. Коритися постановам влади – аж ніяк не означає залежність від людини; це, точніше кажучи, обов'язок коритися Богові та Його волі, що проголошується владою [8, 140].

Відзначаючи покірність перед постановами державних діячів, Шептицький в ніякому разі не має на увазі її пасивність. Якщо влада, як голова родини, не виконує своїх обов'язків щодо захисту та добробуту власних співгромадян, громадяни мусять діяти [8, 141]. Митрополит сам дає приклад непокірності до діяльності влади. Це чітко окреслено в його листах, наприклад в таких: протест проти пацифікації (1930) [11, 1], звернення єпископів УГКЦ з приводу голоду в Україні (1933) [12, 841], лист-протест до Гімmlера щодо винищення євреїв (1942) [13, 9–10]. Більшовицький режим автор порівнює з тоталітарним режимом, у якому відсутні будь-які правдиві державотворчі складові частини. Його мета полягає в пригніченні громадян та посиленні страху, що є протилежним до державотворчих елементів. Суспільство розглядається як механізм-машина, котрий не має власних прав та потреб [14, 217]. Позатим, опозиційність Шептицького проти Радянського комунізму базувалася не на ненависті, але на позитивно

соціально-етнічних цінностях, що нищилися режимом, це – справедливість до бідних та страждених, свобода релігійного віроісповідання, демократичність влади [15, 94].

У роздумах Митрополита Андрея держава будується на повазі права кожної особи та родини. Має бути встановлено повагу та захист прав кожної особистості, навіть у тих випадках, коли сім'я зазнала несправедливості, та водночас держава ніколи не може тиснути на контролювання чи втручання у внутрішній устрій родини, що є клітиною державного суспільства [10, 151]. Турбуючись про добро родини, влада укріплює силу власної держави. Лише сильні держави мають майбутнє і продовжують існувати. Де інституція родини починає занепадати, помалу але з впевненістю держава починає свій крок до самознищення. “Тому боронім родину перед злом, працюймо над тим, щоб оздоровити ті родини, які неправильно побудовані і неправильно розвиваються. Християнська родина – це школа християнського життя, але й школа суспільного, народного та всенародного життя,” – повчає Шептицький [16, 377].

Висвітлюючи роль влади в житті родини, Митрополит також окреслює першочерговість останньої у вихованні дітей. Багато різних владних систем хотіло б забрати від батьків право на виховання і бути єдиним джерелом формування особистості. Та не так це має бути. Виховання є благородним вчинком, що веде особу до Бога і до праці для інших. Тому Шептицький з батьківською любов'ю звертається до вчителів:

“Ви, що працюєте безпосередньо над вихованням молодіжи, старайтеся о просвічене їх розуму, но не менше о ублагороднене їх сердець. Давайте молодіжи таку просвіту, котра би їх научила не лиш теорії, але також і практики жита. Учть їх жита... Нехай вже молоді діти учаться любити свою землю, нехай учаться діти при ній працювати... Виробляйте в молодіжи самостійність, індивідуальність, учть їх на себе більше числити, ніж на других, не оглядатися на поміч правительства і краю, але власною ініціативою дороблятися самостійного біту” [5, 193].

Навіть тоді, коли інтелектуальний розвиток дітей покладено на школу, батьки й надалі лишаються з вибором, куди посилати дітей вчитися.

Це право надається їм природним законом, бо учні передусім є їхніми дітьми, а тоді вже громадянами. Отже, дитина перебуває під батьківською опікою, допоки не виросте. Батьки мусять вибирати та наполягати на всебічному вихованні дитини в школі [5, 193].

Родина-суспільства можна досягти добра лише в тому разі, якщо моральний порядок присутній в ній. Цю думку у творчості Митрополита підкреслює Василь Чамарник: “Лише мораль, етика та духовні ідеали будують суспільний лад... Для Митрополита є неможливо побудувати добробут та справедливі відносини, якщо кожна особа вважатиме мораль за приватну справу та будуватиме власну ієрархію цінностей” [6, 112]. Неможливо визначити моральні ідеали, бо людська природа є слабкою і завжди має тенденцію до власного егоїзму. Вищуючи “Я”, особа ставить власне добро на першому місці, а “мораль не може залежати від окремої людини, а для побудови доброго суспільного ладу ‘...мусить бути законом Божим...’” [17, 112].

Коли нормативи є установленними в родині-суспільстві, всі її члени мають працювати для загального добра. Кожна особа покликана Богом до праці. Робота, що виконує Людина, є важливим чинником у її житті. Від одержуваної нею заробітної платні залежать її власне життя і життя цілої сім’ї. Людська заощадженість дає можливість особі заробити капітал [18, 79]. Так, Шептицький не відкидає права на приватну власність, але підкреслює її важливість:

“Інституція приватної власності повинна бути захищена, бо лише вона може забезпечити спокій у спільноті. Людина має великий стимул працювати, якщо її майно перейде у власність її дітей. Посідаючи майно, власник не лякається майбутнього, а впевнений за добробут своєї родини” [17, 111].

Поміж усіх володінь, якими користується людина, Митрополит вирізняє землю і відзначає її важливість.. Хто має її у власності, той буде насолоджуватися її дарами як винагородою за працю своїх рук. Така сім’я, навіть в скрутні економічні часи матиме поживу на столі [10, 149]. Водночас Шептицький нагадує, що гармонії слід дотримуватися в суспільстві-родині. Багаті мають право на приватну власність, а це право вказує на обов’язок дбати про тих осіб, хто є менш економічно захищеним. Цей обов’язок допомоги іншим має свій відгомін у християнській чесноті любові до ближнього [14, 225].

... Присутність Божого Закону є обов'язковою і в економічній площині. Лише ті нації сильні та розвиваються, які зважають на це. Іншими словами, чинник, котрий є визначником багатства держави, полягає не в тому, що кілька осіб мають великий капітал, а в тому, що всі верстви населення мають однакові умови до досягнення ресурсів. Такі досягнення ресурсів можливі в тому середовищі, де моральний порядок є присутнім, де дотримуються балансу між правами та обов'язками [18, 8].

Виконуючи тяжку фізичну працю, громадяни держави мають пам'ятати про обов'язок дбання за власне здоров'я, яке є однією з умов духовного добра особи. Фізичне та духовне здоров'я пов'язані між собою. Аморальність "всегда або дуже часто підкопує і нищить здоровле... Нарід неморальний веде сам себе на певну загалу..." [12, 3].

Характеризуючи всі елементи, що творять спільне добро нації чи держави, Митрополит Андрей підкреслює найважливіший чинник, що будує Батьківщину і об'єднує всіх громадян в одну державу, сприяє розвитку суспільства та визначає майбутнє. Це – патріотизм, який людина розвиває щодо своєї Батьківщини та її громадян. Шептицький вказує на те, що така безкорисна любов особи, яка є в сім'ї, поширюється на націю і Батьківщину [18, 130].

Християн зобов'язує любити Батьківщину не лише любов Бога, а й наявність спільних цінностей. До таких цінностей належить: мова, якою громадяни спілкуються, традиції, котрі разом зберігають, земля, на якій живуть, спільна історія, яку творять, українська кров, яка тече у венах кожного. Крім того: спільне добро, котре всі проповідують, спільне майбутнє до котрого всі прагнуть, спільні бажання та потреби котрими всі діляться, як і спільні страждання та лихоліття, котрі мають пережити [8, 130].

Отже, кожен громадянин покликаний плекати та захищати всі ці речі, що є спільним добром. Іншими словами, кожен громадянин має бути патріотом власної Батьківщини [18, 15].

Якщо розглядати значення слова "патріотизм" поверхово, може видатися, що легко бути патріотом власної держави, нібито народившись у державі, автоматично стаєш її патріотом, нібито патріотизм сам по собі є чеснотою, котра без будь-яких сумнівів визначає шляхетність особи. Проте так не є. Треба багато посвяти та праці від особи для того, щоб стати справжнім патріотом [19, 641].

Зрілість християнського патріотизму зароджується та розвивається в любові. Ця любові виявляється не тільки через почуття та бажання, котрі особа має, але найперше – через вчинки особи; своїми вчинками та поведінкою до інших громадян держави стає учнем Ісуса Христа [20, 56].

Бог сотворив людину в спільноті та для спільноти, соціальне єство – для соціального життя. Крім цього, було показано шлях досконалості через самопожертвування заради інших. Прикладом є Син Божий, хто дав своє життя в жертву на спасіння цілого людства. Так, “християнин уважає ціле життя за службу Богові та вітчизні” [21, 110]. Як служачи Богові, особа виконує свій християнський обов’язок, так, служачи Батьківщині, вона виконує свої суспільні обов’язки. Кожна людина покликана Богом до служіння йому в тому чи іншому стані (неодруженому чи подружньому, мирянському чи релігійному); одночасно та особа отримує ті чи інші таланти від Бога. Розвиваючи власний талант, обирає свою професію.

“Де в якій суспільності, як чим хто є, – чи то лікар, адвокат чи робітник, хлібороб чи вчитель, купець чи священник – кождий робить, що до нього належить, і совісно, і так, як знає найліпше, і що має сил до того, – там, певно, для добра загалу кождий служитиме такою роботою, яка дійсно щось значить і з якої щось путнього мусить таки вийти, – де кождий не тільки є на своїм місці, але, за ласкою Божою, – без якої нічого доброго не мож зробити, – зміряє в цілім своїм життю до щораз ліпшого, там нікому не відмовить Господь Свого благословенства: кождий щасливим себе буде там чути не тільки за спокійної та чистої совісти, але й задля життя, посвяченого праці й любові до ближнього ” [22, 20].

Митрополит Андрей закликає всіх патріотів до посвяти у праці, яку вони виконують. Ця посвята повинна бути присутня в усіх сферах людського життя – в сім’ї, на роботі з колегами, в постановках тих, хто керує державою. Іншими словами, кожна особа, малий чи старий, покликаний бути ретельними у виконанні найменших справ. Така посвята в суспільстві дає користь не лише співгромадянам (батьки навчають дітей того, як потрібно в житті, вчителі – вкладають науки студентам, лікарі лікують пацієнтів та допомагають пізнати причину хвороби), але і є невід’ємною частиною прогресу. Без посвяти та прогресу громадяни житимуть в значно гірших умовах, що призведуть

до цілковитого знищення добра. Там, де присутні посвята та прогрес навіть у малій формі, там нова епоха починається [23, 42].

Кожен християнин має бути патріотом власної держави, і не лише на словах, але й насправді. “Любіть всі своє, свого тримайтеся і про своє дбайте, але стережіться ненависті, бо ненависть – се чувство нехристиянське” [24, 16].

Головне завдання патріотизму – провадити людей до розуміння, показати, що їхня сила – в єдності. Правдивий патріот вірить у розвиток власної держави через єднання всіх громадян навколо однієї ідеї та єдиного підходу до неї [8, 138]. Закликаючи до єдності, Шептицький попереджає про внутрішні конфлікти, котрі замість того, щоб об’єднувати людей у боротьбі проти спільного зла, викликають розчарування в суспільство. Такі конфлікти дають можливість ворогові знищити Батьківщину. Особа, яка провокує їх або ж підтримує, нищить репутацію та життя її громадян [24, 176].

Висвітлюючи правдиве розуміння патріотизму, Митрополит застерігає проти фальшивого розуміння, котре так часто починалося виявлятися в національному житті не лише між старшими, але й серед молоді. До фальшивого патріотизму належить ненависть до інших держав і того, що є притаманним їм. Вбивство заради Батьківщини в ніякому разі не відрізняється від вбивства невинної особи. Якщо останній учинок кличе про помсту Бога, то так само діє і перший. Шкода, яку завдає політичне вбивство, є шкодою не лише для того, хто чинить, але й для цілого суспільства, родини вбитого і, не дай Боже, – для душі вбитого. Шептицький закликає всіх засуджувати політичне вбивство. Зло ніколи не приносить користі Батьківщині [25, 225].

Кожен дорослий громадянин Батьківщини мусить не давати поганого прикладу іншим, особливо молодим. Керівники держави ніколи не можуть використовувати молодих у політичних інтригах, особливо з закликом до самопожертви заради державного життя. Насправді це є не самопожертвою, а, радше, криміналом: “Злочин є завжди злочином, що святій справі не можна служити закривавленими руками. Не перестанемо твердити, що хто деморалізує молодь, той злочинець і ворог народу” [23, 30]. Молодь повинна уважно розвивати в собі правдивий патріотизм. Ніякі людські переконання чи пропозиції не можуть виправдати порушення Божого Закону. “Можуть прийти хвилини, в яких будуть Вам, молодим, радити поступування противне

вашій совісті й Божому законові, в таких хвилях поступайте завсіди як християни, вірні й послухні Божому законові” [23, 178].

Підсумовуючи аналіз вчення Митрополита Андрея Шептицького про аспект державотворення Батьківщини як однієї великої родини та підкреслюючи важливість його розуміння, зазначимо, що його творча спадщина широко використовувалася багатьма однодумцями. До таких людей належав і Іван Бойченко.

Література

1. *Шептицький А.* Як будувати рідну хату (грудень, 1941). – Люблин, 1989.
2. *Крупач Тарас.* Родина – відблиск неба // Газета Арка. – 2001. – № 21(31).
3. *Шептицький А.* Християнська Родина (Жовква, 1900) // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і Діяльність. Документи і Матеріали 1899–1944. Т. 2. Церква і Суспільне Питання. Кн. 1 Пастирське вчення та діяльність / (упоряд. Андрій Кравчук). – Львів, 1998.
4. *Шептицький А.* Духовенству й Вірним (ЛАЕВ: 15 листопада 1934, 221–237) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори–Орега (Морально-Пасторальні). – Рим, 1983.
5. *Шептицький А.* Про вибори до парламенту (Львів: січень, 1907) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Документи і Матеріали 1899–1944. Т. 3.
6. Соборне послання Андрея Шептицького, Константина Чеховича, Григорія Хомишина (Львів, 1908) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Документи і Матеріали 1899–1944. Т. 3. Церква і Душпастирство. Пастирські Листи і Послання 1901–1914 / (упоряд. Іван Костюк). – Івано-Франківськ, 2000.
7. *Шептицький А.* Пастирське послання еспанських єпископів (ЛАЕВ: грудень 1937, 193–218) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори–Орега (Морально-Пасторальні).
8. *Шептицький А.* Найбільша Заповідь (Станіславів–Львів: січень 17, 1901) // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і Матеріали 1899–1944. – Т. I.
9. *Шептицький А.* Слово в Празник Трьох Святих (ЛАЕВ: січень 1939, 2–9) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори–Орега (Морально-Пасторальні).
10. *Шептицький А.* О Квестії Соціальной (Крехів: 29 травня – 11 червня, 1909) // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і Діяльність. Документи і Матеріали 1899–1944. – Т. 2. Кн. 1.

11. Розмова з Високопреосвященним Митрополитом Андреем // Діло. – 1930. – 7 жовтня.
12. Шептицький А. Лист до секретаря закордонного бюро української радикально-демократичної партії В. Дяконенка з приводу голоду в Україні (Львів: 17 січня 1933) // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і Діяльність. Документи і Матеріали 1899–1944. – Т. 2. Кн. 2.
13. Nagyrsk i Jaroslaw. Die Tragaedie der ukrainisch-katholischen Kirche. (Шептицький; А. Телеграма до Генріх Гімлер (Львів: лютий 1942)) // Ukraine in Vergangenheit und Gegenwart 1, no. 2 (April–June 1952): 9–10.
14. Krawchuk Andrii. Christian Social Ethics in Ukraine. – Ottawa: The Basilian Press, 1997.
15. Кравчук А. Реабілітація моральних вартостей на Україні і справа Митрополита Андрея Шептицького // Сучасність. – 1990. – № 11 (355).
16. Шептицький А. Побажання, поміщені у 'Львівських Вістях' (Львів, 21 квітня 1943) // Письма-Послання Митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ з часів німецької Окупації.
17. Чамарник В. Соціально-економічна концепція Митрополита Андрея Шептицького: Матеріали наукової конференції, присвяченої 100-річчю від часу введення на Митрополічний Престіл у Львові Слуги Божого Андрея Шептицького / (упоряд. Ігор Герета). – Т., 2002.
18. Рибак Ю. 'Рерум Новарум' та Митрополит Шептицький // Дзвони. – 1980. – №3–4 (114–115).
19. Шептицький А. Перше Слово Пастиря (Станіславів: серпень 1, 1899) // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і Матеріали 1899–1944. Т. 1.
20. Шептицький А. До духовенства та Вірних на Великий піст (Львів: 28 лютого 1928) // Там само. – Т. 2
21. Шептицький А. До Вірних (Лявб: 15 січня 1934, 2–10) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори–Орега (Морально-Пасторальні). – Рим, 1983.
22. Шептицький А. До духовенства та Вірних із закликом до єдності і солідарності (Рим: 12 липня 1923) // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і Матеріали 1899–1944. Т. 2. Пастирські Послання 1918–1939 / (упоряд. Оксана Гайова та Роман Тереховський). – Львів, 2009.
23. Шептицький А. До духовенства та Вірних із приводу смерті єпископа Йосифа Боцяна (Львів: листопад 1926) // Там само.
24. Шептицький А. Послання до Духовенства про Організацію Парохії і Громад (10 липня 1941) // Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Т. 1. Документи радянських органів державної безпеки. – К., 2006.
25. Шептицький А. Не убий (21 листопада 1942) // Письма-Послання Митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ з Часів Німецької Окупації. – Йорктон, 1969.

Тымчышин Б. Семейный аспект в процессе образования Родины.

В статье проанализированы роль семейного элемента в процессе образования Родины, основные перспективы и проблемы государственного устройства.

Ключевые слова: семья, Родина, Бог, патриотизм, воспитание, общество.

Tymchyshyn B. The family aspect in a life of the country formation.

The article analyzes the family element in the Fatherland-country formation process, main perspectives and difficulties of the country formation.

Key words: family, Fatherland, God, patriotism, education, community.

В'ячеслав Артюх

Суми

ПОНЯТТЯ “ТРАДИЦІЯ” В УКРАЇНСЬКІЙ КОНСЕРВАТИВНО-НАЦІОНАЛІСТИЧНІЙ ІСТОРІОСОФІЇ

У статті проаналізовано феномен традиції в структурі історіософських ідей українських представників консервативно-націоналістичного світогляду.

Ключові слова: націєтворення, національна ідентичність, консерватизм, традиція.

Українська історіософія першої половини ХХ століття як інтуїтивно-глобальна конструкція бажаної моделі історичного процесу є не просто способом його осмислення – вона ще й виконує досить важливі прагматичні функції. Тобто одним із завдань такого “осмислюючого” погляду на історію є також конструювання певної “картини” історії з погляду політичних потреб сьогодення. Як на нашу думку, існує досить чітка відповідність між періодами українського націєтворення в ХХ столітті та періодами активізації осмислення історичного процесу національно заангажованими інтелектуалами. Розуміння “образів” українського історичного процесу не можливе без конкретного розгляду творчості окремих українських мислителів правого спрямування. Серед них вирізняється група інтелектуалів, що пропонували інтерпретувати українську історію з волюнтаристських позицій. В їхніх консервативно-націоналістичних моделях історичного процесу звернення до минулого базується на специфічній ідеї такого зв'язку між минулим та сучасністю, коли сучасність вважається прямим продовженням минулого, а минуле, у свою чергу, є такою причиною, наслідком якої обов'язково буде саме ця сучасність; якісь розриви тут не передбачаються.

Метою цієї розвідки є лише реконструкція місця феномена традиції у структурі історіософських ідей таких українських представників консервативно-націоналістичного світогляду, як В'ячеслав Ли-

пинський (1882–1931), Юліан Вассіян (1894–1953) та Дмитро Донцов (1883–1973). На нашу думку, їхня інтерпретація концепту традиції якраз добре пояснює, як історіософія може обслуговувати інтереси політичних ідеологій.

I

З точки зору відомого дослідника консервативного світогляду німецького філософа й соціолога Карла Маннгейма (1893–1947), сам принцип історичності (і тут дослідник виходить із зумовленості “стилю мислення” соціальною позицією мислителя) має риси консервативного способу осягнення дійсності. Принцип “соціальної вкоріненості” приводить консерватора до формування історичного мислення з його послідовністю, неперервністю й традиційністю. Тому там, де з’являється історизм, він “відіграє роль політичного аргументу проти революційного розриву з минулим. Звичайний інтерес до історії перетворюється в історизм, коли історичні факти вже не зіставляються пристрасно з фактами сучасності, і розвиток як такий стає реальним переживанням” [4, 631].

Отже, історія у сприйнятті консерватора має обов’язково закорінюватись у певному “грунті”, яким може бути як реальна, матеріальна земля, так і таке бачення минулого, що постулює обов’язкову наявність певної основи, онтологічного підґрунтя подій чи артефактів, що рухаються в часі. Відтак усе це пов’язане, як вважає К. Маннгейм, зі старими формами переживання світу:

“Щоб насправді бачити світ очима консерватора, треба переживати події в категоріях підходів, породжених укоріненими в минулому суспільними обставинами і ситуаціями...” [4, 612].

У свою чергу, в основі консервативного способу переживання минулого лежить відданість традиції, або традиціоналізм. Традиціоналізм – це така психологічна настанова, яка виявляється як тенденція триматись у всьому минулого й уникати новацій. Це своєрідний “материнський світогляд”, або “внутрішнє ядро”, для політичного консерватизму. Якщо порівнювати традиціоналізм і консерватизм, то в баченні К. Маннгейма традиціоналізм – елементарна, прихована від свідомості тенденція, яка притаманна кожному індивіду й яка може актуалізуватись за певних соціальних умов. Тоді консерватизм по-

стає усвідомленою, рефлексивною позицією, по-іншому – усвідомленим традиціоналізмом.

Подія в часі, за принципом історизму, є унікальною завдяки контексту й водночас чимось подібною до попередніх подій чи, принаймні, пов’язаною з ними завдяки причинним зв’язкам. Згідно з традиціоналістським баченням рух одиничних неповторних подій у часі зникає, при цьому увага акцентується трохи на іншому аспекті проблеми – на перенесенні з певної точки порядку (початкової традиції) в теперішнє певної цінності чи елемента та на його перебуванні в цьому теперішньому вимірі. Далі ця точка порядку (часто сакралізована) постійно відтворюється в історичному часі й акцентування уваги саме на ній спричинює до виникнення уявлення про її незмінність, постійність і навіть позачасовість. Отже, момент минулого стає умовою справжності й істинності теперішнього стану.

Взагалі розуміння традиції може бути двоїтим. По-перше, вона може сприйматись як дорефлексивна форма досвіду особи, коли перебування в її межах сприймається як щось саме собою зрозуміле. При цьому традиція не знає, що вона – традиція. Первинно традиція – те, в чому живуть, це – наперед сам собою зрозумілий момент сьогодення, а не те, до чого вибудовують відношення. Людина не бажає *іншої* поведінки і каже собі: “Так було завжди, і це добре, і це має зберегтись й надалі”. Вона виявляється нездатною вийти зі звичних, найжджених рейок свого існування, що й стає головним мотивом збереження традиції. Назвемо таке неусвідомлене перебування в істині традиції автентичним традиціоналізмом. По-друге, відданість традиції може бути усвідомленою. Тоді виникає традиціоналізм як форма ідеології. Бо такий традиціоналізм – це утвердження традиційних норм при повному усвідомленні їх традиційної природи та переконання в тому, що їх цінність зумовлена традиційним переданням з певного сакрального першоджерела. Власне, такий ідеологічний традиціоналізм активізується тоді, коли існування неусвідомленої традиції опиняється під загрозою, тоді він і з’являється як реакція на зміни чи перспективи можливих змін.

Саме консервативному способу сприйняття історичної дійсності та інтерпретації ним феномена традиції відповідає творчість відомого ідеолога гетьманського руху В’ячеслава Липинського. Автентичною для В. Липинського є та традиція, яка проявляє себе, насамперед, на

рівні його станової шляхетської ідентифікації, котра об'єктивується в подальшому в ціле віяло традиціоналістських смислів, що поширюються згодом на світоглядно-ідеологічний вимір його життєдіяльності [7, 81]. Такі неусвідомлені та усвідомлені форми традиції сам мислитель сприймав як *механізм* передавання культурної спадщини із покоління в покоління, забезпечення суспільного взаємозв'язку індивідів та поколінь. Концепт традиції, власне, й стає неодмінним елементом у конструюванні дослідником образу неперервності українського історичного процесу.

У баченні самого В. Липинського традиція (крім автентичної на рівні його власної ідентифікації) може бути також і явищем рефлектованим, а отже й ідеологічним, бо вона є використання для потреб сучасності “одіиченого досвіду”, “одіичених цінностей”. Традиція, як пише він, має місце тоді коли “...група, що хоче будувати, організувати суспільство, мусить черпати свої сили сама з себе. Тільки її власна внутрішня сила, її удільна вага, рішає про її здатність притягання, про її вплив на ціле суспільство. Для того, крім спільного економічного інтересу, вона мусить ще мати спільну традицію, тобто певну суму історичного досвіду, здобутого її попередніми поколіннями в боротьбі за існування й переданого “з молоком матері”, з вихованням поколінням слідувачим. Оця сума певних суспільних вартостей – що в боротьбі за існування себе оправдали та в досвіді поколінь показали себе для самозбереження тієї групи найкращими – творить те, що ми називаємо культурою. Без культури нема нації, без традиції нема культури. Без об'єднуючої спільної традиції і спільної культури не може існувати група людей, біля якої має об'єднатись і зорганізуватись нація” [3, 70].

Постійне використання елементів досвіду минулих поколінь у сучасності спричинює виникнення ідеї про своєрідну запрограмованість історії нації. Це можна назвати також *долею* нації, якій підпорядковується життя окремих індивідів як носіїв національних ідентичностей: вони не можуть відмовитись від виконання певного національного обов'язку. Якщо нація живе у згоді з традицією, то вона черпає додаткові сили сама з себе. При цьому постає проблема консерватизму та динамізму традиції, тобто *міри незмінності* досвіду минулих поколінь у сучасних ситуаціях. Ще Д. Чижевський свого часу (1932 рік)

писав про “творче”, “динамічне”, “рухоме” ставлення В. Липинського до традиції. Завданням її є “підготовка нової творчої традиції” [8, 228].

Отже, традицію можна вдосконалювати, “тобто обережно відкидати з неї все, що в життю нації показало себе шкідливим, все, що для національної творчості оказалось нездоровим, і з любов’ю та пієтизмом розвивати те, що виказало свою творчу силу і життєздатність – ось завдання тих, хто будує, хто творить, хто живе життям нації, хто з життям нації зв’язує своє власне життя” [3, 94].

У сучасності потрібно відтворювати не буквально форми політичного життя українського минулого, а їх дух; потрібно зберігати не конкретні факти-зразки, а самі принципи збереження спадкоємності. Власне, цей “дух”, принцип конкретизується у В. Липинського в державницькій ідеології, зіпертій на авторитет минулого. У цьому зв’язку мислитель пише:

“Ідучи на мотоциклеті з газеткою в кешені, старих дум запорожських творити вже не можна. Але той самий дух громади-нації може творити вже ідеї-думи інші... Нова машина вимагає нової нової національної форми – це раз. Чим складніша машина, чим більшої організованості людей вимагає вона для своєї праці, тим дужчий мусить бути об’єднуючий дух людей, що нею володіють, тим вища мусить бути їхня суспільна ідея, їхня суспільна мораль – це два” [3, 19].

Якраз ця цитата дає відповідь на питання, що таке рефлексивне ставлення до традиції у В. Липинського, а також розуміння того факту, з яким специфічним сприйняттям традиції взагалі “працюють” ідеологи для організації масової думки в потрібному напрямі.

Отже, мова йде про постійне використання таких елементів досвіду минулого, які в даний момент дають найбільший ефект з точки зору нагальних потреб сьогодення. Тобто минуле в сучасності не консервується у своїй незмінності, не перетворюється на об’єкт сліпого поклоніння, не стає прикінцевим результатом; навпаки, воно має функціональну природу. Тому, за В. Липинським, традиція – це не тільки сукупність цінностей минулого, що функціонують у сучасності, а ще й механізм передання значущої спадщини й “місце”, в якому зароджується розвиток, тобто можливість інновації потенційно вже перебуває в складі традиції. В цілому ж ідеологічний традиціоналізм В. Липинського – це раціональне сприйняття й спроба привнесення в масову свідомість свідомо обраних елементів традиції.

Отже, своєрідність принципу історизму В. Липинського полягає в тому, що він уможливорюється завдяки поєднанню з категорією традиції. На перший погляд, таке поєднання може видатись неприродним: адже з погляду узвичасного набору смислів історизм підкреслює плинність та одноразовість фактів і подій минулого, а традиція виключає поняття розвитку в часі. Але такими смислами ці два поняття можуть наділятися на рівні “ідеального типу”, тимчасом як реальне функціонування й історизму, й традиціоналізму має свою передумову, хоча б інколи – їх взаємопроникливість.

Тому погодимось із твердженням відомого дослідника традицій Єжи Шацького, що “традиція не тотожна історичній свідомості, а являє собою особливий його різновид, пов’язаний з перетворенням неоднозначних фактів минулого в однозначні цінності теперішнього” [9, 434].

Консервативний історизм В. Липинського якраз і стверджує, що суспільний рух може відбуватися лише в стані традиції.

II

Інший відомий філософ правого спрямування, Юліан Вассіян, у своїй статті “Ідеологічні основи українського націоналізму” поглиблює розуміння виникнення нового в історії через аналіз відношення теперішнього до минулого (традиціоналізму) та майбутнього (футуризму). Традиціоналізм означає для нього культ традиції, спираючись на який сучасність намагається досягнути свій “повний зміст”. Коли сучасність зупиняється (а така зупинка автентично можлива лише тоді, коли історичний процес нації доходить до свого природного завершення), вона й зупиняє історію, й відтак стає можливим шукання “повного сенсу” в минувщині та пояснення через нього *всього* сьогодення. Сучасність немовби підсумовує собою повну здійсненість у минулому, перетворюючи його на об’єкт самопізнання та “вдячного схиляння”. Традиція, за Ю. Вассіяном, може перебувати в складі сьогодення лише в одному випадку – коли вона *використовується*, тобто стає *умовою* для творення нових життєвих форм, а не коли перед нею схиляються як перед повним завершенням, констатуючи незмінність історії. Рух у часі, тобто творення цих нових життєвих форм, потребує постійного долання попередньої історії, а не схиляння перед нею. Коли не ми працюємо на традицію, а традиція пра-

цього на нас, тоді можливий і розвиток нації в цілому. Отже, лише як чинник традиція стає “одним із основних елементів у системі тих сил, що завдяки їх діланню dokonується процес національного самоздійснення” [1, 71]. Воля продукує не просто зміну як таку, а творчу зміну. Саме творення нових способів свого існування, що є відповіддю на змінені зовнішні історичні обставини, а не репродукування звичних, традиційних способів існування, дає нації надію на існування в майбутньому.

Коли ж відбувається вибудовування моделей можливого майбутнього нації без спирання на певну традицію (“насильним пірнанням зв’язків з минулістю”), то цей стан Ю. Вассіян називає футуризмом. Футуризм постає реакцією на розвинутий традиціоналізм, який у минулому вбачає “повний сенс”, і, на відміну від нього, такий “повний сенс” переносить у майбутнє. Та якщо немає опертя на конкретику минулого, то такі футуристичні побудови можуть бути лише теоретично-спекулятивними, “несубстанціальними” та “порожніми”. Характерними рисами футуризму, за Ю. Вассіяном, є також “відірваність, неокресленість, механічність, чиста утопічність” [1, 72]. І ніякий синтез тут неможливий. Хочеш творити нове для майбутнього – обіприся на зреалізовану конкретику, а вона може бути лише в минулому, що вже відбулося, а не в ще не здійсненому майбутньому. Що ж до творчості, то вона мислиться Ю. Вассіяном не як діяльність, що потребує повного розриву з минулим і творення на пустому місці, *ex nihilo*. Творчість включає в себе момент традиції. І наявність творчого суб’єкта – це і є критерієм руху нації уперед.

Як бачимо, на відміну від крайнощів традиціоналізму та футуризму, Ю. Вассіян намагається дотримуватись “середньої лінії”, за якою минуле використовується теперішнім заради майбутнього. Бути реалістом у сучасності означає для нього сприймати хоч частково певну традицію й у своїй діяльності спиратися на її силу.

III

Ще один представник націоналістичної історіософії – Дмитро Донцов робить концепт традиції (особливо в пізній період своєї творчості) головною ідеєю для розуміння глибинних основ української історії.

Вихідна позиція Д. Донцова щодо українського минулого – визнання ієрархічного стану суспільства як єдино можливого для нормаль-

ного розвитку української нації. На чолі такого ієрархізованого суспільства має стояти каста “луччих людей”. Всю історію України він і розглядає крізь призму цієї опозиції “еліта” – “маса”. Д. Донцов пояснює своє розуміння вищої касты так:

“Під кастою розумію тут не щось подібне до замкнених каст Індії, лише щось інше. Під правлячою кастою, під “аристократією” розумію щось подібне до Ордену, окрему положенням у суспільстві й духом верству “луччих людей”, як їх звала наша старовина, верству, яка поповнювалася б вихідцями з усіх станів суспільства на підставі суворого добору ліпших, а з другої сторони суворим перецідженням, “чисткою” охороняла б свою духовну й моральну вищість і чистість, свою форму й силу” [2, 7].

Виходячи із волонтаристських засад своєї ідеології, Д. Донцов намагається вольовим чином *організувати* все буття “українського світу”, включаючи і його минуле, і поставити на службу ідеології чинний націоналізм. Спроба підкорення минулого полягає в поширенні жорсткої схеми кастовості на всю історію України.

Міфічність конструювання нового розуміння історії Д. Донцовим виявляється в тому, що історія існує фактично для нього як історія зразків для оволодіння такою неприхильною для української нації тогочасною дійсністю. Найважливішим серед таких зразків (архетипів) і є архетип кастовості, який Д. Донцов втілює в певних подіях чи історичних діях. Кастовість – це сконструйований Донцовим архетип, який для української історії є “наскрізною, інваріантною структурою” (С. Кримський), і тому може бути вживленим і в минуле. Саме в архетип кастовості втілюється *національна сутність*, тому він перестає бути прив’язаним до якоїсь певної часової точки і його дія поширюється на всі періоди української історії, визначаючи їх. У самого Донцова така позачасова національна сутність мала назву “дух нашої давнини”, про необхідність воскресіння якої він постійно наголошував.

Результатом процесу переосмислення українського минулого, через “вживлення” в його “тіло” архетипу кастовості, стає таке минуле, яке вже може бути засобом реалізації ідеологічних настанов “чинного” націоналізму в сьогоденні.

Архетип кастовості вписується в модель часу, яка близька до моделі архаїчного міфу. Міфічна модель часу передбачає вирізнення

в минулому епохи сакрального Першочасу та відтворення його присутності в сучасності. Такий Першочас є “справжнім”, “дійсним” часом, що творить у собі всі ті архетипи, до яких в наступні періоди української історії буде постійно повертатись національна свідомість. Знання первинної історії українського етносу сприймається як повернення до першооснов національного буття, як вихід за межі емпіричного, мирського (погіршеного) варіанту часу. Функція повернення до першооснов є досить дієвим засобом забезпечення піднесення “приспаного” національного духу. Повертаючись до “абсолютного начала” Першочасу, яке було вмістилищем усього творчого, нація, омиваючись у “водах вічності”, немовби починає творити себе наново, переходячи на якісно новий рівень своєї історії. Тому володіння своїм минулим, на думку національних ідологів, надає сили для впливу на сьогодення. І, навпаки, щоб оволодіти сьогодішньою ситуацією в національній сфері, потрібно знати історію походження нації. Хто володіє знанням національного походження, той (за аналогією до архаїчних міфів) володіє долею нації.

Таке відверте перекомбінування смислів історії Д. Донцовим щодо вже сформованої народницької парадигми українського минулого сприймалось (насамперед тими, хто якраз і пов’язав себе з канонами народницької традиції) як відступ від *спонтанності* як основної ознаки національної традиції. Українська державницька ідея, на думку Донцова, “може бути збудована лише на засаді перекреслення інтернаціоналістичних доктрин матеріалізму і на повороті до Духа нашої давнини, до Духа традиціоналізму” [2, 325]. Але якщо таке бачення минулого України й можна назвати традиціоналізмом, то з поправкою, що це *сконструйований* традиціоналізм. Та, власне, якщо це не “жива” традиція, а традиціоналізм, то він може бути, як і у випадку з В. Липинським, лише ідеологічною конструкцією. Щодо світу первинної традиції як “дорефлексивної суспільної організації” він є лише її імітацією; це, швидше, *свідоме* використання подій минулого для обґрунтування претензій ідеології “чинного” націоналізму в сьогоденні. Така конструкція привноситься у масову свідомість з припущенням, що в її межах вона вже буде функціонувати нібито спонтанно. Між іншим, добре зрозумівши цей відхід від основоположних методологічних принципів історизму, закид Д. Донцову у розриві з українським “трунтом”, “з живою українською стихією” [10, 68] цілком слушно зро-

бив відомий український мовознавець і культуролог Юрій Шевельов (Шерех) (1908–2002). Для нього розуміння Донцовим минулого України є свідченням “браку традиціоналізму” [10, 66].

Уявлення Донцова мають прямі аналогії з деякими ідеями Фрідріха Ніцше (1844–1900), а може, навіть з огляду на його добре знайомство з творчістю цього мислителя, є й неусвідомленою реалізацією одного з фундаментальних принципів його філософії – “вічного повернення того ж самого”. У Ф. Ніцше Надлюдина, яка подолала саму себе, може забажати через посередництво вічного повернення продовжити власне життя, та й усі світові події, у нескінченність. Для Надлюдини ідея вічного повернення – це такий собі поцейбічний сурогат безсмертя. Для нас у цій ідеї є важливим те, що минуле постійно нагадує про себе поверненням у сучасність, даруючи всім існуючим відчуття тривалості в кількох модусах часу. Тож минуле, яке постійно актуалізується в сучасності, неможливо усунути з людського досвіду. Для людини воно може існувати, лише стаючи складовою “тепер”. Та, власне, й сам Ф. Ніцше в ранній період своєї творчості, формулюючи один із перших варіантів своєї гіпотези про “вічне повернення” на прикладі історії, зазначав, що “всупереч усім історичним способам бачення минулого, вони доходять цілком одностайного висновку: минуле і теперішнє є одним і тим же, а саме: типово однаковим у всьому розмаїтті і, як всюдисущність непроминальних типів, застиглим витвором незмінної вартості й вічно однакового значення” [5, 211].

Зрозуміло, у Д. Донцова архетип кастовості в ідеї “вічного повернення того самого” якраз і виконує роль “того ж самого”.

Отже, В. Липинський, Ю. Вассіян та Д. Донцов постулюють активне використання (а отже, і зміну) традиції у сьогоденні. Традиція виступає у них ідеологічним феноменом. Необхідність зміни деяких цінностей минулого в сучасності можна пояснити відсутністю “потрібного” минулого для реалізації державницької ідеї у сучасності.

Література

1. *Вассіян Ю.* Ідеологічні основи українського націоналізму // Розбудова нації. – Прага, 1929. – Ч. 3–4.
2. *Донцов Д.* Дух нашої давнини. – Дрогобич, 1991.
3. *Липинський В.* Листи до братів-хліборобів. – Київ; Гарвард: (Б. в.), 1995.

4. *Манхейм Карл, фон.* Консервативная мысль / Пер. с англ. А. И. Миллера, Т. И. Студеникиной // *Карл Манхейм. Диагноз нашего времени.* – М.:, 1994.
5. *Ніцше Ф.* Невчасні міркування II. Про користь і шкоду історії для життя: Пер. з нім. К. Котюк // *Ф. Ніцше. Повне зібрання творів: Критично-наукове видання у 15 томах.* – Львів: Астролябія, 2004. – Т. 1.
6. *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра / Пер. з нім. А. Онишка // *Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади.* – К., 1993.
7. *Рудко В.* Донцов і Липинський // *Сучасність.* – 1992. – № 6.
Тому не можна не погодитись з дослідником В. Рудком, коли він пише: "В кожному разі Липинський є наскрізь традиціоналіст; він шукає і знаходить оперття для своїх теорій в минулому України. Почуття історичного в нього дуже сильне. Ціла система соціально-політичного устрою побудована на вказівках минулого" (*Рудко В.*) Донцов і Липинський // *Сучасність.* – 1992. – № 6.
8. *Чижевський Д.* В'ячеслав Липинський як філософ історії // *Чижевський Д. Філософські твори у 4 т.* – К., 2005. – Т. 2.
9. *Шацкий Ежи.* Традиция. Обзор проблематики: Пер с польск. М. И. Леньшиной // *Ежи Шацкий. Утопия и традиция.* – М., 1990.
10. *Шерех Юрій.* Донцов ховає Донцова // *Шерех Юрій.* Пороги і загорожжя. Література. Мистецтво. Ідеології. Три томи. – Харків, 1998. – Т. 3. Такий же закид робить Д. Донцову й інший дослідник його творчості – Василь Рудко. Д. Донцов, пише він, "виступає перед нами, ніби абстрагуючи від історичної національної традиції. Справді, чи не характерно, що майже ціле його обґрунтування українського націоналізму побудоване скорше на прикладах інших народів, як українського і цитати чужих авторів чи не є головним матеріалом його теорії? ... Безтрадиційність Д. Донцова виявилась чи не найбільше в його розправі з М. Драгомановим, якого він анатомує за те, що той був сином свого часу, себто демолібералом ХІХ ст." [7, 81].

Донцовська наука є наслідком "його безтрадиційності і браку смислу історичного. Його ідеї недосконало пов'язані з українською дійсністю, з реальним соціально-політичним підложжям, вони надто абстрактні, а тому легко вщеплюючись в душі, тяжче закорінюються в життя" [7, 82]. У відповідь на такі звинувачення сам Д. Донцов потрактує погляди своїх ліберально-демократичних опонентів як "ідеологію голоти".

Артіох В. Понятие “традиция” в украинской консервативно-националистической историософии.

В статье проанализирован феномен традиции в структуре историософских идей украинских представителей консервативно-националистического мировоззрения.

Ключевые слова: нациетворение, национальная идентичность, консерватизм, традиция.

Artyukh V. Notion “tradition” in Ukrainian conservatively-nationalistic historiosophy.

In the article the phenomenon of tradition is analyzed in the structure of historiosophical ideas of the Ukrainian representatives of conservatively nationalistic world view.

Key words: nation building, national identity, conservatism, tradition.

Віталій Брижнік

Київ

ІСТОРИЧНИЙ ПРОЦЕС ЯК ПОШУК ЛЮДСТВОМ ЗНАННЯ

Стаття присвячена дослідженню співвідношення знання, здобутого в процесі духовно-практичної діяльності, та смислу історичного прогресу.

Ключові слова: історичний поступ, свідомість історичного світогляду, культурний феномен, соціальна форма, спосіб сприйняття історичної дійсності.

Будь-який зацікавлений погляд на минуле здатний виявити, що історію людства можна сприймати в двох проекціях: з одного боку – як сукупну мозаїку бачення певних подій, які постають і творчими, і твореними взаємовпливами соціальних і культурних форм, а це відображує історичні зміни локальної цивілізації, окремого суспільства чи спільноти; з другого – як історію, котра є однією з основних частин гуманітарного знання людини про загальноцивілізаційний розвиток. Людина як вид, змінюючись культурно, зробила цивілізаційний крок, який переніс її від напівтваринного існування, залежного від примх природного оточення, до стану активно-свідомої і діяльної істоти, котра є спроможною ефективно перетворювати середовище свого існування на власний розсуд і смак. Хоча існує переконання, що цей крок надто схожий на рух неосвіченої і невихованої дитини, мовляв, попередні покоління більше були захоплені самою своєю здатністю до поступових змін, в більшості випадків не передбачали наслідків власних зусиль і не зважали на них. Однак, частково погодившись із цим, висловимо надію, що, зробивши зазначений поривчастий і непевний крок, людина навчиться зіставляти характерну діяльну наснагу з попереднім досвідом, із пройденим. Останнє виявляється корисним практичним знанням, із неодмінним додатком до нього у вигляді теоретичних узагальнень. Зрозуміло, що цивілізація, яка продукує і зберігає таке знання, може мати здоровий глузд продуктивно використовувати його в

своєму поступальному процесі за будь-якої більш або менш нагальної потреби. Тож, оскільки історію можна визначити як теоретичне знання людства про своє минуле, філософія історії постає “підсистемою філософських знань”, яка, в свою чергу, є компонентом історичного пізнання, позбувшись надміру спекулятивності.

Приєднання до історичного пізнання філософського елементу найкращим чином постульовано так: “З одного боку, формується фундаментальна, загальна теорія історії як суто наукова дисципліна, з другого – філософія історії постає не в традиційному розумінні синкретичної теоретичної побудови, а як одна з рівноправних галузей власне сучасного філософського знання. Виконуючи таку функцію, філософія історії не лише не припиняє свого існування, а стає дієвою і повноцінною поряд із виникненням всзагальної наукової історичної теорії” [1, 14]. Відтак філософське знання вважається належним для використання в дослідженні історичного процесу. Саме таким, що на вагомих підставах є однією з форм історичного пізнання. Це визначення підтверджує теоретичну актуальність теми нашого дослідження, в якому предметом розгляду стає природа історично набутого знання, а об’єктом – залежність історичного процесу від його присутності в соціальних формах. Єдиним джерелом філософських знань щодо історії будуть використані в цьому дослідженні думки і переконання І. В. Бойченка, виражені ним у фундаментальній роботі (в підручнику “Філософія історії”) як такі, що виразно виявили характерні особливості впливу знання на енергію історичного поступу. До основного переліку дослідників, які висловлювали філософські погляди на історію, залічимо імена Віко, Вольтера, Руссо, Гердера, Гегеля, Маркса, Данилевського, Шпенглера, Тойнбі.

Загальновідомо, що філософія як сукупність теоретично-узагальнених ідей про буття виникає за античних часів, у давньогрецькому суспільстві, в пізнішу добу панування першого типу історичного світогляду – міфологічного. Цей період в історії людської цивілізації характерний, передусім, особливим ставленням людини до часу як до певного орієнтиру існування тодішнього індивіда в своєму природному середовищі. Міфологічний час для тогочасних людей є незмінно сталим, що виражається в диференціації його в первісній свідомості на власне міфічний (сакральний) і на історичний (профанний). Події історичного часу є такими, які неодмінно спроектовані в час міфологіч-

ний і зводяться до здійснення в ньому “одноразових актів першотворення”. Міфологічний час постає і як універсальне першоджерело “інваріантних праобразів”, і як умова втілення в реальність магічних духовних сил, котрі “актуалізуються через ритуали інсценізації подій міфологічної епохи і слугують засобом підтримки раз і назавжди встановленого порядку не лише в природі, а й в історії”[1, 17]. Міфологічний світогляд, умістивши у себе часові межі міфічної реальності, визначає уявлення первісних людей про історичну дійсність, а саме – культурні, соціальні, трудові чинники існування. Зasadнича роль у структурі означеного світогляду належить міфам, які в систематизованому вигляді набирають форми “міфології”. Остання розглядається двоюким чином: і як “відносно самостійна галузь людських знань, присвячена спеціальному дослідженню міфів”[1, 18], як і міфотворчість, продукування міфів первісною свідомістю. Міфологія в такому вигляді виконує функцію основного способу розуміння світу, коли міф увиразнює прагнення людини осмислити навколишні реалії. Відтак міф постулюється найдавнішою формою осягнення реальності, серед компонентів якої, таких як світосприйняття і розуміння дійсності, як відомо, домінуючим є світовідчуття.

Характерною ознакою міфологічного світовідчуття є чуттєва персоніфікація і водночас узагальнене уособлення певної вищої сили, що містить у собі момент чарівного, фантастичного, яке доповнює чуттєвість образів міфологічної свідомості поетичною формою. “Міфічне узагальнення не є логічним, воно здійснюється не через абстрактні поняття (їх узагалі немає), а спочатку через чуттєві персоніфікації тотемного характеру, що поступово трансформуються у богів”[1, 19]. Якщо зовні, поза міфологічною свідомістю відбувається об’єктивний процес історичних змін культурних форм, то зміст самої цієї свідомості лишається в межах світогляду незмінно сталим, бо світ як усвідомлений об’єкт є єдиним і недиференційовано цілим. Тому важливою рисою міфологічного осягнення історичної дійсності є переконання, що ніщо як не виникає, не народжується, так і не вмирає, не зникає, лише змінює одні форми існування на інші. “Все перевертається на все, довільне явище, довільний процес і довільна річ можуть перевернутися на будь-яку живу чи неживу істоту, річ, явище, процес тощо”[1, 20]. Міфологічний світогляд ствердив цілісність світу, виявив залежність людини, як частки природи, від знання її навколиш-

нього середовища, котре більшою мірою визначило практичне і духовне (як недиференційовані) спрямування міфологічної свідомості як переважно колективної.

Первісні релігії, зародившись в історичних межах міфологічного світогляду, започатковують поширення наступної форми осягнення історичного процесу, органічно виокремлюючи новонароджений релігійний світогляд. Пізнавальна цінність цього світогляду полягає в тому, що він не претендує на наукову об'єктивність охоплення вселюдської історії як ширшу в просторі і тривалішу в часі низку значних для людства подій, а є таким, що прагне осмислити духовний сенс історичного руху. В рамках релігійного осягнення історії вперше формулюються і розв'язуються питання принципу історичного поступу. Якщо міфологічне бачення історії лишалося стихійним і нерелфлексовним, бо міф завершується там, де починається рефлексія, самосвідомість, то релігійне осягнення історичної реальності, залишивши собі момент стихійності, реалізується через єдність стихійної і свідомої складових природи людини, з переважанням першої складової на ранніх етапах її цієї природи ствердження. Крім чинника стихійності релігійний світогляд рекрутує на свою користь духовно-культурний феномен міфу, переосмисливши його первинну суть і перетворивши на власний кшталт. На тому і закінчується те, що є спільним з міфологічним. У релігійному світобаченні якщо не втрачається остаточно, то принаймні зводиться нанівець синкретичність світу. Адже засадничим для релігійного тлумачення історії є поділ світу на поцейбічний, емпіричний і на потойбічний, трансцендентний. Тож, з огляду на вище зазначене, варто для посилення аналітичного чинника зауважити на необхідність розмежування суті релігійного світогляду і релігії як духовно-культурного феномена. "... При всьому багатстві змісту й різноманітності форм вияву релігію не можна ототожнювати повністю з релігійним світоглядом, у тому числі – історичним релігійним світоглядом. Співвідношення релігії та релігійного історичного світогляду може бути різним; воно залежить від того в якому ракурсі поставатиме таке непросте явище, як релігія"[1, 47].

Релігію, як культурний феномен, виразно означає, через особливий релігійний настрій (афектацію), акт індивідуальної віри в певну сакральну сутність, в персоніфікованого творця існуючого, що духовно втілюється в системі культових ритуалів та в знанні священного

змісту, котре ґрунтується на уявленні про божественне. Релігія як соціальний інститут постає локальною значно більшою мірою від релігії як форми свідомості. Існує такий вимір релігійного світогляду, в якому цей світогляд існує як форма осягнення історичної дійсності з меншим ступенем загальності і виступає родовим поняттям релігії як форми свідомості. Можна стверджувати про наявність “серцевини, ядра, концентра” означеного світогляду, навколо чого зібралася певна кількість смислових концентратів. “Цей концентр утворює сукупність інтеріоризованих знань (уявлень, поглядів, ідей тощо), сфокусованих на віру у святе (потойбічне, кажучи словами не віруючих, а релігійно-навців), зосереджених на проблематиці гріха, спокути, благочестя, спасіння душі тощо” [1, 49]. Крім процитованого, релігійний світогляд містить у собі три рівні інтеріоризованих світоглядних історичних знань – світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння історичної реальності як певної цілісності, де домінуючим є світосприйняття. Цей рівень позначений впливом як світоглядних уявлень, поглядів, переконань, стереотипів свідомості, мислення, поведінки, спілкування, діяльності та ін., так і істотною передумовою й важливим чинником “визрівання у суб’єкта релігійного історичного світогляду тих чи інших складових та й значною мірою його світо-відношення, взятого в системному охопленні” [1, 54].

Історичний світ релігійного світогляду – це ідеальний світ не лише у значенні його як продукту людської уяви, а й як гармонійного світу, де неможливі страждання емпіричного світу, де реалізуються духовні ідеали. Де розпочинається шлях спасіння не лише індивідуального, а й спільного, що вможливлується як у межах окремої релігійної спільноти, так і в лоні світової церкви. Тож потрібно визначити релігійну свідомість і як індивідуальну, як і спільнотну, громадську, суспільну, котра робить одностайними, “братами за вірою” багатьох людей. Ця свідомість є однією з основних форм практично-духовного освоєння людиною дійсності, активним фактором привнесення у фізичний світ духовного чинника, що творчо перетворює, надихає простір і час.

Відтак реальним суб’єктом релігійного осягнення історії утверджуються індивід, носій індивідуальної релігійної свідомості, а також соціальна форма – спільнота, народ, історична культура, цивілізація як носії свідомості колективної. Останнє твердження доводить потребу у визначенні інтегративної суті духовного стрижня релігійної свідо-

мості. Ним є сакральне знання, уособлене в духовних приписах, нормах, моральних імперативах.

Традиційно вважається, що третім серед основних історичних типів світогляду є філософський світогляд. Філософські світоглядні ідеї виникають ще за часів панування міфологічного і релігійного світоглядів, як такі, що мають формат не автентичних, а перетворених, опосередкованих провідними впливами. Ці ідеї функціонують у сфері, так би мовити, свого “інобуття”. Лише на пізніх стадіях існування “макросуб’єктів”, чи “макроіндивідів”, історії філософський світогляд починає відокремлюватись від попередніх форм, поступово набуваючи ваги одного з основних світоглядів.

Як історична форма, філософське осмислення історичного процесу має виразний світоглядний характер, тобто воно спрямоване на вирішення, розв’язання смисло-життєвих проблем історичного буття людей. Смісловим ядром філософського бачення історичного процесу також є співвідношення “людина – світ історії”, як у міфологічному та релігійному світогляді. Проте в філософському світогляді питання присутності особи та ролі її діяльності в історичному просторі, а також розуміння історичного процесу розв’язується інакше, ніж у попередніх формах історичного світогляду. “На відміну від міфологічного світобачення історії, яке є принципово нерелексивним, несамосвідомим, і релігійного, в якому загалом стихійна компонента переважала свідому, філософське історичне світорозуміння характеризується домінуванням свідомої складової, виступає в значенні самосвідомості історичних суб’єктів. Це, звісно, аж ніяк не означає відсутності у філософському світоспогляданні історичного процесу стихійного начала і не є жодною підставою для його недооцінки” [1, 72].

Важливою особливістю філософського осягнення історії є те, що згадане рівняння “людина – історія” розглядається в зрілій, чіткій, добре виявленій формі, на відміну від міфологічного і релігійного світоглядів, де воно існує в латентній, прихованій чи перетвореній формі. Однак вищезазначене не означає якісного вивищення історично останньої форми над іншими. Філософський світогляд із повагою, належно оцінює характерні здобутки попередніх форм, усвідомлюючи інтелектуальну і духовну вагу тих знань, на яких, власне, ґрунтується його природа і з яких він бере свій історичний початок. Зауважимо, що не варто вважати три основні типи світогляду лише як прогресу-

ючими, послідовно основоположними формами осягнення історичної реальності. Більшою мірою вони спроможні виступити трьома співіснуючими способами сприйняття історичного процесу. Кожний із них є однаково необхідним, цінним на окремий кшталт і рівнозначним щодо інших, і в певних вимірах є таким, що переважає своєю дієвістю двох інших. Так, засадничою відмінністю світоглядного філософського осмислення історичного процесу є світорозуміння, точніше – історичне світорозуміння, за побічного існування як непровідних і світовідчуття, і світосприйняття. Тож визначальну функцію сприйняття у філософському світогляді виконує інтелект, тобто гармонійне поєднання розсудку й розуму, тоді як у міфологічному – роль виконують органи чуття, а в релігійному – продуктивна і репродуктивна уява. І використовувати лише окремо один із перелічених моментів осягнення дійсності є для філософської світогляду, щонайменше, не продуктивним. Додамо, що три типи історичного світогляду об'єднані тим, що “в усіх цих трьох формах велику роль відіграє така людська здатність, як воля – спроможність людини ставити перед собою цілі (діяльності, відносини, спілкування, поведінки, організації тощо) і мобілізувати та зосереджувати свої здатності, здібності й зусилля на їх реалізацію” [1, 78].

У формах міфологічного та релігійного сприйняття історії воля постає в першому випадку – енергійною напрутою, в другому – підпорядковуючою, організуючою та керуючою і, водночас, гальмівною силою. Вважається, що мірою збільшення в світоглядному осягненні історичних явищ ролі інтелектуальних начал значення й сила виявлення вольових начал зменшуються. Важливішими для філософського осягнення історії постають насамперед розсудок і розум – головні інтелектуальні здатності людини як істоти духовної, такої, котра прагне знання, перебуваючи в активному пошуку його. “Філософський світогляд не є лише пасивним світоспогляданням історичних реалій; він – форма активних пошуків самого себе, свого покликання в історичному світі інших людей, основа реалізації нею знайденого покликання” [1, 80]. Впевнено можна стверджувати, що провідну роль у цьому світогляді відіграє особистісний, індивідуальний чинник. Індивідуальна свідомість, як інтелектуальний продукт попередньо набутого і соціально поширеного знання, дістає можливість дієво підключатися до будь-якого пізнавального процесу, стати такою, що водночас є здатною і зберігати, і виробляти знання як необхідне, долучившись

до загальнокультурного розгортання в історичному русі наукових здобутків людської цивілізації. Історична цінність цієї свідомості підтверджується вищим рівнем особистої відповідальності перед теперішніми і наступними поколіннями, захист яких є більшою мірою пріоритетним для філософського усвідомлення дійсності. Адже існують певні цивілізаційні чинники, що зародилися за умов технічного розгортання наукового прогресу і поширюються в площині людського існування такими, що є загрозливими щодо останнього. Вирішення проблеми усунення цієї загрози філософський світогляд знаходить на найближчому рівні. Наука, яка опосередковано спричинила зародження зазначеної загрози, мусить найефективнішим способом нейтралізувати її. Так, філософський світогляд концентрує свою увагу на присутності в історичному процесі наукового знання як культурного феномена. Наука постає об'єктивною складовою філософського осмислення майбутнього існування цивілізації, що суттєво змінює досягнення історичних реалій, посиливши науковий чинник у філософському світогляді і спричинивши гуртування науково-об'єктивних поглядів.

Об'єднання філософського і наукового факторів в єдиному історичному світогляді уможлиблює краще осмислення історичного процесу. Це увиразнює новопосталу складність і багатовимірність структури філософського світогляду, основний зміст котрого становлять два його різновиди сприйняття історичної реальності: сциєнтистський, або наукоцентричний, і антисциєнтистський, чи наукобіжний. Перший із них вважає взірцем автентичного розуміння історичного процесу наукове знання. Другий різновид філософського історичного світогляду переконує, що наука – лише інструментальний засіб, а не світоглядний орієнтир. Вона “взагалі не спроможна на автентичне досягнення історії, оскільки пізнавальними логіко-розсудковими засобами науки не фіксується якраз те, що становить саме самотність історії у порівнянні з природою. Набагато продуктивнішими засобами справді автентичного досягнення історичної дійсності такий підхід визнає ті, що принципово відрізняються від історії як науки або ж прямо протистоять їй, – філософське, релігійне, міфологічне, художнє й тому подібні форми духовно-практичного освоєння історичної реальності” [1, 81].

Це переконання має право на існування. Проте історія взаємовпливів знання достеменно доводить, що не є прагматичним залишати будь-який його різновид поза увагою філософської свідомості, котра

історично стабільно лишається в стані накопичення інтелектуального багажу. Оперуючи фактором здорового глузду, можна дійти поміркованого погляду зору щодо порівняння наукоцентричного і наукобіжного різновидів сприйняття історичного процесу. Згідно з таким поглядом, “продуктивнішим є підхід, за якого наукоцентричний і наукобіжний філософський світогляд розглядаються не як взаємовиключні, а як взаємодоповнюючі один одного засоби духовно-практичного освоєння, відтворення й осмислення історичної дійсності, які лише сукупно спроможні на адекватне відображення реалій історії в усій їх багатшаровості та розмаїтті. Наукоцентричне світоглядне тлумачення історичного поступу краще фіксує й пояснює характеристики темпорального руху людства, які є для останнього спільними чи, принаймні, аналогічними або ж подібними до ознак історичного розвитку природи” [1, 82].

Таке тлумачення наукоцентричного різновиду світогляду вочевидь є соціоцентричним, таким, що орієнтоване на інтереси певної соціальної форми, суть індивіда у цій структурі є вторинною ланкою. Тож пріоритетним для наукоцентричного різновиду є пізнавальне світорозуміння, а для наукобіжного – приєднання на рівнозначних засадах двох інших підсистем історичного світогляду: світовідчуття і світосприйняття. Наукобіжне осягнення історії є здатним органічно доповнювати наукоцентричність філософської свідомості, виступити компліментарним фактором сприйняття дійсності. Саме воно зосереджене на специфічних особливостях історичного процесу, пріоритетним спрямуванням якого є людиноцентричність, пошук ціннісних, духовних, смисложиттєвих основ буття індивіда. Попри очевидну несхожість різновидів філософського світогляду, існують їх точки дотику. Головне, що єднає наукоцентричність і наукобіжність, – це надання визначальної ролі такому рівню світобачення, як світорозуміння. Це пояснює однаковість осмисленого розгляду різних предметів зацікавлення протилежних за ідейною суттю філософських напрямів (наприклад, раціональної та ірраціональної філософії). Центральний концентр, таке собі “сміслове ядро” філософського світогляду становить філософія як гуманітарна дисципліна, сукупність інтеріоризованих знань про історичний світ. Окремо зауважимо, що наукоцентричність філософського світогляду надає особливого значення саме науковому історичному знанню, найближчому до ядра світогляду, а наукобіжний – надає науковому знанню значно скромнішу роль, уводячи на перше місце

міфологічну, релігійну, мистецьку і філософську форми освоєння історичної дійсності.

Завдяки тій невеликій частині фундаментальної роботи з філософії історії, яку здійснив Іван Васильович Бойченко, було виконано дослідження співвідношення знання людини про світ свого існування з принципами історичних змін. Було виявлено, що знання, отримане внаслідок духовно-практичної діяльності в русі історичних змін, прирощується смыслом процесу цих перетворень. Теоретично розглянувши три основні форми історичного світогляду як впливові чинники формування людської свідомості, а саме – міфологічний, релігійний і філософський, ми здобули підсумковий висновок про залежність історичного процесу від набутого в ході цивілізаційного поступу знання, характерного для згаданих типів світогляду. Кожна окрема форма історичного світогляду належним для неї чином формувала і впливала на духовно-інтелектуальний зміст сучасної їй людської свідомості, тим самим визначаючи культурні особливості та енергію історичного руху свого існування. Свідомість людини в плині історичного поступу якісно змінювалася, змінюючи в процесі духовно-практичних перетворень свій життєвий світ. Відтак вона оволоділа, крім побутово-практичним досвідом, таким знанням, яке має здатність подолати межі емпіричного світу. До нього належить і знання про історію існування свого виду, і принципи культурного прогресу, який здійснює людство. Це є знання, котре характеризує останній тип історичного світогляду – філософський, завдяки ефективності впливу якого на колективну свідомість схожий на перманентну присутність каталізатора історичний процес дістає духовну наснагу спрямовувати культурний розвиток цивілізації у необхідне для поступу русло. Провідна роль філософської свідомості в реаліях сьогодення підтверджується фактом охоплення нею історичного спадку двох попередніх форм світогляду. Філософське знання, як особливий спосіб осягнення життєвих реалій, інтелектуально успадкував духовні надбання міфологічного і релігійного світоглядів, і постає в історичній дійсності охоронцем культурно-цивілізаційного скарбу людства, прагнучи дієво продовжувати тривалість людського життєсвіту. Філософська свідомість, як продукт не лише відповідного світогляду, а й як духовний нащадок двох інших форм – міфологічного і релігійного, ґрунтовно зміцнюючи характерне для себе світорозуміння, помірковано не заперечуючи побічного існування в межах сучас-

ного світогляду чуттєвого сприйняття реальності, належного для міфологічного світогляду, а також продуктивної і репродуктивної уяви, характерної для світогляду релігійному, утверджує себе корисним і придатним способом адекватного сприйняття історичної дійсності, здатним найефективнішим чином історично передбачати і усувати цивілізаційні ризики існування людини як роду.

Література

1. *Бойченко І. В.* Філософія історії. Підручник. – К., 2000.

Брызжик В. Исторический процесс как поиск человечеством знаний .

В статье осуществлено исследование соотношения знания, которое получено в процессе духовно-практической деятельности, и смысла исторического прогресса.

Ключевые слова: исторический прогресс, сознание исторического мировоззрения, культурный феномен, социальная форма, способ восприятия исторической действительности.

Bryzhnik V. Historical process as search humanity for knowledge.

The Idea of the article is devoted to a study of the correlation of spiritual-practical knowledge and sense of the history progress.

Key words: history progress, consciousness of the history world outlook, cultural phenomenon, social form, way of the perception of the history world outlook

Александр Войнов
Киев

ЛОГИКА ВСЕЛЕННОЙ

В дослідженні, здійсненому на перетині біології та фізики з використанням математичного моделювання автор пропонує оригінальний виклад основ філософії.

Ключові слова: сенс буття, Всесвіт, інтелект, логіка Всесвіту.

Постановка основной задачи и анализ состояния проблемы

Постановка основной задачи. Главной целью исследования является построение системы научной философии. Такая система должна решать главную задачу философии, которая заключается в ответе на вопрос: “В чем смысл жизни?”. Выясняя смысл жизни, мы стремимся удовлетворить стремление разума к единству и связанности знания и создать мировоззрение, ведущее к преуспеванию человека и человечества. Если вопрос о смысле жизни попытаться сформулировать более точно, он будет звучать так: “Существует ли единая логика происходящих во Вселенной процессов? Если да, то в чем состоит эта логика, какова она?” Стремясь ответить на данный вопрос, мы стараемся объединить отдельные научные теории в одну картину, понять общую направленность бытия и найти наиболее общий закон, объединяющий все процессы мироздания.

Научные исследования XX века. Вторая половина XX века прошла в поисках теории, объединяющей различные отрасли знания в целостное строение, воспроизводящее архитектуру мироздания. В отдельные периоды возникали направления исследований, которые расценивались как наиболее перспективные с точки зрения решения основного вопроса. В 30–50-е годы этого века возникла теория систем. В 60-х годах происходило становление кибернетики как междисциплинарного подхода, существенно опирающегося на результаты точных наук и ставящего перед естественнонаучными дисциплинами новые

проблемы. Несколько позже таким направлением стали считать синергетику. Ее основные идеи восходят к Э. Шрёдингеру [23], Л. Бергаланфи [3], Н. Пригожину [13], М. Эйгену [24] и Г. Хакену [21]. Несмотря на огромный интерес ученых и общественности, эти исследования не позволили создать единую мировоззренческую модель, позволяющую понимать поведение всего многообразия сложных организованных систем, изучению которых они посвящены. Именно это делает необходимым рассмотрение данного вопроса с новых позиций.

Актуальность исследования нелинейных процессов. Философские исследования доказывают необходимость изучения данных естественных наук в области нелинейных процессов для объяснения философских проблем. Обратимся к оценке актуальности данных исследований, которую дал ведущий в Украине специалист по методологии обществоведения И. В. Бойченко, автор одного из наиболее фундаментальных учебников философии истории. "...Одним із першочергових завдань не тільки філософсько-історичних, соціально-філософських, а й суспільствознавчих досліджень в цілому є осмислення досягнень у вивченні нелінійних законів на рівні загальнонаукових методологічних розробок та в природознавстві, їх урахування під час розробок законів історії нелінійного типу, паралельно з інтенсифікацією цих досліджень" [2, 435].

В нашей статье излагаются данные исследований нелинейных процессов на стыке биологии и физики, с использованием математических моделей, которые позволяют ответить на философский вопрос о смысле жизни.

Поиск единого закона Вселенной

Цель и основной вопрос работы. Вопрос о смысле жизни в естественнонаучной формулировке звучит так: "Существует ли единая логика, объединяющая все наблюдаемые процессы в единую систему?". Если – да, то какова она?

Порядок построения логических систем. Анализируя предположение о том, что Вселенная является логической системой, следует обратиться к исследованию построения логических систем. Характерным примером логических систем являются аксиоматические теории. Такие системы строятся из ограниченного количества

утверждений с помощью правила вывода. Я предположил, что если Вселенная является логической системой, то она строится из ограниченного количества явлений путем определенного правила вывода.

Проблема порядка селекции. Исследование этого вопроса обращает наше внимание на то, что живой мир также строится из ограниченного числа форм путем их комбинирования. Поэтому, рассматривая возможное правило вывода, я обратился к изучению законов селекции в живой природе. Советская селекция исповедовала правило аутбредного (неродственного) разведения, из-за чего возникла проблема недостатка неродственных особей. Поэтому периодически завозился селекционный материал из-за границы. Я задался вопросом: какое минимальное количество особей необходимо, для того, чтобы аутбредное разведение не испытывало недостатка в неродственных особях? Для решения этого вопроса я применил математическое моделирование селекционного процесса.

Порядок естественной селекции. В результате создания математической модели аутбридинга оказалось, что аутбридинг представляет собой обратную геометрическую прогрессию. При каждом шаге аутбредного следования происходит уменьшение неродственных популяций вдвое. Такой процесс я назвал селективной регрессией. При этом у меня возник естественный вопрос: как получаются неродственные особи и популяции в природе? Решая его, я пришел к выводу, что необходимо двигаться обратным путем: делить популяции пополам и производить разведение внутри разделенных совокупностей (инбридинг). Такая последовательность разведения приводит к селективной прогрессии – уменьшению родственности полученных популяций и удвоению расходящихся линий. Разветвление линий и уменьшение их родства объясняет причины ветвления эволюционного дерева, исследуемые Дарвином [6]. Таким образом, мы приходим к выводу, что двучленное деление совокупностей является причиной селективного прогресса в процессе естественной селекции.

**Двучленное деление совокупностей –
всеобщий закон живых явлений**

Обнаружив закон двучленного деления совокупностей на уровне популяций животных, я обратил внимание на то, что этот закон

выполняется также на уровне клеток. Во время рассмотрения действия закона двучленного деления совокупностей становится понятным, что популяции, виды, организмы, клетки и органические молекулы (ДНК, РНК) подчинены его действию. Так мы приходим к выводу, что двучленное деление совокупностей является всеобщим законом живых явлений.

Физические причины формирования и разрушения связей

Исследуя причины деления первого живого явления, мы приходим к пониманию, что причины первых живых явлений — необходимо не живые (лежат в области физики). Причины и законы образования совокупностей и двучленного деления заключены в действии потенциальной и кинетической энергий при образовании и разрушении связей. Законы образования и разрушения связей являются всеобщими для физических явлений.

Физические причины двучленного деления. При совокуплении физических элементов (конденсации, кристаллизации) происходит выделение кинетической энергии. Я предположил, что происходящее в процессе совокупления накопление кинетической энергии может достичь критической величины и явиться причиной двучленного деления совокупности. Для подтверждения своего предположения, я нагревал воду с каплями растительного жира на поверхности. При этом наблюдалось последовательное двучленное деление жировых кругов на поверхности жидкости.

Порядок происхождения физических явлений. Поняв, что процесс двучленного деления совокупностей обусловлен всеобщими физическими законами, я пришел к выводу, что процесс двучленного деления совокупностей должен происходить на уровне происхождения физических явлений. Если это действительно так, то необходимо наблюдение двучленного деления на уровне атомов и элементарных частиц. Исследуя этот вопрос, мы можем обратить внимание на спонтанное двучленное деление ядер тяжелых атомов, а также на деление элементарных частиц в ускорителях, что доказывает возможность двучленного деления атомов и элементарных частиц при определенных уровнях кинетической энергии.

Истоки физических явлений. Так как законы физики обуславливают двучленное деление структур, мы можем утверждать, что физические явления происходят путем двучленного деления. Обнаружение порядка происхождения физических явлений позволяет исследовать их истоки. Следуя в направлении, обратном селективному прогрессу, мы при каждом шаге такого движения получаем все меньшее количество различных физических явлений, приходя к первым явлениями, которые получены в результате первого деления из ничего.

Построение модели Вселенной

Порядок построения модели Вселенной. Обнаружение основного закона происхождения явлений и их истоков позволяет последовательно воспроизвести процесс построения Вселенной. Такое воспроизведение создает дедуктивную теорию, которая строится путем логических выводов из начальных утверждений, воспроизводя в общих чертах архитектуру мироздания.

Изначальная логичность Вселенной. Утверждения о том, что первые явления образуются путем деления из ничего и их совокупление образует ничто, являются первыми утверждениями в дедуктивном построении. Эти утверждения содержат четыре закона формальной логики. Таким образом, становится понятным, что законы логики обусловлены единым изначальным законом Вселенной, а также то, что Вселенная является изначально логичной.

Введение основных физических понятий и соотношений.

Первые утверждения также позволяют вывести основные понятия и соотношения физики. Первые явления как объекты оказываются положительным и отрицательным зарядом, но как операторы действия они оказываются соответственно потенциальной и кинетической энергией. Порядок взаимодействия и взаимной замены кинетической и потенциальной энергий позволяет ввести понятие колебательного процесса. Колебательный процесс, в свою очередь, позволяет определить понятие времени и расстояния, скорости и ускорения. Понятие изменения энергии и расстояния приводит к представлению о силе и к основам механики Ньютона [14].

Распространение порядка. Любые согласованные явления оказывают совместное подчиняющее действие на внешние элементы, что служит причиной присоединения внешних элементов и распространения заданного порядка. Таким образом, происходит подчинение внешних ресурсов центрами распространения порядка. Подчинение внешних ресурсов приводит к выделению и накоплению кинетической энергии, а накопление критического количества кинетической энергии – к двучленному делению структуры. Подчинение и двучленное деление структуры являются двумя основными формами распространения порядка.

Переподчинение и эволюция порядка. Накопление кинетической энергии структурой может также способствовать активности структуры, в результате чего структура может приходить во взаимодействие с другими структурами. Вследствие такого взаимодействия структура может передавать часть кинетической энергии другой структуре и разрушать ее, переподчиняя ее элементы. Таким образом происходит переподчинение ресурсов – от менее согласованных структур к более согласованным, обуславливая конкурс за подчинение ресурсов, служащий причиной эволюции порядка.

Действие либидо и сущность жизни. Изучение процесса накопления и реализации кинетической энергии во время роста, деления и действия приводит к введению понятия жизненной энергии, или действия либидо. Понимание действия либидо и процесса живой селекции позволяет вывести законы жизни – такие, как зачатие, рождение, рост и образование органов, любовь, старение, смерть. Таким образом, впервые открываются истоки и причины возникновения жизни, обосновывая законы жизни на уровне действия физических законов.

Два первичных инстинкта и два вида стимулов. Стремясь реализовать кинетическую и потенциальную энергию, организмы распространяют свой порядок. Это рождает стремление к самораспространению и два первичных инстинкта: вождения и сохранения. Способность или неспособность реализовать кинетическую и потенциальную энергию рождает два вида стимула: отрицательный и положительный. Эти стимулы несут информацию о результатах взаимодействия с внешним миром.

Внутренние рекомбинации и интеллектуальные функции.

Каждый организм, не имея возможности реализовать кинетическую энергию, испытывает внутренние рекомбинации под ее действием, которые приводят к такому изменению внутреннего и внешнего порядка организма, которое позволит реализовать кинетическую энергию и, таким образом, распространить свой порядок. Так рождаются система управления организмом и интеллектуальные функции.

Формирование рефлекса, абстрактного мышления и воли.

Каждый элемент связанной системы содержит стимулы к поиску направления реализации кинетической энергии, что приводит к выполнению им элементарных интеллектуальных функций. Изыскивая пути реализации кинетической энергии, система связанных элементов в целом формирует интеллектуальный процесс. Постоянно используемые связи укрепляются, формируя образы внешних объектов и явлений. Операции с образами формируют абстрактное мышление. Благодаря пониманию системы формирования органов и жизнедеятельности живых клеток возникает возможность описать систему возникновения рефлекса, абстрактного мышления и воли.

Внутренние противоречия, этические стимулы и гипноз.

Внутренние противоречия в интеллектуальной системе приводят к возникновению внутреннего напряжения и к неспособности реализовать кинетическую энергию. Такое напряжение является отрицательным стимулом и позволяет объяснить природу действия внутренних этических стимулов человеческого мозга. Это позволяет описать функционирование этических законов. Возникающая при накоплении противоречий хаотизация нервных стимулов обуславливает торможение психических процессов, объясняя причины сна и гипноза.

Законы социальной жизни. Социум, как совокупность родственных элементов, обладает способностью к самоорганизации. Это делает общество аналогом живого организма, который переживает процесс зарождения централизующего порядка, рост социального организма путем подчинения внешних ресурсов, образование органов, затем деление, старение и распад. Выведение естественнонаучных формулировок конституционного права демонстрирует, что законы социальной жизни полностью подчинены законам рекомбинаций.

Законы духовных явлений. Новое определение совокупности позволяет ввести понятие внутреннего порядка совокупности, которое определяет ее сущность. Совокупность связанных элементов может распространять свой порядок на другие структуры, без непосредственного их переподчинения. Распространенный таким образом порядок способен сохраняться в порядке других структур. Так мы приходим к пониманию существования идеальных явлений, в том числе после физического исчезновения структур. Это определяет сущность индивидуальных структур как их душу, а сущность совокупностей индивидуальных структур – как дух. Мера согласованности элементов в структуре определяет силу влияния и энергии структуры, которые, в свою очередь, определяют силу духа. Дальнейшее исследование духовных явлений позволяет определить законы взаимодействия идеальных сущностей и человека, формируя научную картину духовного мира.

Доказательство разумности и воли Вселенной. Так как исследование проходит индуктивный и дедуктивный пути обоснования, доказываемся необходимость и достаточность основных утверждений. Таким образом, данное исследование образует изложение основ научной философии, открывая глобальный смысл бытия и законы преуспевания человека и общества. В ходе изложения доказываемся, что Вселенная является аналогом живого организма, обладающего интеллектом и волей. Логика Вселенной (смысл жизни) заключены в законах рекомбинаций, которые инициируют непрерывную эволюцию порядка. Это позволяет осознать волю Вселенной. Вселенная обязывает нас увеличивать меру порядка среды. Такое осознание позволяет понимать пути преуспевания человеческой цивилизации и миссии каждого человека в отдельности.

Литература

1. *Аристотель С.* Политика. Метафизика. Аналитика. – Мидгард, Эксмо, 2008.
2. *Бойченко І. В.* Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
3. *Берталанфи Л.* Общая теория систем: Критический обзор // Исследования по общей теории систем. – М., 1969.
4. *Гегель Г.* Наука логики. – М., 1998.

5. Гленсдорф П., Пригожин И. Термодинамическая теория структуры, устойчивости и флуктуаций. – М., 1973.
6. Дарвин Ч. Сочинения. 1844–1859. – М., 1939–1959. – Т. 1–9.
7. Декарт Р. Сочинения в 2 т. – М., 1989. – Т. 1, 2.
8. Евклид. Начала. – М; Л., 1948–1950. – Т. 1–3.
9. Кантор Г. Труды по теории множеств. – М., 1985.
10. Максвелл Д. Избр. соч. по теории электромагнитного поля. – М., 1954.
11. Менделеев Д. И. Периодический закон. Редакция, статья и примечания Б. М. Кедрова. – М., 1958. – Классики науки.
12. Мендель Г. Опыты над растительными гибридами. – М., 1965.
13. Николис Г., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах: От диссипативных структур к упорядоченности через флуктуации. – М..
14. Ньютон И. Математические начала натуральной философии: Перевод с латин. и примечания А. Н. Крылова. – М., 1989.
15. Резерфорд Э. Избранные научные труды. Строение атома и искусственное превращение элементов. – М., 1972.
16. Скиннер Б. Ф. Технология поведения: Пер. с англ. А. Гараджи // Американ. социолог. мысль: Тексты / Под ред. В. И. Добренкова – М., 1994.
17. Смит А. Исследов. о природе и причинах богатства народов. – М., 2007.
18. Стиноза Б. Соч.: В 2-х т. Т. 1. / Вступительная статья К. А. Сергеева. – Изд. 2-е. – СПб., Наука, 1999.
19. Тойнби А. Постыжение истории: Пер. с англ. – М., 1991.
20. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. – М., 1989.
21. Хакен Г. Синергетика. – М., 1980.
22. Шпенглер О. Закат Европы // Философия истории. Антология. – М., 1995.
23. Шрёдингер Э. Что такое жизнь? С точки зрения физика. – М., 1972.
24. Эйген М. Самоорганизация материи и эволюция биохимических макромолекул. – М., 1973.

Войнов А. Логика Вселенной.

В исследовании, проведенном на стыке биологии и физики с использованием математического моделирования, автор предлагает оригинальное изложение основ философии.

Ключевые слова: смысл бытия, Вселенная, интеллект, логика Вселенной.

Voynov A. Universe's Logic.

Study performed at Biology and Physics interface with application of mathematical modeling forms statement of basics of philosophy.

Key words: idea of existence, Universe, intellect, Universe' logics.

Ольга Волик

Київ

РИСИ ПОСТНЕКЛАСИКИ ТА СМИСЛОЖИТТЄВІ СТРАТЕГІЇ В ПСИХОЛОГІЧНИХ ПРАКТИКАХ

Розглядаються характерні особливості взаємин учасників психологічних практик на різних етапах розвитку психологічної науки.

Ключові слова: психологічні практики, самоорганізація, постнекласичний тип раціональності, смисложиттєві стратегії

Психологічні практики і в традиційному розумінні П. Бурдьє, і в більш сучасному тлумаченні містять у собі як усвідомлювані (діяльність та дія), так і неусвідомлювані (традицію й рух) компоненти [1]. Ті, що покладені в основу нашого дослідження, існують та реалізують себе великою мірою через комунікативну дію, до якої залучені обидві сторони терапевтичного процесу. Практики також є за визначенням людиномірними, оскільки мають справу з людиною, їх результат небайдужий до її, людини, розвитку, а часом і виживання. Тому не випадково постає проблема ризику та відповідальності суб'єкта комунікативної дії, яку описує Г. Б. Гутнер у своїй однойменній книзі [2]. Звідси – потреба вибору методологічних інструментів, що відповідали б зазначеній проблематиці.

Щодо цього філософія науки містить евристично цінну методологічну концепцію В. І. Стьопіна про типи наукової раціональності [див., напр. 3], яка дає змогу осмислити емпіричне надбання психологічних практик та визначити межі застосовності притаманних їм стратегій комунікації. Це уможливило в перспективі зняти численні суперечності, наявні в психології сьогодення, осмисливши межі відповідальності учасників психологічних практик та вимоги до обраних ними інструментів взаємодії.

Наприклад, у межах класичного мислення та відповідних йому психологічних практик (поведінкових, біхевіористичних та ін.) адекват-

ною формою комунікативних взаємовідносин є ставлення рефлексуючого суб'єкта до індивіда, що діє в межах габітусу, як до об'єкта. При цьому суб'єкт виступатиме як той, що пізнає другого, і не матиме (та й не потребуватиме) дозволу від нього на свої абстракції. Зміна цих відносин корелятивна переходу другого – “об'єкта” – в рефлексивний модус [2, 232]. А в постнекласичному типі раціональності такий перехід є обов'язковою умовою успішної комунікативної дії та неодмінною ознакою, без якої відповідні психологічні практики втрачають сенс.

Відтак для того, щоб розширити можливості теоретизації, виникає потреба застосування нових ідеалізацій, з одночасним визначенням меж застосовності ідеалізацій попередніх. Ми бачимо, що в психології ця потреба, котра явно демонструється самою практикою, часто наштовхується на можливості теорії, обмежені типом раціональності, який спричинив її виникнення.

Тому, щоб визначити межі ідеалізацій, потрібних нам для теоретизації психологічних практик, варто виходити з принципу єдності логічного та історичного в розгляді їх становлення. Це означає, що для того, щоб віднайти на попередніх історичних етапах розвитку психологічних практик зародки тих рис, які в розгорнутому вигляді представлені лише на постнекласичному етапі, та відповідно отримати їх задовільно повну характеристику, ми й почнемо з цього найвищого етапу, використавши його як логічний пункт та описавши постнекласичний дискурс. Спираємося на думку Е. Ільєнкова про те, що “теоретичний (“логічний”) аналіз подій виявляє головну, стрижневу тенденцію історичного розвитку, та є її вираженням. Отже, він уможливорює точне оцінювання місця та ролі окремих подій, їх питомої ваги в загальній картині історичного процесу, істинно прогресивні явища та дають змогу допомогти їх розгортанню” [див. докл. 4].

Звернення від логічного до історичного погляду уможливить повнішу картину того, як саме еволюція від класичних до некласичних та, зрештою, постнекласичних практик розгортає чи згортає міри комунікативності, рефлексивності, репресивності.

Особливо яскраво та нагально така необхідність виявляється у випадках психічних захворювань, викликаних так званою екзистенційною порожнечкою. Зокрема, йдеться про депресивні синдроми, або про випадки автоімунної агресії психосоматичної природи.

З погляду класичного дискурсу, існування стандартних показників – фізіологічних (рівень ендорфінів, допаміну, серотоніну, імунний статус тощо) та психологічних (адекватність психічних реакції, комунікативних установок, рівень соціальної адаптації тощо) – відкриває оптиміальний шлях терапії. Він полягає в тому, щоб повернути ці показники до усталеної норми, усуваючи перекося за допомогою медикаментозного втручання або через корекцію поведінки шляхом тренування нових, більш адаптивних поведінкових реакцій.

У некласичній ситуації терапевт реалізує трансформацію ввіреного йому душевного світу, теж використовуючи доступні йому механізми впливу та набір практик. Регулятивною ідеєю при цьому є положення про наявність викривлення (травми) в психічному просторі пацієнта. На відміну від класичного погляду, додатково враховуються засоби спостереження за людською психікою як такі, що змінюють початковий психічний та фізичний стани об'єкта пізнання (пацієнта). Сам терапевт відіграє, між іншим, інструментальну роль, оскільки його присутність стимулює певні психічні реакції та формує саму ситуацію спостереження (потік вільних асоціацій, трансфер, контрперенесення тощо).

Та коли маємо справу з втратою сенсу життя, ми змушені визнати, що стороннє втручання не спрацьовує. У кращому разі воно дає тимчасове полегшення, в гіршому – додаткові страждання. Сенс, знайдений кимось, не заповнює екзистенційну порожнечу – він плещеться десь на денці або на обрії свідомості, будучи неінтегрованим, чужим і тому недолугим. Засадничі чинники такого процесу з'ясовуються, якщо розуміти психіку як систему, що самоорганізується, та зважати на її нелінійний характер. Тоді, скориставшись виниклими можливостями синергетичного підходу, ми врахуємо, що “сам простір, в якому можлива самоорганізація, вже є її результатом” (див. докл. [5]). Тому спроби запустити механізми самоорганізації психічних процесів за певним заданим зразком або сценарієм найчастіше не спрацьовують – саме через відсутність простору, в якому така самоорганізація могла б мати місце. Проте це не виключає можливості якогось іншого сценарію самоорганізації, що виявиться адекватним саме для цього душевного простору. Отже, тільки знайдений у глибинах (або на вершинах [7]) себе та прийнятий на несвідомому рівні як істинний, цей сенс допомагає освоїтися з “відкритим перед людиною та не-

підвладним їй горизонтом часу”, про який говорив Гайдеггер. Непідвладним, але сумісним з іншим горизонтом, про який згадує в своїй “Філософії історії” І. В. Бойченко.

Йдеться про суміщення індивідуального та суспільного горизонтів, успішність якого є “однією з визначальних ознак того, що індивід стає індивідуальністю, виразником і втілювачем смисложиттєвих, внутрішніх законів людського буття. При цьому (...) підмічене Гадамером суміщення горизонтів не тільки не обов’язково, а й не варто обмежувати лише сферою свідомості” [6, 451].

Звісно, психологи і психотерапевти допомагають людині *освоїтися*, використовуючи свою владу дискурсу, але ця сила спрямована радше на те, щоб зруйнувати ту в’язницю стереотипу, в яку потрапив пацієнт, та спонукати його до рефлексії. Одним із найбільш тонких і діючих інструментів є метафора, яка допомагає, з одного боку, “обійти” критичне мислення людини та її захисні установки, що перетворилися на оборонну вежу без вікон і дверей, з якої немає виходу. А з іншого – вивільнює простір несвідомого для самоорганізації: усвідомивши наявність не тільки однієї, а й набору можливостей, пацієнт починає шукати *свої* адекватні шляхи спасіння.

Так, Гайдеггер називає два різні шляхи турботи, або “підкування” [8]. Ми можемо “замістити” іншого, нав’язавши йому “правильну” лінію поведінки, – і таким чином звільнити його від тривоги “екзистенційної зустрічі”, а отже, звести іншого до його несправжнього існування. Або ж можемо “забігти наперед” та “звільнити” іншого, показавши йому його життєву ситуацією з іншого боку.

Окрім цього, постнекласична методологія дозволяє змістити акцент терапії, з’ясовуючи не причини виникнення тяжкого стану, а навпаки, розглядаючи цей стан, цю критичну поворотну точку як ситуацію формування причини. Мається на увазі причина нового порядку – в даному випадку нового етапу розвитку особистості.

Наприклад, “те, що депресивна людина переживає як втрату сенсу та ентропію, може бути (зокрема, і в екзистенційно-психотерапевтичному сенсі) осмислене як тимчасове випробування, причому таке, що його дано не за минулі гріхи (тобто не з детерміністської погляду), а як своєрідну ініціацію, пов’язану з майбутнім складнішим та семіотично насиченим життям (особистісний, творчий, професійний зріст, сексуальна зрілість)” [9, 167].

З цим пов'язана дуже важлива особливість дослідження психологічних практик, яку рано чи пізно доводиться брати до уваги. З погляду постнекласичного типу раціональності, щоб досягти об'єктивності пізнання, варто враховувати не тільки засоби спостереження та позицію суб'єкта дослідження, а й його цінності. Оскільки суб'єктів пізнання у контексті постнекласичних психологічних практик принаймні двоє – терапевт та його клієнт, дуже важливим є співзвучність тих цінностей, які суб'єкти сповідують. За таких умов дисонанс, неусувний у терапевтичній ситуації (“дружба”, “любов”, “піклування”, “Я – Ти” – з одного боку; “п’ятидесятихвилинна сесія”, “50 доларів за годину”, “обговорення випадків” – з іншого) вдається подолати, спираючись на єдине ціннісне поле, що окреслює доступні стратегії досягнення мети.

Водночас наявність сумірних ціннісних орієнтирів допомагає пацієнтові пережити неунікну руйнацію його вихідних ілюзій та ідеалізованого образу терапевта. Врешті-решт “при денному світлі” спаситель виявляється всього лише іншою людиною. Це вирішальний момент, коли поновлюється гостре усвідомлення своєї самотності, і тоді ж відбувається певний інсайт, “коли пілігриму спадає на думку: можливо, немає того, хто знає, – напевне, усі ми пілігрими” [10, 224].

Говорячи про сумірні цінності, я маю на увазі насамперед безмежну цінність індивіда як мети, за Кантом. Запропоноване Ролло Меєм грецьке *agape* або ж латинське *caritas* (від “*aganao*” – усвідомлене рішення про благоприхильність та пошану до особистості, не залежно від її роду або статусу або будь-якої іншої притаманної цій людині якості), як і Гайдегерове *Dasein*, по-різному описують цю важливу в психологічних практиках ідею можливості взаємного саморозкриття терапевта і пацієнта, що, між іншим, має велику терапевтичну цінність. Чесність або спонтанність, що виступають ключовими чинниками в низці сучасних психологічних практик [11], теж виступають необхідними, але недостатніми умовами поряд з “*Agape*”, яка, за визначенням Чарльза Пірса, є любов’ю – еволюцією, в якій партнери рухаються від протилежності до тотожності.

У контексті сучасних психологічних практик ідеться про здатність сприймати та *приймати* почуття іншого, не поділяючи їх. Я маю на увазі здійснення, реалізацію співбуття без співчуття (але за взаємної поваги до особистісних переживань). До речі, поза контекстом психологічних практик застосовність цього принципу лишається

ся актуальною та евристично цінною. Якщо, наприклад, зважити на те, що особистість є включеною в історичний процес, котрий осмислюється за доби постнекласики як складний процес, що самоорганізується, стає зрозумілою така думка І. В. Бойченка: “надіндивідуальний сенс історії не є чимось на зразок “історичного апіорі”, не є чимось наперед визначеним і неминучим, а становить собою живу невимушену співтворчість вільних людей” [7, 451]. Незважаючи на всю відмінність історичного та психологічного контекстів, їх спільні риси, такі як синергетичність, складність та самоорганізація процесів і практик, що їм притаманні, дають нам змогу вбачати і певну гомологічність згаданих принципів: “співбуття без співчуття” та “жива невимушена співтворчість”, та осмислити їх по-науковому в постнекласичному типі раціональності.

Отже, така співтворчість має діяльнісний характер, оскільки дозволяє запустити процес трансформацій – в нашому випадку йдеться про психічний простір пацієнта. Водночас вона дає можливість терапевтові (а радше – обом сторонам терапевтичного процесу) прийняти відомий неконтрольований характер майбутніх змін. У нелінійних системах, до яких ми залічуємо і психіку людини, така стратегія виявляється набагато ефективнішою, ніж відстороненість та емоційна усунутість терапевтів класичного і некласичного типів раціональності.

Щоправда, емоційна незалученість здається такою, що легше реалізується та потребує менших “енергетичних затрат”. Але якщо розсунути горизонт спостереження від однієї терапевтичної сесії до кількох років професійної діяльності, стає зрозумілим, що ціна “емоційної економії” доволі висока. По-перше, відсторонена, всевідаюча позиція терапевта знижає терапевтичну ефективність та уповільнює процес. Тобто, чим більш чистий та об’єктивний (з класичної точки зору) та якісно “перенесений” (з некласичного погляду) зв’язок “терапевт – пацієнт”, тим глибша залежність другого від першого і як наслідок – тим довше сам зв’язок триває. Звідси – зворотна залежність, пов’язана з необхідністю утримувати себе в рамках суб’єкт-об’єктної моделі, та ризик втратити чутливість через формування професійної звички (наприклад, хірурги часто-густо звикають до усунення надто людських переживань в професійній ситуації). Проте для того, щоб уміти сприймати світ (особливо – внутрішній світ людини) як сповнений сенсу та читати його повідомлення, треба мати почут-

тя. Однієї інтелектуальної здібності не достатньо. І навпаки, втрата живого почуття потенційно загрожує втратою сенсу [12].

По-друге, професійний ризик для терапевтів полягає і в тому, що за фасадом об'єктивності – в її класичному та некласичному розумінні – легко сховатися від конфронтації з власними страхами (наприклад, страхом ізолюваності). Надто віддалена позиція начебто дозволяє сконцентрувати увагу на проблемах пацієнта, захищаючи терапевта від зайвих емоцій, але водночас захищає його і від можливостей власної еволюції – через усвідомлення власних больових точок, які неможливо досягнути лише рефлексивним чином. Тому така терапевтична “сумлінність” дає змогу досить вдало утримуватися і від формування особистісної автономії та задовільних і тривалих позапрофесійних відносин, перетворюючи особисте життя на “стакато інтенсивних, проте скороминущих п'яти-десятихвилинних зустрічей” [13]. А з розвитком постнекласичної методології впевненість у тому, що особистісне та професійне життя терапевта не має взаємного впливу, дедалі слабшає.

Проте під час підготовки психотерапевтів та психіатрів акцент ще й досі робиться насамперед на діагностиці та класифікації: як об'єктивувати пацієнта, встановити його діагностичний код згідно з класифікацією МКЗ [14], яким він “пришпилюється” до даних обстеження в разі потрапляння до стаціонару (або до страхового полісу, залежно від країни). Звісно, значущість діагностики неможливо недооцінювати. Наприклад, органічне захворювання або інтоксикація можуть впливати на психічний стан людини і саме на діагностичному етапі така можливість має бути усунута\врахована. Те саме правильне і для випадків тяжких афективних порушень біохімічної природи (наприклад, ендогенна депресія або мавіакально-депресивний діатез), які потребують фармакологічного втручання.

Проте діагностична категоризація аж ніяк не вичерпує визначення терапевтичної стратегії. Важливо пам'ятати, що для нелінійних систем, до яких ми можемо віднести людську психіку, передбачення і пояснення розбігаються за своєю логічною структурою. А отже, “докорінно змінюється і засіб теоретичного обґрунтування втручання суб'єкта в хід процесів самоорганізації. При цьому йдеться як про спроби цілеспрямованої зміни ходу подій, так і про пізнавальні ситуації, коли суб'єкт намагається мінімізувати свій вплив на хід процесів самоорганізації, з якими він має справу” [див. докл. 10].

За таких умов діагностична класифікація часто виявляється лише захоплюючою інтелектуальною вправою, що має на меті викликати в терапевта почуття впорядкованості та контролю. Проте, відколи справжній контакт набуває не меншого, а іноді й більшого значення, ніж впорядкування “матеріалу” інтерв’ю в струнку та логічну структуру, перед терапевтом постає необхідність вміти переносити невизначеність. І справа не тільки у відсутності наперед даного сценарію самоорганізації психічного простору впродовж терапії, а й у негарантованості “посттерапевтичного” майбутнього. Чи буде воно позбавлене теперішньої психічної проблеми — не знає жоден з учасників терапевтичного процесу. А отже — від моменту появи коротших форм терапії, яким все більше поступається класичний психоаналіз — вирішального значення набуває “співвіднесеність піклування та часу. Ми є істотами, що піклуються та сповнені тривоги, саме тому, що гостро переживаємо відкритий перед нами часовий горизонт. Піклування є власне відчута нами минуність” [15, 222].

Для психологічних практик, що з’явилися та \ або розвиваються за доби постнекласики, це означає, що домінування впорядкованих та чітких типових стратегій стає розкішшю, що задорого коштує та замало працює. Так, орієнтація на інші типи раціональності призводить до ігнорування або спроби уникнути неунікного — а саме, випадкових впливів у процесі становлення та самоорганізації психічного простору. Такі впливи можуть породжуватися і випадково виниклими життєвими обставинами, і присутністю терапевта та взаєминами з ним.

Спокуса виникає, можливо, через внутрішньо закріплену класичну посилку розділяти сутність та явище — відповідно, такий розподіл буде вбачатися і на рівні пацієнта. Це призведе — і часто призводить — до плутанини та порушення об’єктивності, особливо коли психіка вже розглядається як нелінійна та здатна до самоорганізації система. Такі системи характеризуються незворотністю процесів, що в них відбуваються, а отже, спостереження за ними не може передбачати певної абсолютної точки відліку, звідки — через численну низку проявів — можна було б вдивитися в сутність.

Отже, теоретично навантажені спостереження, реєстрація та класифікація явищ людської психіки є обов’язковими, але недостатніми умовами її наукового дослідження. Після М. К. Мамардашвілі ми визнаємо принципову неможливість розрізнити сутність та явище жи-

вих систем, що розвиваються. Варто зважати на їх “принципову нероздільність у термінах абсолютного спостереження ззовні” та на те, що “саме життя свідомих істот є “експериментальним” у широкому сенсі цього слова”. Діяльнісний підхід, який враховує обидва наведених моменти, є суттєвим та необхідним доповненням для побудови психологічної теорії, дозволяючи досліднику не тільки відшукувати та вбачати в наявному “матеріалі” близькі йому теоретичні схеми [16], а й свідомо залучитися до процесу, свідомо ж покладаючи відкритість можливого. Тобто, як проголошує максима екзистенційної терапії, не маніпулюючи об’єктом, а звертаючись до іншого – суб’єкта – “усім своїм еством”. А відтак, щоб досягти об’єктивності пізнання, принаймні зберігати та розвивати риси дискурсивності в терапевтичному процесі, утримуючи дискурсивність діалогічного типу як регулятивну ідею.

Література

1. Як зазначають в своїх працях учасники проекту “Постнекласичні практики у мінливому світі”(проект N 18. Постанова Президії НАН України, №96 від 08.04.2009).
2. Гутнер Г. Б. Риск и ответственность субъекта коммуникативного действия. – М., 2008.
3. Степин В. С. От классической к постнеклассической науке (изменение оснований и ценностных ориентаций) // Ценностные аспекты развития науки / Под ред. В.Ж. Келле. – М., 1990.
4. Ильенков Э. В. Логическое и историческое. Вопросы диалектического материализма. Элементы диалектики. – М., 1960.
5. Добронравова И. С. Причинность и целостность в синергетических образах мира // Практична філософія. – К., 2003. – № 1.
6. Так, відомий екзистенційний терапевт В.Франкл називав створену ним теорію логотерапії “вершинною психологією”, натякаючи на її принципову відмінність від “глибинної психології”, тобто психоаналізу.
7. Бойченко І. В. Філософія історії. – К., 2000.
8. Хайдеггер М. Бытие и время: Пер. В. В. Библихина. – М.
9. Руднев В. II. Характеры и расстройства личности. Патография и метапсихология. – М., “Класс”. – 2002.
10. Fisher K. Ultimate Goals in Therapy // Journal of Existentialism: The International Quarterly of Existential Thought. – 1967. – № 7.

11. Наприклад, спонтанне малювання, танцювально-рухова терапія, психодрама, театр спонтанності Морено тощо.
12. Це закономірно відбивається в деяких мовах, де поняття “почуття” і “сенс” передаються одним словом. Наприклад, англійською sense – це і сенс, і почуття, так само, як німецькою Sinn і французькою sens, похідні від латинського sensus, означають “сенс” і “почуття”.
13. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. – М., 1999.
14. Міжнародна класифікація захворювань, наразі є версія – МКЗ10.
15. Добронравова И. С. Место философии в междисциплинарном исследовании постнеклассических практик: проблема свободы // Практична філософія. – К., 2009. – № 1.
16. Сафрански Р. Хайдегер: германский мастер и его время. – М., 2005.
17. Баранцев Р. Г. Синергетика в современном естествознании. – С.-П., 2003. Текст на сайті <http://www.nonlin.ru/node/112>
18. Зинченко В. П., Мамардашвили М. К. Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. – 1977. – № 7.

Волик О. Черты постнеклассики и смысложизненные стратегии в психологических практиках.

Рассматриваются характерные особенности взаимодействия участников психологических практик на разных этапах развития психологической науки.

Ключевые слова: психологические практики, самоорганизация, постнеклассический тип рациональности, смысложизненные стратегии.

Volik O. Post-non-classical features and life-sense strategies in psychological practices of today.

The article presents particular features of perception of human psyche on different stages of psychological science development.

Key words: psychological practices, self-organization, post-non-classic rationality type, life-sense strategies.

Олександра Гончарова

Київ

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТЕОРЕТИЧНОГО УЗАГАЛЬНЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ У ВИКЛАДІ І. В. БОЙЧЕНКА

Подано розгляд явища теоретичного узагальнення у викладанні та розвитку філософії історії.

Ключові слова: філософія історії, теоретичне узагальнення, зведення поняття, методологія філософії історії.

*Якщо я маю кілька окулярів,
які мають різну товщину, колір, викривлення лінзи,
мені достатньо подивитися на звичний предмет,
щоб зрозуміти за якістю зображення, які саме окуляри на мені.*

На сьогодні університетська освіта перестала бути прерогативою обраних, які могли б присвятити їй все своє життя. Саме тому одним із завдань загальнодоступної освіти є оперативне ознайомлення студентства із загальними теоретичними положеннями і окреслення можливих варіантів практичного застосування здобутих знань. Щоб написати 723 сторінки підручника "Філософія історія", Іван Васильович Бойченко мав опрацювати 1196 джерел, у процесі такої інтелектуальної праці відбувається звуження обсягу інформації в 1647 разів. За приблизними розрахунками, тільки для прочитання всього цього матеріалу потрібно витратити приблизно 2,5 року. За певних умов підручник можна прочитати за декілька днів. Звуження інформації без втрати основного змісту уможлиблюється завдяки теоретичному узагальненню, яке є необхідною умовою успішного й ефективного навчального процесу, протягом якого за мінімум часу треба викласти максимум інформації.

Спробуємо висвітлити ще один аспект теоретичного узагальнення – його роль у пізнавальному процесі. З цього погляду, особистість

І. В. Бойченка та його наукова спадщина становлять унікальний матеріал: саме цей учений присвятив свої головні праці філософії історії – науці, яка будується на найширших узагальненнях і їх теоретизації в соціокультурній царині, науці, котра безпосередньо включена в пізнавальний процес людини. Інший аспект Бойченка роботи, який нас цікавить, – це методологія, що допоможе нам вийти на раціональне підґрунтя теоретичних нарисів. Окреме значення має його педагогічна діяльність, і як головне джерело даної статті ми обираємо підручник “Філософія історії”, щоб підкреслити реальні можливості теоретичного узагальнення в науці, пізнавальному процесі та власне університетському навчанні.

Не слід плутати теоретичне узагальнення з генералізацією – логічним прийомом, що передбачає перехід від конкретного до загального, підпорядкування одиничних явищ загальному принципу: за нею відбувається формалізація об’єкта і одиниці аналізу системи [1, 156]. Теоретичне узагальнення не є й суто філософським узагальненням, бо теоретичне узагальнення містить у собі критерій фізичного звуження обсягу інформації. Але в будь-якому разі філософське узагальнення є основою теоретичного узагальнення, що пов’язано із специфікою викладання філософських дисциплін, які мають низку гносеологічних, світоглядних, виховних та інших суспільно значущих функцій.

Отже, якщо вилучити аксіологічний та гносеологічний моменти із розуміння поняття “теоретичне узагальнення”, ми й справді можемо звести його до логічної операції. Це відбувається в точних науках, де одна формула може містити в собі сенс тисяч сторінок. Однак, яким способом адекватно відтворити й подати матеріал філософської дисципліни, настільки звужуючи власне першоджерело? Питання першоджерел у даному випадку стоїть особливо гостро, бо передусім філософія історії формувалася як сукупність ідей окремих авторів щодо відповідної предметної галузі [2, 16]. Ці ідеї відшукуються в різних часових і просторових точках, де кожна авторська концепція і мова філософування виступають окремою системою, яка в процесі свого розвитку частково вбирає риси споріднених концептів [3, 8], і формула $F=am$ у філософії історії виглядатиме щоразу інакше.

З цього випливає, що, з’ясовуючи засади теоретичного узагальнення, ми маємо враховувати не тільки логічну специфіку процедури

(окремо – узагальнення понять та категорії філософії історії), але й культурно-історичну зумовленість історії філософії, яка одночасно творить і твориться у філософському дискурсі. І головне, будемо виходити із принципу, заданого саме Іваном Васильовичем: “У істориків за фахом та філософів історії відбувається суміщення індивідуального горизонту їхніх уявлень з горизонтом суспільним.<...> Історики та представники філософії історії *продукують знання* про історичну реальність, нові не тільки для них, а й для суспільства; їх погляди на історію є *уособленням* досягнень історичної науки та філософії історії” [2, 88]. Головним джерелом цього знання для нас і є наукові праці І. В. Бойченка, визнаного теоретика і фахівця з питань філософії історії.

Метою цієї статті є розкриття оригінального підходу І. В. Бойченка до побудови сучасної картини філософії історії. Серед поставлених завдань – докладніше дослідити логічні та методологічні передумови теоретичного узагальнення в зазначеній дисципліні з огляду на специфіку її предмета і теоретичного становлення на теренах України.

Теоретичне узагальнення – це, передусім, визначення відповідності висновків науковця вихідним тезам першоджерела. Ці висновки у працях дослідників, як елемент, що має бути пов’язаний у цілісну систему знання певної галузі, можуть виступати як:

– містке відтворення провідної думки автора першоджерела. Найпростіший спосіб – використання висновків автора як *аксіом*, без докладної аргументації та деталізації.

– “Перебудова” і “добудова” смислів, “недоказаних” автором. Йдеться насамперед про застосування герменевтичного методу, який визнає єдність суб’єкта і об’єкта пізнання в суспільствознавчих науках. Завдяки цьому стає можливим розкрити смисл цілого через частину, а частину – через смисл цілого (*герменевтичне коло*) [4, 17]. Якщо суспільство в конкретний період свого розвитку характеризується певними тенденціями, ми приписуємо ці тенденції частині цього суспільства – індивідові, творчу спадщину якого можемо зрозуміти навіть “краще”, ніж сам автор, – адже дослідник має бачення загальної картини соціально-культурного контексту і спрямування всієї роботи автора.

– Те, що умовно можна назвати *науковою компіляцією*, це – вкрай складне з логічного погляду досягнення єдиного висновку не тільки з однієї завершеної роботи автора (бо якщо йдеться про концепцію, найчастіше враховують і зіставляють всі відомі праці автора,

які б могли доповнити головну ідею), але й із робіт його опонентів або послідовників. Такий вияв узагальнення є досить практичним, коли йдеться про представників цілої наукової школи або культурної доби.

– Авторська інтерпретація, якою можна назвати і всі попередні вияви, з огляду на творчу обробку матеріалу. Але доречніше називати авторською інтерпретацією побудову власного висновку із декількох засновків першоджерела, в якому цього висновку зроблено не було.

Цілком зрозуміло, що такі “вияви” у своїй сукупності далекі від об’єктивності. Щоб розібратися в тому, яким чином філософія все ж таки доходить позитивних і практично застосовних висновків і узагальнень, слід звернутися до таких понять, як “принцип”, “підхід”, “система”, “метод”, бо саме вони, на думку І. В. Бойченка, “ефективно працюють на кожному з рівнів методології соціально-історичного пізнання (загальнофілософський, загальнонауковий, спеціальнонауковий рівні)” [5, 14].

Звертаючись до праці С. П. Семенюка “Загальнонаукові категорії та підходи до пізнання”, І. В. Бойченко доходить таких висновків:

1. “Метод” – логіко-гносеологічне утворення, яке є більш зрілим порівняно з “підходом” (інакше кажучи, підхід – це метод пізнання в зародку). Відповідь на питання “як?” (яким чином? = метод) імпліцитно містить у собі підхід.

2. Не зводячи метод лише до засобів, прийомів пізнання, визначаємо його як своєрідну сіть, мережу, “трал”, який застосовують для “вилову” нових знань.

З цього висновку для нас особливо важливим є момент “вилову” нових знань, який відбувається не в надкосмічній духовній сфері, де людина підключається до “світового розуму”, а в бурхливому потоці реальних теоретичних розробок, з яких слід виловити не просто “щось”, а “золоту рибку”, яка замість трьох бажань дасть відповідь на кантівські питання. Тобто ми намагаємося довести, що саме від методу залежатиме, яким чином дослідник дійде необхідних висновків і розробить свою “формулу”, досягне власне теоретичного узагальнення. Саме це узагальнення, як результат розумової діяльності дослідника, буде надано для вивчення наступним поколінням, і саме завдяки цьому одержану “формулу” буде включено у діалектичний розвиток історіософського знання – від створення граничних узагальнених пози-

цій-аксіом до спеціально наукової деталізації окремого суб'єкта наукового пізнання.

Для повного відтворення позиції І. В. Бойченка слід взяти до уваги ще один важливий висновок стосовно найзагальніших положень історіософського пізнання:

3. Пізнавальні підходи вписуються в цілісну систему сучасних методологічних засобів як одна з наріжних ланок своєрідних пізнавальних рядів, започаткованих відповідною категорією.

Тож "пізнавальний ландшажок" у розробках І. В. Бойченка в галузі філософії історії має такий вигляд: "Спочатку відповідно до якоїсь із філософсько-історичних категорій, що на її основі визначається основоположний принцип, відбувається формування загального підходу і через залучення інших категорій створюється відповідна система філософсько-історичних знань, а на її основі – розробка і застосування методу, базисного для того чи іншого напрямку чи школи філософії історії" [2, 403]. Цінність цієї позиції полягає у збереженні логічного підґрунтя (ще у працях Арістотеля десять основних категорій виступали водночасно і завершенням сходження до найбільш загальних понять, і основою подальших абстрактних розмислів) [6, 74], і можливістю перетворення "ландшажка" в гнучке підґрунтя монадологічного підходу в філософії історії. Про зв'язок даного підходу і теоретичного узагальнення Бойченка йтиметься далі. Спинимось на логічній проблематиці теоретичного узагальнення та узагальнення понять зокрема.

Згідно із визначенням абстрактного і конкретного, показаним у новітньому філософському словнику (за ред. А. А. Грицанова), абстрактне і конкретне – це теоретичне узагальнення, що дає змогу з'ясувати основні закономірності досліджуваних явищ, вивчати і прогнозувати нові, невідомі закономірності [1, 2]. Тим часом як узагальнення понять – це логічна операція, завдяки якій внаслідок вилучення видової ознаки отримується поняття більшого обсягу, але менш конкретного змісту. У логічному словнику-довіднику (за ред. М. І. Кондакова) узагальнення трактується як "мисленнєве виокремлення яких-небудь властивостей, які належать до певного класу предметів, та формулювання такого висновку, який поширюється на кожний окремий елемент даного класу" [7]. Саме в такому вияві узагальнення виступає як форма прирощування знання. Очевидно, що прирощення знання – це неоднорідний і нелінійний процес, і ми знову стикаємо-

ся з неможливістю вирішити проблему теоретичного узагальнення у філософії історії лише за допомогою логічних процедур, бо численні поняття в широкому науковому дискурсі не є однопорядковими та сумісними. І тут ми маємо повернутися до питання категоріального апарату, І. В. Бойченко пише про специфічний системогенез категорій філософії історії, що порушує питання цілісності категорій.

Системогенез категорій філософії історії, на думку І. В. Бойченка, реалізується через єдність онтогенезу та філогенезу в рефлексії дослідника, який постає активним суб'єктом цього двоєдиного процесу. Завдяки цій особливій позиції дослідника категорії мають логічно "виправлений" вигляд у структурі системи знань, що враховують найновітніший досвід, досягнення та запити того щабля історичного руху, на якому перебувають певна культура, цивілізація чи суспільство під час дослідження[5, 370]. У своєму становленні категорії філософії історії виступають як шаблі, засоби і форми духовного освоєння людиною її світу. Така багатофункціональність категорій філософії історії зумовлює багатоступеневий характер їх системогенезу, що пов'язаний із узагальненням реального історичного процесу і виокремленням категорій із інших царин, які передують філософсько-історичним.

Тобто ми маємо розглядати категорії філософії історії не тільки як найважливіші "інструменти" пізнання, духовно-теоретичного освоєння історичної реальності, але й як основний елемент теоретичного узагальнення. Категорія – це саме той засіб, який дає змогу спеціалістам з даної галузі розуміти один одного, виступати саме тими змінними, які існують у математичних формулах, і включати при цьому не тільки обсяг зазначених понять, а й ціннісне навантаження певної філософської розробки. Щодо цього І. В. Бойченко пише: "В історичному процесі створення і розвитку людської культури відбувається реальне узагальнення людиною навколишньої її дійсності в процесі предметно-перетворюючої діяльності. Роль основоположних форм такого узагальнення саме і відіграють філософсько-історичні категорії, поряд з категоріями загальнофілософськими, світоглядними, категоріями культури тощо"[5, 373].

Підкреслюючи особливе місце категорій філософії історії, автор доводить їх функціональне значення не тільки у теорії, але й у історичному процесі. Як ми вже зазначали, І. В. Бойченко розглядає історію згідно з монадологічним підходом, який знімає суперечності, що ви-

никають між формаційним та цивілізаційним підходами завдяки поєднанню узагальнюючого та індивідуалізуючого бачення суб'єктів історії як макроіндивідів. “Для макроіндивідів (великих індивідів всесвітньої історії – тих чи інших культур, народів, суспільств) філософсько-історичні категорії виступають не тільки як апіорні (тією мірою, якою вони успадковуються від попередніх суспільств, цивілізацій чи народів), а й, як правило, більшою мірою як апостеріорні, тобто як продукт узагальнення й осмислення вже власного пізнавального й практично-життєвого досвіду пізніших, молодших народів, культур, суспільств тощо” [2, 357]. Саме це положення спонукає розглядати різні теоретичні джерела філософії історії як елемент цілісного процесу “самоідентифікації та самореалізації” кожної цивілізації. Завдяки такому баченню, яке не принижує жодну із цивілізацій, вивільняється від європоцентризму і розглядає кожну цивілізацію як індивідуальність, котра, однак, є включеною в єдину всесвітню історію, Іван Васильович закла основу такого теоретичного узагальнення, яке спирається на широке функціональне тлумачення методології, уникає зайвих спрощень і ототожнень і дає змогу з 1096 джерел вибрати саме те, що характеризує найяскравіші риси макроіндивіда історії і його становлення.

Цілісне бачення історичного процесу відтворюється в цілісній структурі викладу філософської дисципліни. Зокрема, в структурі підручника “Філософія історії” читач може віднайти:

– персоналізований виклад історіософських учень (спрощено кажучи – теоретичне узагальнення у вияві аксіоматичного відображення оригінальної концепції: розділи 3.2.1, 3.4.2, 4.2.3 та ін.);

– методологічні розробки на основі узагальнень учень різних філософських шкіл (теоретичне узагальнення на засадах умовиводу із декількох джерел: розділи 3.5.2., 4.1.1, 5.2.1 та ін.);

– намагання пояснення явищ із внутрішніх ознак і специфіки людини (особливо воно виявляється в першому та другому розділах), що співвідноситься із герменевтичною методологією;

– виклад власної методології та логіки історичного процесу (у розділах 6 та 7) шляхом обґрунтування ролі системогенезу категорій філософії історії та пошуку закономірностей історії (створення якісно нових висновків із кола засновків);

– головний практичний результат значної викладацької діяльності Бойченка. Це – розробка програми курсу, яка уособлює в собі саме

той вияв теоретичного узагальнення, який сприяє ефективному включенню дисципліни в навчальний процес.

Отже, в ґрунтовній праці І. В. Бойченка наявні основні вияви теоретичного узагальнення, що дозволяє створити не тільки логічну систему філософії історії, але й викласти її у вигляді, найбільш зручному для викладання в 144 програмні години. Наука може мати практичне застосування лише за умови її систематичності. У підході І. В. Бойченка система не є замкненим утворенням, істинним у собі, – вона передбачає свій розвиток завдяки відкритості до нових знань. Саме це забезпечує її перспективність у подальших наукових розробках та залученість у світовий процес творення людського знання про історичні процеси.

Література

1. Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Мн., 1998.
2. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
3. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Т. 1. – К., 2009..
4. *Ионин Л. Г.* Социология культуры. – М., 1998.
5. Цивілізація: структура і динаміка: Монографія/ За ред. І. В. Бойченка та О. В. Романенка, – К., – 2003.
6. *Аристотель.* Первая Аналитика, Вторая Аналитика // Аристотель. Соч.: В 4 т. – Т. 2. – М., 1978.
7. *Кондаков Н. И.* Логический словарь-справочник. Изд. 2. – М., 1975.

Гончарова О. Методологические принципы теоретического обобщения философии истории в изложении Ивана Васильевича Бойченко.

Дано рассмотрение явления теоретического обобщения в преподавании и развитии философии истории.

Ключевые слова: философия истории, теоретическое обобщение, сведение понятия, методология философии истории.

Goncharova O. Methodological principles of theoretical generalization of philosophy of history in Ivan Vasil'ovich Boychenko exposition.

Consideration of the phenomenon of theoretical generalization is given in teaching and development of philosophy of history.

Key words: philosophy of history, theoretical generalization, taking of concept, methodology of philosophy of history.

Оксана Кожем'якіна
Черкаси

КУЛЬТУРА ДОВІРИ ТА ПРИНЦИП ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В ДИНАМІЦІ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ

В статті досліджуються суспільні умови появи феномену довіри та зміни у визначенні ключових принципів відповідальності в сучасному глобалізованому соціумі.

Ключові слова: довіра, відповідальність, суспільний порядок, нормативне узгодження.

Надзвичайно швидкі темпи поширення процесів модернізації та глобалізації спричиняють потужні зміни в соціокультурній, економічній, політичній сферах. Різноманітні кризи засвідчують нездатність значної кількості соціальних інституцій адаптуватись до вимог глобалізації, поступово формуються нові цінності, норми, інституційні утворення. Тому постає нагальна потреба у виробленні нових засад суспільного співжиття в перспективі морально зорієнтованого формування етики співвідповідальності, толерантності, взаємної довіри. В цих умовах зростає роль довіри як соціальної цінності, яка, постаючи діалоговою основою соціальної взаємодії, пронизує всі сфери людського буття та відкриває такий його вимір, як співіснування, співзалежність, співдіяльність. Довіра є своєрідним атрибутом сучасності, що показує потужний сплеск наукової зацікавленості в зазначеній проблематиці.

Метою даної праці є спроба здійснити філософське осмислення тенденцій та особливостей динаміки суспільного розвитку крізь призму аналізу ролі довіри в соціумі та зміщення акцентів у формуванні ключових принципів відповідальності в сучасному глобалізованому соціумі.

Відмітною ознакою сучасної техногенної цивілізації є інтенсивний перебіг соціальних процесів. Склався тип суспільства, "акцентуїований на темпоральних характеристиках, змінах, індивідуалізмі, а не на просторових параметрах, традиціях і стабільних соціальних струк-

турах" [1, 323]. Етична ситуація сучасності ускладнена процесами руйнації традиційних цінностей в умовах тотальної раціоналізації та секуляризації. Потужні соціальні зміни призводять до формування нових орієнтирів у визначенні форм соціальної інтеграції та ключових чинників соціального порядку, які уможливають певні нормативно узгоджені стратегії соціальних взаємодій. Комунікативний поворот у сучасному науковому дискурсі виводить на перший план морально-етичну проблематику в інтерсуб'єктивному забарвленні як царину практичної філософії, зорієнтовану на утвердження принципів справедливості, відповідальності, солідарності з метою досягнення взаєморозуміння на основі універсальної етики, базованої на загальнозначущих моральних належностях.

В межах дискурсивної (діалогічно-аргументативної) парадигми саме відповідальність та довіра як ключові соціокультурні чинники відіграють особливу роль у забезпеченні суспільного порядку, особливо, якщо враховувати масштаби розвитку науково-технічної цивілізації, загальну моральну кризу, конфлікт цінностей, кризу легітимації, появу нових видів ризику тощо. Питання зміни пріоритетів у трактуванні проблематики відповідальності та довіри, їх ролі у глобалізованому соціумі порушуються в працях К.-О.Апеля, Ю. Габермаса, Х. Йонаса, В. Гьосле, Д. Бьолера, Ф. Фукуями, А. Селігмена, Н. Лумана, П. Штомпки та ін..

Проблема, вирішувана в нашому дослідженні, полягає не так в експлікації феномена довіри, як в обґрунтуванні необхідності культури довіри та зміни орієнтирів відповідальності саме в сучасному суспільстві, яке відзначається динамічним та неоднозначним розвитком, високо розвиненим поділом праці та значною рольовою диференціацією. Як зазначає А. Селігмен, довіра є суто сучасним феноменом, оскільки вона здатна з'явитись лише в найпізніших суспільствах модерного типу, заснованих на численних рольових очікуваннях, органічних формах солідарності, за якої взаємні зобов'язання є наслідком не статусу членів спільноти, а наявних між ними договірних відносин [2, 36]. А досучасні суспільства, на думку Селігмена, базовані не на довірі, а на упевненості в здійсненності чітко відрегульованих та одностайно санкціонованих рольових очікувань, які є аскриптивними за своєю природою. Вірогідність появи довіри як форми соціаль-

них відносин збільшується саме через збільшення невизначеності та взаємоприспосовуваності рольових очікувань.

Динамічний характер сучасного соціуму, а також екзистенційний та комунікативний поворот у сучасному філософському осягненні смисложиттєвих засад людського буття зумовили використання в дослідженні ролі довіри в суспільстві нелінійного та антропологічного підходів. Нелінійний підхід ґрунтується на розумінні суспільства як соціально-історичного організму, єдиного динамічного соціального цілого. Нелінійні закони історії зосереджують увагу на суспільному порядку, який реалізується через соціальні флуктуації та точки спонтанного вибору, біфуркації [3, 435]. Саме такий підхід спрямовує трактування довіри багатьма дослідниками (зокрема, Н. Луманом, А. Селігменом, П. Штомпкою) як закономірної реакції на ускладнення сучасного світу. Соціальна невизначеність, ускладнена системна диференціація та рольова різноманітність актуалізують проблематику довіри, яка постає механізмом соціального узгодження потенційно некерованих взаємодій, засобом нейтралізації соціальних ризиків, володіючи здатністю рольового взаємоприспосовування, зумовленого наявністю дисонансу в рольовій поведінці. Довіра як усвідомлений вибір у ситуації невизначеності є механізмом розрахунку перспектив, ілюструючи процес узгодження мотивів діяльності з нормативними культурними стандартами.

З позиції людиноцентризму, передумовою і основою буття людини постає не історичний процес, а навпаки – саме буття людини як основа і форма вияву історичної реальності [3, 439]. Історія, за твердженням І. В. Бойченка, постає як інтегративний процес сумісного існування і зміни не тільки макроіндивідів, а й індивідів людських. Довіра є умовою морального ставлення людей одного до одного, оскільки таке ставлення до Іншого можливе лише тоді, коли відомо, що зазвичай можна очікувати від останнього. Специфіка довіри полягає в тому, що носієм та творцем її є людина, з власними переконаннями, прагненнями та цінностями, що зумовлює використання людиноцентричного підходу в дослідженні феномена довіри. Як зазначає Бойченко, людиноцентризм історії є “чи не найважливішою із закономірностей, що становлять предмет сучасного неklasичного підходу до розгляду історичної дійсності як нелінійного і поліцентричного процесу, взаємозв’язаного самоосягнення та самоздійснення різноманіт-

них за формами, масштабами та рівнями історичних індивідів монадної природи" [3, 438]. З переходом філософії на неklasичний етап саме людиновимірні перспективи набувають пріоритетного значення [3, 338]. Феномен довіри відображає через стосунки "людина – людина" відношення "людина – світ" взагалі, ілюструючи логіку колективної дії у контексті індивідуальних самоздійснень. Людиноцентричний підхід дає змогу виявити спільний знаменник суміщення особистісних та колективних горизонтів у житті людини в контексті цивілізаційних змін, акцентуючи увагу на взаємозалежності діяльних соціальних суб'єктів та вибудованих ними соціальних структур. Культура довіри може розглядатись як один із орієнтирів суспільного розвитку в сучасних умовах. Причому саме вживання поняття "культура довіри" (термін, запропонований П. Штомпокою) постає як довгострокова моральна стратегія реалізації відносин довіри та акцентує увагу на нормативному контексті дієвості довіри в соціумі, на наявності умов застосування принципу довіри, враховуючи суспільний механізм породження довіри та її впровадження як на особистісному, так і на інституціональному рівнях.

Довіра позначає взаємобуття, що базується на суб'єкт-суб'єктних стосунках, умовою яких є відкритість, активність, взаємність. Це – ментальний стан, що виражає суб'єктивну оцінку вірогідності очікуваного та передбачає формування певної емоційної установки на позитивне його здійснення. Темпоральна суть довіри полягає в своєрідному духовному передбаченні, що постає як розрахунок перспектив, вірогідна та очікувана можливість, сприйнята як дійсність. Довіра має статус моральної цінності, оскільки базується, насамперед, на ціннісній відповіді, вірніше, на її очікуванні, коли має значення переважно не прямий, а зворотний зв'язок, коли на перший план виходить зустріч двох світів – Я і Ти, а саме – подія народження специфічного для довіри відношення – покладання на волю Іншого, внутрішнє невловиме переконання в правильності та адекватності його дій, пробудження спільності, відкритість назустріч. Довіра відображає позитивно-ціннісний підхід до визначення сутності людини, тобто людина, якій можна довіряти, – це та, яка володіє різноманітними довіроремодуючими чеснотами (порядність, чесність, правдивість, щирість, відповідальність та ін.).

Довіра відкриває ті грані складного процесу становлення особистості, які пов'язані з процесами її самоідентифікації та самовизначення в ході взаємодії з Іншими в складному динамічному соціумі, позначаючи актуалізацію власної самості у співпричетності до Іншого, взаємне життєтворення в умовах спільно визнаних норм.

Серед умов, що сприяють формуванню відносин довіри, визначимо:

– наявність спільно визнаних та загальноприйнятних моральних норм, оскільки довіра багато в чому залежить від упевненості в тому, наскільки учасники соціальної взаємодії будуть відповідати очікуваним нормам відповідальності, чесності, порядності, компетентності та ін;

– відповідність принципу діалогічності, який передбачає суб'єкт-суб'єктні стосунки, повагу до Іншого та відкритість назустріч Іншому;

– соціальна невизначеність, рольова диференціація та недостатність інформації, що унеможливує повний контроль, спричинюючи тим самим певний ступінь ризику у відносинах довіри, які все ж передбачають наявність такого механізму, котрий переводить обіцянки в моральні зобов'язання;

– визнання суб'єктів довіри як значущих та надійних;

– наявність спільної ідентичності, спільного життєсвіту, горизонтів сумісності, що забезпечують контекст розуміння або можливість досягнення консенсусу.

Вагомим джерелом довіри є нормативне узгодження, що уможливує інтерсуб'єктивне розуміння. Культура довіри можлива лише за умови дотримання певних норм, яке має обов'язковий характер. Така "обов'язковість" передбачає, згідно з Ю. Габермасом, "інтерсуб'єктивне визнання моральних норм або звичних практик, які для тієї чи іншої спільноти в переконливий спосіб визначають, до чого актори зобов'язані та що вони можуть очікувати один від одного" [4, 10].

Довіра ілюструє людське життя в його силі та слабкості, залежності та самостійності, недоліках та перевагах. Вона чітко пов'язана з відчуттям безпеки та надійності, означаючи сприятливе очікування бажаних результатів взаємодій, залежних як від учинків окремих людей, так і від ефективності функціонування всієї соціальної системи. Тому слід розрізняти довіру міжособистісну та інституційну. В етичному вимірі довіра постає як регулятор моральних відносин, але загалом надзвичайно вагома її роль визначається її здатністю до економії

зусиль, мінімізації соціальних затрат на перевірювання та обґрунтування. Зрозуміло, що в такому контексті виявлена довіра цілком залежатиме від рівня соціальної відповідальності, що панує в суспільстві.

У межах людиноцентричного підходу довіра розглядається як феномен, що ілюструє процес становлення людини у взаємозалежності з Іншими, постаючи як спосіб гармонізації взаємозв'язку особистості, соціальних груп та суспільного цілого. Відбувається залучення людини в систему суспільної закономірності, необхідності, але без втрати власної свободи [3, 443]. Довіра відображає органічне поєднання індивідуальної неповторності з суспільними очікуваннями нормативної поведінки (відповідної вимогам чесності, порядності, взаємності, відповідальності та ін.). Вона виконує також роль своєрідної соціальної фільтрації через спрямованість та вибіркочувачу соціальну активність, що сприяє кращій соціальній адаптації, узгодженню з діями інших, через врахування перспективи Іншого.

Досить цікавим уявляється трактування соціальних перспектив та проблеми співвіднесення різних перспектив у вигляді “горизонтного підходу” Х.Ортегою-і-Гассетом, який вважає існування через перспективу одним із основних законів буття. Довіра в цьому контексті означає узгоджене співвідношення горизонтів ідентичності – індивідуальної, групової, спільнотної та суспільної, а також можливість злагодженого співіснування різних характерів, істин, поглядів. Причому, за Ортегою-і-Гассетом, незбіжність не означає хибності – навпаки, вона є доповненням, а не суперечністю [5, 366]. Адже кожна людина, кожен народ, кожна епоха “мають свій тип душі, тобто невід з певною конфігурацією чарунок, котрі виявляють вразливість щодо одних істин і непоправну несприйнятливність щодо інших” [5, 365]. Існування єдиного для всіх світу.– світу кожного і для кожного – можливе в напрямі розуміння світу як перспективи. За Бойченком, перспектива постає як “складне поліцентричне утворення нелінійної природи, що може зберігати тотожність із самим собою, лише постійно оновлюючись і брунькуючись на цілісні утворення такої самої природи, які уособлюють його ж у тому чи іншому вимірі” [3, 339]. Отже, горизонтний підхід дає змогу відобразити сучасне суспільство як динамічну життєву організацію злагодженого сумісного існування різноманітних індивідів у їх співзалежності при збереженні власної суб'єктної цілісності, із врахуванням також горизонту майбутнього.

Х.Ортега-і-Гассет визначає сучасне буття як розмаїте, перенасичене, непередбачуване та сповнене “обрив можливостей”. Вочевидь, саме дефіцит довіри, її тотальна криза спричинюють сплеск наукової зацікавленості зазначеною проблематикою, особливо у сфері етики та в контексті аналізу співвідношення культури довіри з принципом відповідальності. Витлумачення на новий лад поняття відповідальності зумовлене суттєво зміненим характером людської діяльності, наслідки якої є непомірно складними та виходять на планетарний рівень. Постає питання про необхідність розробки етики спільної відповідальності за результати своїх дій у глобальному вимірі, що має лягти в основу розробки стратегій розвитку сучасного соціуму, сприяючи також суспільній інтеграції на всіх рівнях.

Відбувається напружений пошук нових засад буття, його ціннісно-нормативного обґрунтування в умовах стрімкого ускладнення суспільного співжиття, недостатності легітимації, численних кризових явищ у різноманітних сферах суспільства. Комунікативна практична філософія з її трансцендентальною прагматикою, представленою в працях Ю. Габермаса, К.-О. Апеля, В. Кульмана, В. Хьосле, Д. Бюлера та інших дослідників, дає змогу по-новому визначити джерела соціальної інтеграції та інтерсуб’єктивного узгодження завдяки розробці універсальної етики відповідальності. Соціальна теорія комунікативної дії спрямована на виявлення “фундаментальних засад для визначення... правильності, загальнозначущості та універсальності етичних норм та цінностей” [6, 14]. Комунікативна етика в умовах нагальних проблем сучасності, а саме – втрати смислів, орієнтацій, цінностей, експансії технічного розуму в усі сфери людського буття, що призводить до загальної дегуманізації дійсності, досліджує можливості регуманізації суспільного розвитку як (регуманізації) етики відповідальності [6, 15].

Нове витлумачення принципу відповідальності пропонує Г. Йонас, звертаючи увагу на кумулятивний глобальний характер та глобальні наслідки технологічної цивілізації. Він говорить про появу нових горизонтів сучасної етики в умовах глобалізації, виокремлюючи ключові ознаки людської діяльності в динаміці соціальних змін. Так, до ознак дотеперішньої етики вчений залічує: трактування взаємин людини з навколишнім світом як етично нейтральних; антропоцентризм традиційної етики; константний характер розуміння людини та її

становища в етичній сфері; відсутність далекосяжного планування, короткі терміни передбачення, цілепокладання та обрахування наслідків (“куца рука людської могутності не потребує довгої руки знання передбачення”); орієнтацію переважно на домінують теперішнього; обмеженість впровадження етичних норм безпосереднім оточенням [7, 17–19]. Як зазначає Г. Йонас, у традиційній етиці моральність окреслена ближнім горизонтом діяльності: “моральний універсум утворюють сучасники, і горизонт його майбутнього обмежений видимим життєвим простором” [7, 18].

Сучасна технічна цивілізація потребує формування нових вимірів відповідальності, оскільки нова могутність людської діяльності визначає зміни її масштабів, її об’єктів та наслідків (прямих і непрямих). За Г. Йонасом, старі приписи етики “ближнього” як приписи справедливості, щирості та чесності лишаються значущими в межах безпосередніх стосунків та в повсякденних людських взаєминах. Проте зростаюча сфера колективної діяльності зумовлює нагальну потребу у формуванні нових ціннісно-нормативних пріоритетів сучасного життя, нових вимірів відповідальності. Нова етика має кумулятивний характер, орієнтацію на віддалене майбутнє та навіть на умови існування людства. Враховуючи вразливість природи, різноманітні загрози цілісності світу життя, Г. Йонас пропонує нові імперативи, які все ж зорієнтовані на принесення в жертву сучасності заради майбутнього: “Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувались з продовженням автентичного людського життя на землі”, “Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності не були руйнівними для майбутньої можливості такого життя”, “Не завдавай шкоди умовам для беззастережного продовження існування людства на Землі”; “Занось до свого теперішнього вибору як спів-предмет твого воління цілісність людини в майбутньому” [7, 27–28].

Екстраполяція відповідальності в майбутнє сприяє зміцненню онтологічної довіри до майбутнього, яка, по-перше, орієнтується на очікування настання цього майбутнього, тобто забезпечення існування людства, його виживання; по-друге, постає в контексті “захищеності людства”; по-третє, передбачає збереження цілісної сутності людини, її “неспотвореності” та гідності. Тому важливою для Г. Йонаса є насамперед етика стримування, збереження та оберігання, а не етика прогресу та вдосконалення.

За К.-О. Апелем, відповідальність сьогодні базується не тільки на принципах збереження та самообмеження, а й на принципах визволення та здійснення гуманності. Вчений говорить про апріорний зв'язок можливості збереження людської гідності за допомогою етики з умовою, що ця гідність може бути реалізованою насамперед завдяки створенню в усьому світі гідних людини соціальних відносин [8, 161].

Таким чином уможлиблюється взаємодія людей як членів органічних спільнот, зберігаються і розвиваються інституції, які забезпечують суспільне втілення гідного людини життя. Вчений наголошує, що конкретні обов'язки кожного та соціально доконечні норми мають базуватись на більш ґрунтовних принципах, які зобов'язують нас брати участі в організації солідарної відповідальності, що узгоджується з формальним дискурсивним принципом узагальненої взаємності.

На необхідності формування етики солідарної відповідальності в умовах екологічної кризи науково-технічної цивілізації наголошує К.-О.Апель, звертаючи увагу на парадоксальність цього процесу. З одного боку, жажливе збільшення ризику людської активності та конфлікти, спричинені технічними можливостями науки, надзвичайно актуалізують етику солідарної відповідальності людства, яка забезпечила б дієвість інтерсуб'єктивних зобов'язань. З іншого боку, раціональне обґрунтування інтерсуб'єктивно чинної етики є надзвичайно складним процесом саме нині, оскільки сучасна наука керується стереотипом, що раціональне інтерсуб'єктивне обґрунтування є ціннісно-нейтральним, розглядаючи за цією ознакою всі ціннісно не нейтральні теоретичні побудови як чисті ідеологізми [8, 16]. Все ж К.-О. Апель обґрунтовує позицію необхідності раціонального фундаменту етики спільної відповідальності, що сприяло б мобілізації специфічної моральної фантазії, здатної узагальнити любов до ближнього до любові до дальнього, наголошуючи на недостатності емоційних важелів для утвердження етики відповідальності.

Отже, проблема довіри та відповідальності породжена, з одного боку, ускладненням динаміки розвитку та системною диференціацією сучасних суспільств, а з іншого – спричинена пошуками шляхів гуманізації соціуму в умовах деградації ціннісних орієнтацій та нездатності традиційних інституцій виконувати функції морального обґрунтування. Новою етичною парадигмою, здатною виконати ці завдан-

ня, є дискурсивна етика, що базується на визнанні поваги до Іншого та Інакшого, взаємній довірі та солідарній відповідальності за кожного.

Література

1. Буття людини в суспільстві: відносини, спілкування, духовність: іст.-філос. ракурс: монографія / І. В. Бойченко. – К., 2010.
2. Селигмен А. Проблема доверия. Пер. с англ. – М., 2002.
3. Бойченко І. В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
4. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Пер. з нім. – Львів, 2006.
5. Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори: Пер. з ісп. – К., 1994.
6. Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). – К., 1994.
7. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації: Пер. з нім. – К., 2001.
8. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенційної моралі: Пер. з нім. – К., 2009.

Кожмякина О. Культура доверия и принцип ответственности в динамике современного общественного развития.

В статье исследуются общественные условия появления феномена доверия и изменения в определении ключевых принципов ответственности в современном глобализирующемся социуме.

Ключевые слова: доверие, ответственность, общественный порядок, нормативное согласование.

Kozhemyakina O. The culture of trust and the principle of responsibility in the dynamics of contemporary social development.

The public conditions for the appearance of a phenomenon of trust and change in the determination of the key principles of responsibility in contemporary globalized society are investigated in the article.

Key words: trust, responsibility, social order, normative agreement.

Микола Кравчук
Київ

СТРАТЕГІЧНА ДІЯ ЯК ЗАСНОВОК ФРАГМЕНТАЦІЇ ЖИТТЄСВІТУ

У статті розглядається функціонування комунікативних відносин у руслі стратегічної дії.

Ключові слова: життєсвіт, стратегічна дія, раціоналізація, мовні ігри.

Дослідженню розглядуваної в цій статті проблеми приділяли увагу як вітчизняні, так і зарубіжні науковці, зокрема А. М. Єрмоленко, Р. Зимовець, Девід Оуен, Де бора Кук, Петер Бабіло та ін. Концепт життєсвіту є одним із центральних у контексті філософської творчості Юргена Габермаса.

Нашим завданням є аналіз поняття стратегічної дії та з'ясування його взаємозв'язку з проблемою раціоналізації життєсвіту. Саме в контексті з'ясування питання щодо процесів раціоналізації, яке вперше ґрунтовно починає розробляти Макс Вебер, особливе значення для нас має філософський доробок Івана Васильовича Бойченка, зокрема його дослідження поняття цілераціональної дії індивіда, через яку відбувається включення розрахунку на досягнення успіху в комунікативну практику. Актуальність даної теми полягає в дослідженні комунікативних практик на рівні стратегічної дії та її стосунку до життєсвіту.

Життєвий світ постає як універсальний горизонт очевидного знання, необхідного для координації дій. Він є універсальною підвалиною розуміння та інтерпретації, саме в ньому закладаються комплекси когнітивних та інтерпретативних схем. Як зазначає Р. Зимовець, життєвий світ постає як *"інтерсуб'єктивний контекст практичної дії та самоочевидного знання"* [6, 95]. Потрібно зауважити, що комплекс інтерпретативних схем та правил, що концентруються в життєвому світі, не має імперативного та жорстко уніфікованого характеру, а формується завдяки комунікації та взаємній згоді всіх її учасників.

Життєвий світ постає також як постачальник ресурсів для процесів інтерпретації, завдяки яким учасники комунікації намагаються втамувати потребу в розумінні, яка виникла в тій чи іншій дії. Водночас фоном життєвого світу виступає комунікативна дія, оскільки тут *“статус актора подвійний: він є ініціатором дії, розраховувавши які, можна оволодіти ситуацією, і водночас продуктом традиції, у яких він живе...”* [7, 202]. У комунікативній дії актори, перебуваючи в контексті дискурсу, прагнуть досягнути згоди щодо певної ситуації та очікуваних від неї наслідків. У цьому сенсі хотілося б провести паралелі між Габермасовим поняттям дискурсу та концепцією мовних ігор пізнього Вітгенштайна. Власне, для нього мовні ігри постають як комплекс інтерпретативних правил, у контексті яких слова набувають свого значення. Тут фіксується нерозривний зв'язок *“мови і діяльності”* [3, 95]. При цьому слід відзначити динамічний характер мовної гри, правила якої перебувають у процесі постійного виправлення та доповнення, які актуалізуються та реалізуються в контексті свого функціонування. Важливою для нашого розгляду поняття дискурсу є й думка Вітгенштайна щодо автономного характеру мовної гри, яка унеможливує будь-яке зовнішнє втручання в її функціонування, яке неминуче призводить до втрати нею динамізму та, як наслідок, руйнації.

Говорячи про поняття дискурсу, Габермас також відзначає його динамічний характер, пов'язаний з постійним процесом творення та доповнення правил та принципів, за якими відбувається комунікація, при чому кожен актор тут набуває подвійного статусу, постаючи, з одного боку, як творець комунікативних практик, а з іншого – як їх реалізатор. Правила, які створюються в контексті дискурсу, мають на меті розуміння та інтерпретацію явищ життєсвіту. Отже, дискурс постає як певний тип мовної гри, що спрямований на створення символів та інтерпретаційних правил щодо явищ, які відбуваються в життєсвіті. Ця ситуація дає змогу аналізувати дискурс крізь призму мовної гри в подальшому розгляді заявленої проблеми.

Життєсвіт створює заздалегідь зрозумілий контекст ситуації дії, водночас забезпечуючи ресурси для процесів інтерпретації, в яких учасники комунікації намагаються реалізувати потребу у взаємопорозумінні. Комунікативна раціональність – це сфера виключно суб'єкт-суб'єктних відносин, оскільки тут головною метою є не реалізація деяких меркантильних зазіхань, а досягнення консенсусу. Кож-

на теза учасника в цьому сенсі набуває значущого статусу, оскільки є незамінною у справі загального порозуміння. В контексті комунікативної дії достатньою умовою визнання є участь в інтеракції. Цей тип дії орієнтований на досягнення взаєморозуміння усіх її учасників, при чому *“лише комунікативна спільнота має бути зобов’язуючою інстанцією”* [5, 20]. Там, де починається імператив, закінчується комунікативна дія, адже *“порозуміння не може бути привнесене ззовні”* [4, 293]. Крім того, комунікативний розум забезпечує децентроване світорозуміння і виходить з нього; він відкидає будь-який догматизм та претензії на абсолютну істину. Якщо учасники комунікативної дії бажають за взаємною згодою реалізувати власне бачення, виходячи із загального розуміння ситуації дії, то їм доводиться домовлятися з іншими учасниками комунікації про те, що відбувається в світі та про бачення цих подій. При цьому відбувається висування формального концепту світу, який виступає як така система відліку, за допомогою якої може бути вирішено, що в тому чи іншому випадку має місце. Мовленнєві дії в цій ситуації слугують не висвітлювачем тих подій та явищ, які відбуваються в об’єктивному світі, але й використовуються для встановлення міжособистісних стосунків, коли мовець посилається на дещо в соціальному світі інтеракцій. Крім того, мовленнєві дії мають і третій контекст вжитку, а саме – коли йдеться про самовираження та самооявлення, тобто модус суб’єктивного світу.

Можна твердити, що комунікація відбувається в двох площинах: горизонтальній та вертикальній, тобто, з одного боку, ми маємо справу з міжіндивідуальною комунікацією всередині соціального світу, до якого належить комунікатор, а з іншого – між внутрішнім світом суб’єкта та соціальним світом. Кожен індивід-учасник у процесі дискурсивної мовної гри набуває подвійного статусу, постаючи, з одного боку, як реципієнт-інтерпретатор, чий зусилля спрямовано на пошук смислу шляхом декодування отриманих символів, а з іншого – як актор-творець, який є не лише джерелом продукування символів, а й творцем інтерпретативних правил, які уможливають це декодування. Тут проблема пошуку консенсусу також набирає подвійного характеру, оскільки вона стосується не лише смислу, але й сприйняття та корекції правил, що виникають *всередині* мовної гри. Варто говорити про правила не в термінах факту, а у термінах їх становлення, оскільки будь-який догматизм, навіть той, який має внутрішню щодо мовної

гри природу, є джерелом небезпек для комунікативних відносин. Тож правила, створені в мовній грі та легітимовані шляхом досягнення консенсусу, незмінно піддаються саморефлексійній перевірці.

Вертикальний модус комунікації забезпечує легітимацію ціннісно-інтерпретаційних принципів, що застосовуються в горизонтальному вимірі, надаючи таким чином їм значущості і для внутрішнього світу людини. Це відбувається за умови, що суб'єкт ідентифікує себе з ними. Водночас реалізація вертикального рівня розуміння не можлива без горизонтального виміру, що реалізується в інтеракції з усіма учасниками комунікації, оскільки лише в процесі спілкування стає можливим становлення внутрішнього світу людини, яке вперше виявляється в сприйнятті чи несприйнятті тих цінностей та принципів, що пропонуються окремими учасниками комунікації. Мовна гра, що відбувається в процесі спілкування, з одного боку, сприяє виробленню деяких уявлень, тобто смислів, а з іншого – процес їх вироблення сприяє творенню внутрішнього світу. При цьому внутрішній світ забезпечує легітимацію індивідом цих смислів шляхом зіставлення пропонованих смислів та власних. Легітимація всіма учасниками комунікації цих уявлень і означає досягнення консенсусу, який, однак, забезпечує творення та збереження власної індивідуальності кожного учасника інтеракції. Тобто легітимація в даному випадку має подвійний характер, ґрунтуючись, з одного боку, на досягненні консенсусу в горизонтальному модусі комунікації, а з іншого – на свободному внутрішньому сприйнятті смислів та правил індивідом, коли вони стають частиною його внутрішнього світу. У вертикальному модусі спілкування йдеться не лише про творення комунікації, а також і про самотворення її учасників.

Отже, можна вважати, що в основі життєсвіту лежить щонайменше три світи, зокрема – об'єктивний, соціальний та суб'єктивний, і вилучення чи виокремлення хоча б одного з них спричинює руйнацію життєвого світу.

Як і старші колеги з Франкфуртської школи, Юрген Габермас вихідною точкою об'єктивації розглядає процес раціоналізації.

Першим ґрунтовно розробив проблему раціоналізації західного суспільства Макс Вебер. Він визначає раціоналізацію як *“таке підвищення продуктивності праці, яке досягається завдяки науково обґрунтованій фрагментації виробничого процесу, що сприяє усуненню “органічної” межі, яка встановлена природою”*, а

“особливістю капіталістичного приватного господарства є те, що його раціоналізовано на основі строгого розрахунку [2, 94]. З таким підходом до розуміння феномена раціоналізації погоджується Габермас, вважаючи, що саме цей процес став початком кінця традиційного суспільства, і водночас зауважуючи, що саме в межах традиційного суспільства “індивіди перебувають один щодо іншого :: в комунікативних відносинах” [9, 358]. Така оцінка традиційного суспільства пов’язана з тим, що “культурні традиції також слугують ресурсами, орієнтованими на досягнення взаємопорозуміння” [7, 202]. А саме їх покладено в основу укладу життя в традиційному суспільстві.

Філософський доробок Макса Вебера становить для нас особливий інтерес також тому, що цей мислитель перший запроваджує поняття цілераціональної дії, яка безпосередньо пов’язана з раціональним цілепокладанням та використанням необхідних засобів, які *“спрямовано на реалізацію поставлених цілей...”* [2, 94]. З посиленням процесів раціоналізації в західному суспільстві традиціоналізм, який ще вчора домінував, став стрімко втрачати свої позиції, поступаючись місцем калькуляційному розрахунку. *Раціоналізація вперше постає як викривлення життєвого світу, як процес, що посилює вплив на щоденну комунікацію шляхом диференціації системи знань, таким чином впливаючи на форми культурної репродукції, соціальної інтеграції та соціалізації”* [9, 341]. Як зазначає І. В. Бойченко, цілераціональний тип дії *„спрямований на досягнення чітко усвідомлюваних...цілей”* [1, 677], а це досягнення можливе лише за умови застосування адекватних засобів, що зумовлює дихотомічний поділ світу, у тому числі і соціального, на той, який може бути корисним у справі реалізації цілі, і на той, який не має жодного стосунку до поставленої мети. Інакше кажучи, ми потрапляємо у сферу специфічного розуміння значущості. Власне раціоналізація викривлює структуру життєвого світу, вводячи в його склад специфічне розуміння мети як певного медіатора. Тепер дія спрямована не на досягнення консенсусу як єдино можливої мети, а на реалізацію цілераціональних завдань його учасників. Відбувається диференціація в середині життєсвіту, оскільки актора починає цікавити лише вузький аспект життєвого світу, а дія, орієнтована на досягнення порозуміння, перетворюється на дію, орієнтовану на успіх. Отже, комунікативна дія транс-

формується в стратегічну, базовий принцип якої полягає в тому, що координація дій суб'єктів залежить від того, наскільки егоцентричний розрахунок власної вигоди збігається з аналогічним розрахунком.

Якщо комунікативна дія поставала як така мовна гра, інтерпретаційні правила якої необмежені і встановлюються виключно акторами-виконавцями, то вже в стратегічній дії ми бачимо певну трансформацію цієї гри, де акторам-виконавцям пропонується лише обмежена кількість опцій можливих інтерпретаційно-метафоричних принципів, засновком яких є раціональна калькуляція на досягнення успіху. Тут ще зберігається мовна гра, хоча і з деякими зовнішньо привнесеними корелятами щодо її інтерпретаційних можливостей. Тепер дії та актори, які не відповідають вимогам цих корелятів, не набувають статусу значущості, випадаючи з контексту комунікації. Тут саме порозуміння, що має відбутися серед учасників мовної гри, підмінюється квазірозумінням, адже *"...справжнє інтерсуб'єктивне розуміння виникає там, де порозуміння не залежить від зовнішніх сил чи санкцій"* [10, 42].

Вище ми вже говорили про вертикальний та горизонтальний модули спілкування. У ситуації раціональної колонізації життєсвіту, що розпочинається на рівні стратегічної дії, викривлення стосуються й цих двох аспектів. Так, фундаментальні зміни відбуваються в горизонтальному модулі спілкування, оскільки сам актор, хоча й зберігає свою подвійну природу творця й реалізатора правил та смислів, однак потрапляє в ситуацію необхідності приведення їх у відповідність до вже готових опцій, які мають зовнішній щодо мовної гри характер. Тут ми маємо справу з фрагментацією життєвого світу та проблематизацією лише окремих його регіонів. Дискурс тепер втрачає свою свободну природу, розгортаючись у строго детермінованих межах опцій, які виступають легітимуючою інстанцією правил та смислів, що створюються в контексті комунікації.

Раціональна колонізація життєсвіту призводить до викривлень і в вертикальному модулі спілкування, оскільки тут актор потрапляє в ситуацію необхідності сприйняття смислів, що відповідають раціонально-прагматичним опціям. Тепер не правила та смисли повинні *відповідати* внутрішньому світу людини, а внутрішній світ людини має бути *перетворений* у відповідності до них. Бути значущим у контексті спілкування – означає відповідати цим опціям, які набувають статусу

критерію норми учасника комунікації. Особистість, яка зберігає власну внутрішню суть невідповідно до зазначених смислів, набуває статусу аутсайдера, випадаючи з контексту комунікації.

У таких комунікативних практиках прагнення до досягнення успіху централізує світобачення індивіда. Тепер значущим для нього є не просто інший, а інший, прагнення якого збігаються з інтересами індивіда. Всі інші перетворюються на анонімний загал, який не вартий уваги. Щоб заслужити визнання, недостатньо просто взяти участь у комунікації, тепер засновком до комунікації постає утилітарно-прагматичний інтерес. Ось лакмусовий папірець, завдяки якому відбувається диференціація індивідів, ті, з ким немає спільного інтересу, перетворюються на об'єкт. Їх можна використовувати для досягнення власних цілей – вони постають як звичайне знаряддя для їх реалізації.

Подальша об'єктивація учасників спільноти продовжує викривлення мовної гри, трансформуючи стратегічну дію до рівня інструментальної. Якщо в першому випадку комунікація лише обмежується певними опціями вибору, то в другому – зазнає руйнації, втрачаючи можливість розгортатися навіть у межах опцій. Тут *“викривлення діалогічних відносин підпорядковується каузальності відхилених від комунікативного зв'язку символів, та уречевлених, тобто виведених за межі комунікації логічних відносин, які є значущими тепер лише за спиною суб'єктів та водночас діють у такому значенні”* [8, 16].

Отже, аналізуючи концепт життєсвіту, ми розглянули комунікативну дію, яка постає його фоном та спрямована на досягнення консенсусу, якщо виходити з децентрованого світорозуміння та рівноправності всіх учасників комунікації. При цьому актори набувають подвійного значення, виступаючи, з одного боку, виконавцями, а з іншого – творцями символічно-інтерпретаційних правил, за якими відбувається комунікація. Раціоналізація комунікативних відносин включає в контекст комунікативної дії цілераціональний аспект, орієнтований на виокремлення конкретної мети та здійснення дій, що забезпечують її реалізацію, це зумовлює перехід від дії, що орієнтована на порозуміння, до дії, що спрямована на успіх, тобто стратегічної дії. В її контексті здійснюється викривлення комунікативних практик фону життєсвіту, тягнучи за собою його фрагментацію шляхом виокремлення деяких його регіонів, які отримують статус значущості. Лише в

контексті цих регіонів розгортається комунікація, хоча тут учасники комунікативних відносин все ще постають акторами-творцями символічно-інтерпретаційних правил, за якими вона здійснюється. Однак легітимуючою інстанцією тепер виступає не досягнення консенсусу, як це мало місце в контексті комунікативної дії, а зовнішні щодо комунікації фактори. Така централізація світу, що виходить із розрахунку на досягнення успіху, уможлиблює диференціацію і самих учасників комунікації, чия значущість узалежнюється від прийняття ними правил, легітимованих цілераціональним розрахунком. Дальша раціоналізація життєвіту поглиблює його фрагментацію, руйнуючи самі засновки комунікативних відносин, коли актори втрачають свою подвійну роль акторів-творців, перетворюючись на учасників мовної гри, що відбувається за чітко визначеними правилами. Отже, фрагментація життєвіту розпочинається вже на рівні стратегічної дії, ускладнюючись з поглибленням процесів раціоналізації.

Література

1. *Бойченко І. В.* Цілераціональна дія індивіда / Бойченко І. В. // Соціологія : короткий енциклопедичний словник. – К., 1998.
2. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // М. Вебер. Избр. произведения. – М., 1990.
3. *Витгенштайн Л.* Філософські дослідження // Витгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження. – К., 1995.
4. *Габермас Ю.* Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ // Ермоленко А. М. Комунікативна практична філософія: (підручник). – К., 1999.
5. *Ермоленко А. Н.* Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). – К., 1994.
6. *Зимовець Р.* Конфлікти та протести у постіндустріальному суспільстві (до питання про актуальність дослідницької парадигми Ю. Габермаса) // Філософ. думка. – 2001. – № 3.
7. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб. 2006.
8. *Хабермас Ю.* Труд и интеракция. Заметки к гегелевской “философии духа” йенского периода // Ю. Хабермас. Техника и наука как “идеология”. – М., 2007.

9. *Habermas J.* The theory of communicative action vol. 1. Reason and the rationalization of society // Habermas J.; translated by Thomas McCarthy. – B. : Beacon Press, 1984.
10. *Owen. D. S.* Between Reason and history. Habermas and the idea of progress / David S. Owen. – N-Y., 2002.

Кравчук Н. Стратегическое действие как предпосылка фрагментации жизненного мира.

В статье рассматривается функционирование коммуникативных отношений в русле стратегического действия.

Ключевые слова: жизненный мир, стратегическое действие, рационализация, языковые игры.

Kravchuk M. Strategic action as pre-condition of fragmentation of the life world.

The article considers communicative relationships functioning in the field of strategical action.

Key words: life world, strategical action, rationalization, language play.

Ігор Лесев

Київ

ЕТНІЧНІ РУХИ ТА ФОРМИ ЇХ ПРОЯВУ

Статтю присвячено критичному огляду основних теорій етнічних рухів.

Ключові слова: етноси, етнічність, етнічні рухи, етнополітика.

Еволюція філософських поглядів Івана Бойченка безпосередньо пов'язана з його світоглядним розумінням сучасної цивілізації. Іван Васильович розглядав цивілізацію (а з нею й цивілізаційний розкол України – на кшталт концепції Хантингтона) виключно через призму різноманітних вимірів духовності.

Цивілізація, за Бойченком, є як “монадне (тотальне, фрактальне) утворення і постає, по-перше, як корелят природи, чи, конкретніше, дикості та варварства, по-друге – як локалізоване в просторі й часі соціально-історичне, самобутнє і водночас таке, що уособлює будь-яку з інших цивілізацій, монадне, тотальне чи фрактальне за характером, формування; як конкретна історична культура, сукупність яких утворює людську цивілізацію загалом; по-третє – як етап існування означеного соціально-історичного формування після того, як воно пройшло висхідний відтинок свого розвитку та зазнало надлому” [1, 5–22]. Саме в цивілізаційному контексті буде досить цікаво дослідити етнічні рухи та унікальні форми їх прояву на сучасному етапі етнотрансформацій.

Наприкінці минулого століття поняття “етнос” застосовували для позначення людських спільнот, які досить різноманітні за чисельністю і за розміром займаної ними території (сюди ж входять критерії економічного і політичного розвитку, а також історичні терміни існування). Така різноманітність призвела до того, що етнографи так і не визначили єдиного критерію для логічного поділу етносів. Основи визначення етнічного заклад ще Гегель, подавши їх за схемою: сім'я – народ – держава. Етнічне мислитель розглядав через поняття “дух народу”, під яким розумів своєрідне втілення абсолютного духу.

Чимало сучасних дослідників також акцентують свою увагу на найбільш очевидних культурно-психологічних чинниках етносу (дух, воля, самосвідомість, спільність мови, національні почуття, психологічний склад тощо). Російська дослідниця Т. І. Ільїнич, наприклад, розуміє етнос як “спільноту людей, які говорять однією мовою, мають спільні межі культури і єдину етнічну самосвідомість” [2, 21].

Інший дослідник, Б. Зінгер, зазначає, що “члени етнічного співтовариства об’єднані загальною культурною перспективою, тобто традицією, що включає комплекси норм, котрі частенько бувають незалежними як від політичного устрою, так і від географічного місця розташування співтовариства” [3, 4]. Наприклад, українська етнічна самосвідомість зазнала випробувань жорстким централізованим зросійщенням, тоталітарною комуністичною пропагандою, зміною географічних кордонів свого природного ареалу, однак найбільших випробувань на “українськість” зазнала саме в часи незалежності.

Дослідник С. А. Арутюнов також підкреслював значущість суб’єктивного чинника, вважаючи, що “всі категорії етнічних спільнот є спільнотами, які базуються на інформаційних зв’язках” [4, 23]. Для етносу у вузькому сенсі цього поняття, за Арутюновим, головне значення має діахронна інформація, зокрема – етнічна пам’ять, традиції, звичаї, тобто те, що накопичувалося впродовж тривалого періоду під впливом конкретних обставин існування етносу. Для українців, наприклад, після трагічних подій 1932–1933 років, одним із найглибших колективних страхів лишається очікування голоду. Іспанська нація, яка у “своєму сегментарному зрізі досить розрізнена і основу якої становлять кастільці, об’єднується воедино, коли йдеться про мусульманську міграцію в її країну. Пов’язане це з довготривалим і кровавим історичним періодом реконквісти, наслідком чого було утворення закритого іспанського суспільства щодо доступу в нього туди релігійних іновірців. Наприклад, Франція, яка розташована північніше за Іспанію і яка в своїй історії не зазнала захоплення своїх національних територій іновірцями, протягом останніх століть була значно ліберальнішою щодо неєвропейської міграції. Наслідки цього – арабські і кольорові бунти, ромське питання, етнічна нетерпимість “білих” французів до своїх кольорових співгромадян – останнім часом яскраво відчують на собі французи ХХІ століття. Для нації ж є типовіші синхронні зв’язки, синхронна інформація, що їх особливо чітко видно на початково-

му етапі формування нації-держави (ті ж самі приклади з Україною, Іспанією та Францією).

Ю. В. Бромлей доповнює своє формулювання етносу інформаційними елементами, розуміючи під ними спільноту людей, яка пройшла свою історію між поколіннями, які об'єднуються системою комунікативних та сигніфікаційних зв'язків. Такі зв'язки складаються історично, і чим сильнішою є традиція їх використання, тим вони сильніші. При цьому комунікативні зв'язки (як синхронні, так і діахронні) забезпечуються передусім мовою, сигніфікаційні – головним чином культурою, а також психікою; характерні межі, які є підставою для ідентифікації членів кожної такої спільноти (самосвідомість), що дістає зовнішнє вираження в її самоназві (ендоетноніму)” [5, 6]. До речі, самоназва, або етнонім, етносу – це не просто умовність, за якою “зручно” називати той або інший етнос. Маючи свій етнонім, етнос дістає можливість для своєї трансформації і відособленості від інших (навіть близьких за духом або мовою) народів. Тривалий час саме український етнос не мав реально ефективного поштовху до своєї незалежності через те, що центральна влада Російської імперії свідомо замовчувала ідентифікаційний код “українці”, розбавляючи його регіональною самоназвою “малорос”. Так само відсутність етноніму у східних українців (переважно Донбасу) значною мірою сприяла тому, що в регіоні так і не з'явився справжній сепаратизм. Прикладом цього може слугувати протилежна частина України – Закарпаття, де зовсім незначна частина людей самоідентифікує себе з назвою “русин”; однак сепаратистські тенденції у цьому регіоні набрали більш загрозливих для цілісності України ознак, ніж ті, що властиві Сходу.

Особливий акцент у визначеннях цієї групи робиться на спільності мови, оскільки саме через мову передається основний потік інформації, а отже, найнаочніше представлено суб'єктивну цілісність етносів.

У зв'язку з цим українська мова стає для українського етносу фундаментальною основою його самоідентифікації і державності. До речі, в основу сучасної класифікації народів світу покладено саме лінгвістичний принцип, що поділяє насправді не народи, а їхні мови на сім'ї, групи і т. д.

У західній теорії етносів прийнято вирізняти декілька інших, ніж в українській науці, ознак. Це, зокрема, за Ентоні Смітом, такі:

– групова самоназва (етнонім);

- міф про спільне походження;
- загальна історична пам'ять;
- один або більше диференційних елементів загальної культури;
- зв'язок з конкретним “рідним краєм”;
- відчуття солідарності у більшій частини населення [6, 30].

Один із російських етнопсихологів, О. В. Фокина, зазначає: “Психохоповедінкові архетипи виникають вже на перших етапах формування етносу. Надалі вони модифікуються. Але через зв'язок часів зберігається певний психоповедінковий варіант, який реалізується на спільній мовній, культурній і морально-етичній основі. Він дає можливість народові зберегти самототожність у всіх історичних перипетіях, пронести крізь час етичну самосвідомість, як, імовірно, єдину обов'язкову ознаку етносу. Цей варіант і є тією складно вловимою особливістю національного характеру, що фіксується на рівні архетипів світосприймання і поведінки, які в метафізичній площині іменуються “духом нації”, “душею народу” або національним менталітетом” [7, 238].

Саме в цьому руслі працювала ще в XIX столітті група австромарксистів К. Ренер, О. Бауер і М. Адлер, які стверджували про ключову роль етнічних і, передусім, ментальних особливостей особи в трансформації етнічних спільнот. Варто також зазначити, що представники різних етносів генерують різний образ світу. По суті, це – один із ключових моментів міжетнічної відособленості. Особливо яскраво це виявляється в інформаційному просторі, коли на одне й те саме повідомлення (наприклад, російсько-грузинську війну 2008 року) різні етнічні групи реагують кардинально по-різному.

Видатний англійський дослідник А. Дж. Тойнбі в своєму легендарному “Дослідженні історії” розглядав етнічну ментальність як “норму реакції на виклик зовнішнього середовища”. На його думку, етнічна ментальність є “поняттям, що позначає систему звичок свідомості” [8, 206].

Не вдаючись до подробиць багатьох інших визначень етнічної ментальності, зазначимо лише, що в дослідників переважає в основному “суб'єктивно-психологічне” тлумачення цього явища. Іншими словами, ментальність розглядається ними виключно в статичній, а це не дає змоги об'єктивно з'ясувати саму суть етнотрансформаційних процесів.

Розглядаючи будь-які етнотрансформаційні процеси незалежно від пріоритетного акценту дослідження (біологічного або соціально-го), обійти ментальний чинник у розвитку того або іншого етносу не вдасться. Адже саме через ментальність відбувається унікальна особливність світосприймання, і українська нація в цьому контексті демонструє яскравий приклад. Зокрема, за критеріями етнічності того ж Ентоні Сміта, український етнос в його нинішньому стані взагалі не мав би існувати, оскільки він роз'єднаний мовними, релігійними, історичними і культурними чинниками. Водночас як загальна, відмінна від інших етносів, його ментальність є тим об'єднуючим чинником, який вирізняє українців від зовнішніх етносів і об'єднує цю націю в єдине етнополітичне поле.

У ХХ столітті світ пережив три хвилі національних рухів.

Перша прокотилася по Балканах і Східній Європі, завершившись утворенням незалежної Фінляндії і трьох прибалтійських держав, відновленням незалежності Польщі, появою на руїнах Австро-Угорської імперії незалежних Австрії, Угорщини, Чехословаччини, а також об'єднанням слов'янських територій, що відпали від цієї імперії, з Сербією і утворенням на основі цього союзу Югославії. Перша хвиля була найбільш кривавою, оскільки низка національних рухів, серед них і український, не змогли відстояти своїх здобутків.

Друга хвиля досягла своєї найвищої точки наприкінці 50 – на початку 60-х років, коли виникло кілька десятків нових держав, головним чином в Азії і Африці.

Нарешті, з піднесенням третьої хвилі пов'язані югославська криза, розпад Радянського Союзу, виникнення національних рухів у багатьох країнах "третього світу". Саме третя хвиля перетворила національно-етнічну проблему на таку, від вирішення якої, очевидно, залежить майбутнє людства. Тим паче, що вже нині з'являються ознаки наростання четвертої хвилі, яка, мабуть, охопить Західну Європу і Північну Америку, а також ті райони земної кулі, де ще лишаються невирішеними національно-етнічні проблеми, – передусім Латинську Америку, Індію і Китай. Особливе місце в цій хвилі буде відведено Росії. Криваве насилля відбувається майже щодня на Північному Кавказі, складна етнічна ситуація склалася в Поволзьких республіках (насамперед у Татарстані і Башкиртіостані), постійною є латентна міграція китайців на російському Далекому Сході. В

цих процесах досить небезпечно місце посідає й Україна, яка безпосередньо межує з Російською Федерацією. В разі активізації фази четвертої хвилі національно-визвольних рухів український етнос може отримати ззовні досить сильний агресивний імпульс.

Характерною ознакою рухів, діяльність яких після другої світової війни призвела до розпаду колоніальних імперій, була їх поліетнічність. І в Африці, і в Азії вони ґрунтувалися на багатонаціональних блоках, які сформувалися довкола дуже широких, але досить чітко окреслених соціально-економічних програм. Визволення від іноземного ярма ідеологи цих рухів розглядали як ключ, що відчиняє двері подоланню економічної і культурної відсталості, перетворенню країн, які розвиваються, на рівноправних партнерів передових промислових держав.

Характерною ознакою рухів третьої хвилі є їх моноетнічність. Вони розгортаються, як правило, під гаслами етнічної чистоти, етнічної незалежності та етнічної держави. Тим часом визвольні політичні рухи другої хвилі були спрямовані в своїй боротьбі знизу доверху, проти чужої волі “іноземця”, що нависала зверху. Етнічні рухи третьої хвилі спрямовані, швидше, по горизонталі – проти своїх сусідів, проти народів, з якими були залучені в ці рухи етноси, історично пов’язані дуже міцно. До речі, саме під час третьої хвилі було чітко окреслено ментальну агресивність деяких етносів. Наприклад, чехи та словаки, українці, білоруси та росіяни змогли без зовнішньої ворожнечі позбутися “братських” вуз. У той час, як етноси, менш ментально споріднені (наприклад, ті, що населяють Югославію, Закавказзя, Середню Азію), протягом останніх 20 років зазнають насильницької фази взаємодії.

Варто виділити низку особливостей, за якими розрізняються етнотрансформаційні процеси в сучасній Україні. Так, соціальною силою, яка очолює ці рухи, є українська інтелігенція. Саме вона визначає те коло проблем, яке дає змогу збудити в народі почуття образи і роздратування, підігріти певні пристрасті (як це було, наприклад, у 2004 році). Звичайно, ці питання стосуються захисту мови, культури від витіснення мовою і культурою іншого етносу, і тут переоцінити заслуги української інтелігенції, яка стоїть в авангарді цих процесів, досить важко. До того ж саме інтелігенція здатна генерувати “національну ідею” і тим самим об’єднувати довкола себе домінуючий етнос. Ще одна ознака етнотрансформаційних змін в Україні – це культ особи,

який становить ядро ідеології етнічних рухів. Так, у 2004 році нація об'єдналася не тільки навколо ідеї "європейського вектора розвитку", – її об'єднала конкретна постать, котра втілила певні очікування в уявленні нації, – Віктор Ющенко.

Нарешті, характерним є те, що для нових етнічних рухів визволення стає рівнозначним підпорядкуванню своєму диктату національних меншин, котрі проживають на контрольованій ними території. У Естонії і Латвії панування етнічної більшості закріплюється в дискримінаційному законодавстві, в адміністративному засиланні тих, хто не удостоївся статусу громадянина. У інших випадках, як, наприклад, в Сербії і Боснії, відбувалося фізичне винищення меншин, провадилися так звані етнічні чищення. Якщо національний підхід полягає в співпраці, відвертості, в пошані прав усіх етнічних груп, то для етнічного підходу характерні замкнутість, зарозумілість, презирство до прав інших народів.

Ще одним важливим чинником, який сприяє поширенню культури етнічності і етнізації свідомості, є послаблення привабливостей домінуючих етносів, їхнього політичного і культурного авторитету. Таке явище спостерігалось в Югославії і Радянському Союзі, де останніми роками приваблива сила, відповідно, сербської і російської, націй помітно нівелювалася. Аналогічний процес відбувається нині в США, де північноамериканська нація перестає бути "плавильним казаном" для нових іммігрантів.

В Європі нині існує чимало етносів, які були немовби "затулені" більшими і не створили (або пізніше втратили її) власної державності. Загалом у країнах Європейського Співтовариства налічується близько 50 млн. осіб, що розмовляють мовами, які не мають статусу держаних в ЄС, але утворюють численні національні меншини. Це – баски і каталонці в Іспанії, корсіканці у Франції та ін.

У другій половині ХХ століття в Західній Європі склалися стійкі іммігрантські общини, що налічують нині 13–15 млн. чол. Ці цифри такі суттєві, що може йтися про серйозну зміну етнічного складу західноєвропейського населення. Поки що такі спільноти дуже молоді, щоб голосно заявляти про свої права, але напрям їхніх трансформацій очевидний. Вони перетворюються на реальну силу, яка вміє сформулювати свої інтереси і їх обстоювати. Інколи напруженість стосунків між іммігрантами і корінним населенням досягає такої гостро-

ти, що відсовує далеко вбік проблеми старих етнічних меншин. Останнім часом це яскраво виявилось, наприклад, у Франції та Німеччині.

Чи можна передбачати, що ці іммігрантські спільноти врешті-решт “розчиняться” в корінному населенні? Поки що для такого оптимістичного прогнозу немає серйозних підстав.

Досвід США, де таких спільнот набагато більше і існують вони довше, ніж у Західній Європі, підтверджує, що в їхньому середовищі швидше посилюється прагнення до утвердження своєї етнічної особливості, ніж воля до злиття з домінантною в країні нацією. За таких обставин доречно припустити, що на Заході складаються передумови для повторення тієї моделі національно-етнічних рухів, яка вже була апробована в Східній Європі та інших регіонах земної кулі. У національному питанні не лише перед Заходом, але й перед Україною, Росією та іншими республіками колишнього СРСР поставили завдання, розв’язання яких наразі аж ніяк не просте. Але від них нікуди не подітися. Чим глибше й раніше над ними працюватимемо, тим більше шансів уникнути руйнівних наслідків.

Література

1. *Бойченко І. В.* Духовність як предмет філософсько-історичного аналізу // *Філософські проблеми гуманітарних наук.* – 2005 – № 6.
2. *Арутюнов С. А.* Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. – М., 1989.
3. *Бромлей Ю. В.* К разработке понятийно-терминологических аспектов национальной проблематики // *Советская этнография.* – 1989. № 6.
4. *Арутюнов С. А.* Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. – М., 1989.
5. *Бромлей Ю. В.* К разработке понятийно-терминологических аспектов национальной проблематики // *Советская этнография.* – 1989. – № 6.
6. *Сміт Е. Д.* Національна ідентичність. – К., 1994.
7. *Фокина О. В.* Некоторые методологические проблемы исторической психологии. Историческое познание: традиции и новации. Тезисы Международной теоретической конференции. – Ижевск, 1993. – Ч. 2.
8. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории: Пер. с англ. – М., 1991.

Лесев И. Этнические движения и формы их проявления.

Статья посвящена критическому обзору основных теорий этнических движений.

Ключевые слова: этносы, этничность, этнические движения, этнополитика.

Lesev I. Ethnic motions and forms of their display.

The article is devoted the critical review of basic theories of ethnic motions.

Key words: ethnoses, ethnicity, ethnic motions, ethnopolitics.

В'ячеслав Маханьков

Київ

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ВІЗУАЛЬНОГО СПРИЙНЯТТЯ ЯК ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

У статті проаналізовано значення аналізу проблеми візуального сприйняття для уточнення предмету філософської герменевтики, а також концептуальні можливості філософської герменевтики щодо дослідження проблеми візуального сприйняття.

Ключові слова: візуальне сприйняття, текст, розуміння, візуалізація.

Візуальне сприйняття є тим інформаційним каналом, яким рухається до подальшого опрацювання свідомістю переважна більшість відомостей про навколишній світ, котрі стають доступними людині. Усвідомлення цього лише порівняно недавно змінило і розуміння широти тієї предметної сфери, в яку можна включити і таке поняття, як "текст". Зокрема, сучасні філософи спробували застосувати пізнавальну сутність герменевтики до текстів у ширшому від традиційного значенні слова – в спробах розглядати як текст різноманітні знакові системи культури. Таке розуміння, як слушно зауважують І. В. Бойченко та М. І. Бойченко [3, 165–166], одним із перших системно обґрунтував Ганс-Георг Гадамер.

У певному сенсі все, що проходить через візуальне сприйняття людини, певною мірою кодується, систематизується і набуває таких самих ознак, як і текст (у широкому сенсі слова). Деякі філософи навіть буття людини схильні розглядати як певний текст [8]. Першим кроком у розумінні тексту в традиційному сенсі слова є традиційне для людини візуальне сприйняття його. Тож можливо припустити, що герменевтика постає як універсальна філософська методологія пізнання людини через її розуміння, що є одним із основних завдань як світової, так і вітчизняної філософії.

На жаль, на сьогодні ці аспекти проблеми розуміння на філософському рівні проаналізовано лише фрагментарно. Відсутній також

задовільний міждисциплінарний аналіз наукових даних, здобутих у психологічних, соціологічних, мистецтвознавчих та інших дослідженнях. У даній статті спробуємо дослідити філософський підхід до цієї проблеми.

Частково філософські аспекти проблеми сприйняття розглядали такі сучасні дослідники, як М. Мерло-Понті [11] (проблема врахування людської тілесності в розумінні), Р. Рорті [13] (проблема контекстuality), Ж. Дельоз [6] (аналіз візуального мистецтва), Г. Хакен [16] (синергетичне дослідження фізіологічних та психологічних процесів під час сприйняття), Дж. Гібсон (екологічні аспекти візуального сприйняття людини) [5] та ін. Для них характерне глибоке проникнення в свій предмет дослідження, однак якою мірою їхні висновки можуть бути поширені на усю філософську герменевтику, на нашу думку, лишається не розкритим. Щоб вирішити проблему візуального сприйняття як складової герменевтичного розуміння, слід з'ясувати самі витоки філософської герменевтики.

За західноєвропейською традицією, герменевтична процедура тлумачиться переважно як виявлення сенсів, нерідко прихованих, у наявних текстах. Цю ситуацію слід оцінити як певне звуження завдань герменевтики, що, на нашу думку, не лише збіднює сам арсенал герменевтики, але й деформує саму її процедуру. Передусім, видається невиправданим перебільшувати значення слів у комунікації і ширше – у культурній традиції взагалі. Виважено і за суттю питання можна розв'язати зазначені нами проблеми, виходячи з позиції філософії, а отже, продовжуючи традицію філософської герменевтики [4, 115–116].

Отже, варто ще раз повернутися до осмислення деяких герменевтично чутливих аспектів самого процесу пізнання – починаючи з самого початку. Так, отримання інформації людиною починається з відчуття. Наприклад, під час читання ми спершу відчуваємо певну неоднорідність фону і нанесених на ньому графічних побудов, потім розпізнаємо букви тощо.

Якщо відчуття – це віддзеркалення окремих властивостей предметів і явищ навколишньої дійсності, то сприйняття – це наочно-образне віддзеркалення тих, що діють в даний момент на органи чуття, предметів і явищ дійсності в сукупності їх різних властивостей і характеристик. Продуктом сприйняття завжди виступає більш-менш складний образ предмета.

За сучасними уявленнями, інформація в центральній нервовій системі сприймається за двома основними ознаками: за фізичними властивостями сигналів і за значущістю повідомлень, що містяться в них. Обидва моменти пов'язані з діяльністю різних мозкових структур.

Далі настає черга розуміння тексту – процес, який є невід'ємною складовою частиною нашого сприйняття. Його вже не можна віднести до інформаційного каналу, хоча й багато якісних факторів останнього впливають на розуміння.

На базі “зрозумілої” інформації починається первинне формування образу, який вона в собі криє. Чому первинне? Тому що кінцеве значення буде сформовано на ґрунті індивідуального досвіду.

Ідентифікація об'єкта сприйняття – це пізнання стимулу як даного. Пізнання об'єкта припускає формування його перцептивного образу і звіряння його з раніше сформованими й такими, що зберігаються в пам'яті “еталонними”, адже в ній зберігається не один еталонний, а певна, організована в систему відкрита кількість образів.

Можливості людини під час ідентифікації об'єкта досить обмежені. Так, за даними низки досліджень, під час пізнання різноманітних об'єктів чисельність еталонних образів, з якими звіряється перцептивний, не перевищує семи-восьми у разі наявності однієї розрізнявальної ознаки [1]. Ця величина є довжиною оперативного алфавіту і відповідає обсягу оперативної пам'яті. Збільшення кількості різних ознак збільшує інформаційну місткість об'єкта. Людині рідко доводиться стикатися з одновимірними стимулами. А об'єкти нашого сприйняття, як правило, багатовимірні. Під час пізнання їх кожен із них може звірятися з різними системами оперативних алфавітів (тобто системами еталонних образів) – залежно від того, які ознаки вирізняються як головні в процесі сприйняття.

Сучасні теорії і моделі пізнання ще не можуть задовільно вирішити проблему алфавіту ознак, якими користується людина у пізнанні знакових об'єктів і взагалі предметів.

Декодування – завершальна фаза процесу пізнання (і сприйняття) – в основному полягає в “перекладі” сприйманих знаків в ті одиниці внутрішньої мови, які безпосередньо пов'язані з уявленнями і мисленням.

Розуміння – це специфічний пізнавальний процес, складне, ієрархічно побудоване психічне віддзеркалення об'єктів пізнання, внаслідок

док якого створюються нові і відтворюються старі, але побачені по-новому, так або інакше емоційно забарвлені системи концептів і образів, які об'єднують у собі власне продукт цього віддзеркалення з відповідними елементами особистих знань. Наприклад, якщо прості наочні ситуації розуміють на рівні сприйняття, то формула, як правило, – на рівні мислення.

Доцільно розрізняти два принципово різних випадки: розуміння знакових і незнакових об'єктів. Якщо в першому завдання розуміння полягає в розкритті, з'ясуванні, образно висловлюючись, кимось закладеного в об'єкт сенсу, декодуванні його, то в другому самі по собі об'єкти, як правило, сенсу не мають (якщо не брати до уваги таких, як машини, прилади, споруди та інші продукти людської діяльності, щодо яких з певними обмовками можна вважати, що під час їх створення в них було “закладено сенс”) і людина в цій другій ситуації розуміння зіставленням, порівнянням зв'язків і відносин об'єкта немовби привносить в нього “новий сенс”, приміряє свій привнесений в об'єкт розуміння сенс і в разі вдалого такого “примірювання” вважає об'єкт зрозумілим.

Проблема наочності виникла ще в глибокій давнині у зв'язку з труднощами чуттєвого представлення багатьох фрагментів різних культур і цілих релігій. З тих далеких часів і аж до наших днів вона є єдиною з важливих проблем педагогічної практики. Але на початку минулого століття вона стала також проблемою практики реклами і пропаганди.

У процесі розвитку цивілізації оперування знаками збагачувало їх змістом, збільшувало можливості розумових процесів. Водночас знаки, якщо не брати до уваги небагатьох наслідувальних звуків і образотворчих жестів, начисто втратили якусь схожість, свої зв'язки з предметами, що їх вони спочатку позначали. Отже, переваги нової, бозованої на застосуванні знаків пізнавальної структури дісталися людству не “безкоштовно” – вони були отримані наслідок втрати наочності значної частини знань.

Наочність – це така якість пізнавальних процесів людини, під час взаємодії якої зі знаковими системами, під час вилучення і перероблення інформації з цих систем у свідомості генеруються наочні образи.

У побудові повідомлень необхідно враховувати практичне правило: вживаний засіб наочності виконує свою функцію тільки тоді, коли

спирається на міцно засвоєні знання і образно розкриває подальший виклад. Адже безглуздим буде незрозумілий матеріал “роз’яснювати” за допомогою такого ж незрозумілого. Звідси впливають небажаність і психологічна необґрунтованість такого викладу матеріалу, який починається з якихось узагальнювальних положень, правил, визначень, формулювань тощо і тільки потім дає розкриття їх сенсу, обґрунтування, докази. Це порушує природний порядок людського пізнання (у тому числі і в процесі навчання) і тому створює додаткові труднощі розуміння матеріалу.

Засоби наочності виконують також такі функції:

- сприяють повнішому і точнішому передаванню думки;
- є основним доказом у вербальному доведенні;
- ілюструють різного роду залежності і співвідношення, які важко уявити в словесному описі.

Л. Эйлер запропонував спосіб позначення обсягу понять колами, після чого відношення понять, думок і навіть вся силогістика відразу ж стають, наочними і легко зрозумілими.

Разом з тим не можна оминати увагою ту обставину, що є і завжди будуть певні масиви інформації, оптимальною, якщо не єдиною можливою з усіх відомих форм фіксації і передавання яких є текст. При цьому було б помилкою розглядати текст як принципово не наочну річ. Це особливо переконливо постає в ситуації навчання та з’ясування можливостей підвищення його успішності.

Значний досвід було напрацьовано в цій сфері вітчизняними дослідниками і педагогами-практиками ще за радянських часів. Так, Г. К. Селевко розглядає технологію інтенсифікації навчання на основі схемних і знакових моделей навчального матеріалу як досвід В. Ф. Шаталова [15]. На нашу думку, її межі значно ширші, а досвід Шаталова – лише один із її проявів. Розширюючи межі цієї технології, можна вживати більш ємну її назву, а саме: технологія візуалізації навчального матеріалу, розуміючи під цим не тільки знакові, але й деякі інші образи “візуалізації”, які виступають на перший план залежно від специфіки об’єкта, що вивчається. Це можуть бути такі базові елементи зорового образу: крапка, лінія, форма, напрям, тон, колір, структура, розмір, масштаб, рух. Присутні тією або іншою мірою в будь-якому зоровому образі, ці елементи кардинально впливають на сприйняття і освоєння людиною навчальної інформації. Інтенсифікація

навчально-пізнавальної діяльності відбувається завдяки тому, що і педагог, і той, хто навчається, орієнтуються не тільки на засвоєння знань, але й на прийоми цього засвоєння, на способи мислення, що дають змогу побачити зв'язки між об'єктами, що вивчаються, а отже, пов'язати окремі елементи в єдине ціле. Технологія візуалізації навчальної інформації – це система, що має певні складові: комплекс навчальних знань; візуальні способи їх подання; візуально-технічні засоби передавання інформації; набір психологічних прийомів використання і розвитку візуального мислення в процесі навчання.

Технологія візуалізації навчального матеріалу перегукується з педагогічною концепцією візуальної писемності, яка виникла наприкінці 60-х років ХХ століття в США. Ця концепція ґрунтується на положеннях про значення візуального сприйняття для людини в процесі пізнання світу і свого місця в ньому, розкриття провідної ролі образу в процесах сприйняття і розуміння, з'ясування необхідності підготовки свідомості людини до діяльності в умовах світу, що все більше “візуалізується”, і збільшення інформаційного навантаження [9, 71–80].

Інформаційна насиченість сучасного світу потребує спеціальної підготовки навчального матеріалу перед його поданням тим, хто навчається, щоб у візуально осяжному вигляді надати їм основні або необхідні дані. Візуалізація якраз і припускає згортання інформації в початковий образ (наприклад, в образ емблеми, герба тощо). Слід враховувати також можливості використання слухової, нюхової, сенсорної “візуалізації”, якщо саме ці відчуття є значущими в даній професії.

Ефективним способом оброблювання і компоновання інформації є її “стиснення”, тобто її уявлення в компактному, зручному для використання вигляді. Розробкою моделей подання знань у “стислому” вигляді займається спеціальна галузь інформаційної технології – інженерія знань. Дидактична адаптація концепції інженерії знань ґрунтується на тому, що, “по-перше, творці інтелектуальних систем спираються на механізми обробки і застосування знань людиною, користуючись при цьому аналогіями нейронних систем її головного мозку. По-друге – на тому, що користувачем інтелектуальних систем виступає людина, яка припускає кодування і декодування інформації засобами, зручними для неї як користувачу, тобто як під час побудови, так і в застосуванні інтелектуальних систем враховуються механізми навчання людини [14]. До основ стиснення навчальної інформації нале-

жать, на нашу думку, також теорії змістового узагальнення В. В. Давидова, укрупнення дидактичних одиниць П. М. Ерднієва. Під “стисненням” інформації розуміють передусім все її узагальнення, укрупнення, систематизацію, генералізацію. П. М. Ерднієв стверджує, “що найбільша надійність освоєння програмного матеріалу досягається під час подачі навчальної інформації одночасно на чотирьох кодах: малюнковому, числовому, символічному, словесному” [18, 72, 80].

Слід також врахувати, що здатність перетворювати усну і письмову інформацію у візуальну форму є професійною особливістю багатьох фахівців. Отже, в процесі навчання повинні формуватися елементи професійного мислення: систематизація, концентрація, вирізнення головного в змісті.

Методологічний фундамент такої технології становлять такі принципи її побудови: системного квантування, когнітивної візуалізації, а також, на наше переконання, – принципи герменевтичного розуміння суті процесу пізнання.

Системне квантування впливає зі специфіки функціонування розумової діяльності, яка виражається різними знаковими системами: мовними, символічними, графічними. Всілякі типи моделей надання знань у стислому компактному вигляді відповідають властивості людини мислити образами. Вивчення, засвоєння, обдумування тексту якраз і є складанням схем у думці, кодуванням матеріалу. В разі потреби людина може відновити, “розгорнути” весь текст, але його якість і надійність залежатиме від якості і міцності цих схем у пам’яті, від того, створені вони інтуїтивно студентом або професійно – викладачем. Це досить складна інтелектуальна робота, і студента треба послідовно до неї готувати.

Найбільший ефект у засвоєнні інформації буде досягнутий, якщо методи ведення записів відповідають тому, як мозок зберігає і відтворює інформацію. Фізіологи П. К. Анохін, Д. А. Поспелов доводять, що це відбувається не лінійно, списком, аналогічно мові або листу, а в переплетенні слів зі символами, звуками, образами, відчуттями. Специфікою роботи мозку обґрунтовують свою систему квантового навчання американські вчені-педагоги Б. Депортер і М. Хенакі [7]. Їхній внесок у способи створення моделей навчального матеріалу – це “Карти пам’яті”, “Записи фіксації і створення”, “Метод групування”, “Методи аналогів”.

Принцип системного квантування припускає врахування таких закономірностей за принципом силогізму:

навчальний матеріал великого обсягу запам'ятовується важко;
навчальний матеріал, розташований компактно в певній системі,
краще сприймається;

вирішення в навчальному матеріалі смислових опорних пунктів сприяє ефективному запам'ятовуванню.

Принцип когнітивної візуалізації впливає з психологічних закономірностей, відповідно до яких ефективність засвоєння підвищується, якщо наочність виконує у навчанні не тільки ілюстративну, але й когнітивну функцію, тобто використовуються когнітивні графічні навчальні елементи. Це спричинює те, що до процесу засвоєння підключається “образна” права півкуля. Водночас “опори” (малюнки, схеми, моделі), що компактно ілюструють зміст, сприяють системності знань. На думку З. І. Калмикової, абстрактний навчальний матеріал вимагає передусім конкретизації, і цій меті відповідають різні види наочності – від максимально наочної до надто абстрактної, умовно-знакової. “Під час сприйняття наочного матеріалу людина може охопити єдиним поглядом усі компоненти, що входять у ціле, простежити можливі зв'язки між ними, провести категоризацію за ступенем значущості, спільності, що є основою не тільки для глибшого розуміння суті нової інформації, але й для її переведення в довготривалу пам'ять” [9, 71–80].

Американський психолог Рудольф Арнхейм запровадив термін “візуальне мислення”, а його роботи поклали початок сучасним дослідженням ролі образних явищ у пізнавальній діяльності. Суть візуального мислення найкраще ілюструє приклад, який наводить сам Р. Арнхейм, коли дві людини з однаковим успіхом розв'язують завдання визначення зміни покажчиків часу за допомогою математичних обчислень – одна і за допомогою візуальних операцій – інша. Перша переводила інформацію про час в кількості, не пов'язані з тілесним досвідом. Вона виконувала операції з числами за арифметичними правилами, мислила “інтелектуально”. Друга ж застосувала в цьому завданні відповідний візуальний образ. Для неї ціле – це проста закінчена форма, половина – половина цієї форми, а хід часу – це не збільшення арифметичної кількості, а круговий рух у просторі [2].

Це і є “візуальним” мисленням, тобто мисленням за допомогою візуальних операцій. Іншими словами, візуальні образи є не ілюстрацією до думок автора, а кінцевим проявом самого мислення. На відміну від звичайного застосування засобів наочності, робота візуального мислення є діяльністю розуму в спеціальному середовищі, завдяки якому й стає можливим здійснити переклад з однієї мови подання інформації на іншу, осмислити зв’язки і відносини між її об’єктами. А. Р. Лурія, досліджуючи пізнавальні процеси, вирізняв “розум, який працює за допомогою зору, змоглядно” [10, 193–207].

Активне оволодіння наочним матеріалом можливе тільки в тому разі, коли об’єкти мислення за допомогою образу наочно пояснюються. Іноді викладачі вважають, що простий показ картинок, що зображують певний об’єкт, дає змогу студентам тут же підхопити думку. Це не завжди виправдано. Ніяку інформацію про предмет не вдасться безпосередньо передати спостерігачеві, якщо не уявити цей предмет в структурно ясній формі. Педагог повинен допомогти сприйняттю, але не словами, а структуризацією малюнка. Кожна фраза, що розкриває зміст окремого твердження навчальної теорії, може бути зафіксована у вигляді знаків, схем або малюнка. Саме ці образи і застосовуються для сприйняття, засвоєння і переробки інформації. Згодом будь-яку знакову інформацію студент зможе поділити на окремі порівняно самостійні утворення, серед яких траплятимуться знайомі, однакові або ж невідомі. Дослідження психологів підтверджують, що “сприйняття не є результатом простої поточної передачі зображення з рецепторів в мозок. При сприйнятті деякої картини чоловік групує одні її частини з іншими частинами, так що вся картина в цілому сприймається як щось певним чином організоване”. Аналогічно цьому, будь-яка навчальна інформація, що містить наочність, компонується в свідомості студентів із знайомих і таких, що підлягають засвоєнню, навчальних елементів у єдиний візуальний образ. Як слушно зазначив Р. Арнхейм, “сприйняття і мислення потребують одне одного, їх функції взаємно доповнювальні: сприйняття без мислення було б марним, мислення без сприйняття не було б над чим роздумувати”. Це дуже нагадує кантівський поділ на зміст сприйняття і розсудку як матеріалу та форми. Важливо, щоб вони, доповнюючи один одного, становили б новий ступінь мислення – візуально-логічний (умоглядний, за А. Р. Лурією). Активне сприйняття знакової навчальної інформації по-

требує спеціальної організації, продуманих способів подання навчального матеріалу.

Отже, жодна процедура розуміння не оминає етапу візуального сприйняття – хоча й не завжди буквально, але завжди концептуально.

Література

1. Антонов А. В. Информация: восприятие и понимание. – Киев, 1988.
2. Арнхейм Р. В защиту визуального мышления // Арнхейм Р. Новые очерки по психологии искусства: Пер. с англ. – М., 1994.
3. Бойченко І. В. Гадамер Г.-Г. // Філософський словник соціальних термінів. – К.; Х., – 2002.
4. Герменевтика філософська // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
5. Гибсон Дж. Экологический поход к зрительному восприятию. – М., 1988.
6. Делез Ж. Кино. – М., 2004.
7. Депортер Б., Хенаки М. Квантовое обучение: Разбудите спящего в вас гения! – Минск, 1998.
8. Деррида Ж. Письмо и различие: Пер. с фр. – М., 2000.
9. Калмыкова З. И. Развивает ли продуктивное мышление система обучения В. Ф. Шаталова? // Вопр. психологии. – 1987. – № 2.
10. Лурія А. Р. Маленькая книжка о большой памяти. Хрестоматия по общей психологии. Психология памяти. – М., 1979.
11. Мерло-Понти М. Феноменологія сприйняття: Пер. з фр., 2001.
12. Резник Н. А. Технология визуального мышления // Школьные технологии. – 2000. – № 4.
13. Рорти Р. Философия и зеркало природы/ Пер. с англ. – Новосибирск, 1997.
14. Российская педагогическая энциклопедия: В 2 т. – М., 1993. – Т. 2.
15. Селевко Г. К. Современные образовательные технологии: Учеб. пособ. – М., 1998.
16. Хакен Г., Хакен-Крель М. Тайны восприятия. Синергетика как ключ к мозгу: Пер. с нем. А.Р.Логонова. – М., 2002.
17. Чошанов М. А. Гибкая технология проблемно-модульного обучения: Метод. пособ. – М., 1996.
18. Эрдниев П. М. Системность знаний и укрупнение дидактической единицы // Сов. педагогика. – 1975. – № 4.

Маханьков В. Концептуалізація візуального восприяття як проблема філософської герменевтики.

В статті проаналізовані значення аналізу проблеми візуального восприяття для уточнення предмета філософської герменевтики, а також концептуальні можливості філософської герменевтики стосовно дослідження проблеми візуального восприяття.

Ключевые слова: візуальне восприяття, текст, розуміння, візуалізація.

Makhan'kov V. Conceptualization of visual perception as a problem of philosophical hermeneutics.

In the article the importance of analysis of the problem of visual perception for the more accurate definition of philosophical hermeneutics subject, so as conceptual possibilities of philosophical hermeneutics to study the problems of visual perception are analyzed.

Key words: visual perception, text, vision, interpretation.

Вікторія Москалик

Київ

МОВА І ДІЯ: ФЕНОМЕН КОНТЕКСТУАЛЬНОСТІ

У статті розглядається прагматичний аспект зв'язку мови та дії.

Ключові слова: значення, вживання, слідування правилу, соціальний контекст.

У філософських дослідженнях ХХ століття активно здійснюється аналіз мови як вихідної реальності людського буття. Адже ми живемо у світі мови – світі, зумовленому мовою, і вийти з нього не можемо. Мова становить найближче оточення людини і єдиний універсальний засіб виходу до сущого. Це – тотальність, те, в чому ми перебуваємо. Мова – це дім буття. Прагнення осмислити її виводить нас до неї самої, оскільки лише її ми й можемо помислити.

Філософи прагнуть зрозуміти, як же насправді працює мова, що собою являють реальні функції пропозицій та інших мовних форм на практиці, у практичному мисленні та поведінці людей, а не в теорії. М. Гайдеггер вважає, що мову не можна осмислити сутнісно ні через знаковість, ні через семантику [7]. Різні філософські проблеми тепер розглядаються крізь призму мови в її дії. Щоб досягнути суті висловлювань, значень слів, потрібно не проникати в їх приховану логічну структуру, наявний у них сенс, а навчитися орієнтуватися в дії, функціях мови, в її практичному застосуванні.

М. Гайдеггер зазначає, що граматично-логічні, а також філософські та наукові уявлення про мову за два з половиною тисячоліття лишилися незмінними, хоча при цьому знання про мову розширювалося і змінювалося. Ніхто не наважився б оголосити неправильною чи навіть відкинути як непотрібну характеристику мови як звукового вираження внутрішніх переживань, як людської діяльності чи образно-понятійного відображення. Такий погляд на мову правильний. Однак, на думку М. Гайдеггера, він не зможе привести до мови як мови [8]. Мова промовляє. Це промовляння ми знаходимо в розмові. І саме в

ній повністю здійснюється мова. У розмові мова не перестає бути – вона збирає спосіб, котрим перебуває, і те, що в ній перебуває, – її перебування, її сутність [8].

Досліджуючи мову, слід враховувати її зв'язок з дією, її подієвість, контекстуальність цього зв'язку. Згідно з такою настановою, важливо проаналізувати роль мови не тільки в процедурах понятійного мислення, предметного пізнання і осмисленої дії, що відбуваються в рамках суб'єкт-об'єктного відношення, але, насамперед, в контексті суб'єкт-суб'єктних відносин. Ці відносини не можуть бути зведені лише до мовного передання інформації, оскільки є водночас і процесом досягнення згоди. Мова виступає в цьому контексті не тільки механізмом об'єктивації інформації і експресивним засобом, а й медіатором розуміння. Відтак, ми дистанціюємося від трактування мови в класичній філософії, в рамках якої процесуальне розуміння вже виражене, відчужене і встановлене на довгий строк в логічно артикульованих структурах, від штучних мов, що являють собою лише приватну актуалізацію незмінної системи формалізму.

Спинимося на тих концепціях мови, котрі конститууються в контексті трактування мовних практик як мовних ігор. Така позиція пов'язана з тим, що, по-перше, комунікативна мовна практика, будучи залежною від лексичного дискурсу і пов'язаною необхідністю наслідувати граматичну організацію мови, спочатку побудована на презумпції “керування правилом”, а по-друге, породжує всередині обмеженого правилами простору безліч варіантів свого розгортання.

За фонетичною, графічною оболонкою слів, за їх синтаксисом не можна судити про реальну гру і форму життя. Вирішальним є використання знаків. Один знак іноді має на увазі більше, ніж фраза. Аналізу підлягає не текст, а його застосування. Р. Брендом у своїх лекціях під назвою “Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism” зазначає, що в середині ХХ століття відбулося зміщення акценту філософії з поняття сенсу на користь застосування (з семантики – на прагматику) і підкреслює роль Л. Вітгенштайна в цьому процесі [9].

В. В. Бібіхін, досліджуючи непохитні начала мови у філософії Л. Вітгенштайна, писав: “Я ближче до реальної дійсності в її стихії, коли на самому початку мого мовлення мені на відстані маячить бажана подія. Подія, що наближається моїм словом, мірою моєї зацікавленості нею конкретна і зрозуміла” [2, 289]. Тут треба шукати

непохитний (оскільки забезпечений моїм живим бажанням) елемент мого мовлення. Спосіб викликати бажане надійно забезпечений тим, що в моєму намірі воно вже є. Непохитною основою фрази (“Мітлу!”, “Я хочу яблука” і т. д.) лишається лише моя надійна властивість як бажаного, потребуючого, цілеспрямованого, того, через кого здійснюються речі, які іншим чином не сталися б. Першоелемент мовлення слід шукати у його використанні. Слово дає про нього (першоелемент) змогу знати навіть попри свою неповноту, пунктирність, попри збої на зразок обмовок.

Реалізація мови як мовлення стає можливою тільки завдяки події. Предмет у мові мовленні розгортає свою присутність. М. Гайдегер, П. Рікер спиняються на цій властивості мови – бути “подієвим феноменом”. Будь-яка мова має місце саме як подія, яку розуміють як “смысл”. Останній набувається в комунікативній діяльності, а лінгвістичні закони виступають при цьому посередницьким інструментом. Смысл відтворюється як зв’язок між подіями та їх вираженням. Мова розглядається як активний засновок людської діяльності, людської культури і історії взагалі. З погляду Гадамера, мова і комунікація як те, що сказане цією мовою, утворюють середовище нашого перебування, контекст. Сутність мови, вважає мислитель, за Гадамером, це гра – через суб’єктів якої вона досягає свого втілення.

Поняття “мовна гра” є ключовим у філософії пізнього Вітгенштайна. Це – комунікація, пов’язана з певним видом діяльності, це – мова і дії, з якими вона переплетена. Тож значення слів, що вживаються в тому чи іншому виді діяльності, визначаються саме цією діяльністю, з’ясовуються в ході її здійснення, а не є раз і назавжди фіксованими об’єктами. Мовна гра в даному контексті може бути попередньо визначена як така єдність слововживання, втіленого прояву, практики поведінки і пояснення світу, яка функціонує як життєва форма. Усе розуміння смислу людей (а також уся поведінка) належить, за Л. Вітгенштайном, до контексту мовної гри. З посиланням на прагматичну функціональну єдність відповідної мовної гри потрібно також розв’язати питання щодо смислу або безглуздя висловлювання. “Розуміти речення, – пише Вітгенштайн, – означає розуміти мову. Розуміти мову означає володіти певною технікою” [4, 170]. Якщо, наприклад, хтось запитає про складові частини крісла, то це запитання можна зрозуміти тільки з контексту відповідної мовної гри. Це може

бути мовна гра перевізників меблів, які хочуть кваліфіковано, за всіма правилами розібрати крісло на частини, або одна із мовних ігор тих експертів деревини або штучних матеріалів, які цікавляться складом крісла. Так, фізики-атомники взагалі не будуть цікавитися складовими частинами крісла, але їх питання щодо складових частин крісла, очевидно, також може бути осмисленим; воно також відбувається в контексті функціонуючої мовної гри. Щоправда, таке питання взагалі є, безперечно, безглуздом.

Звідси випливає характерне для пізнього Вітгенштайна розуміння значення як вживання. Зокрема, у § 43 “Філософських досліджень” читаємо: “Велику категорію застосування слова “значення” – хоч і не всі випадки його застосування – можна пояснити так: значення слова є способом його вживання у мові” [4, 110]. Це означає, що значення слова можна збагнути лише в контексті певної діяльності. Вітгенштайн вказує на необхідність включати слова, вислови у певний контекст, а саме – в мовну гру, для того, щоб ці слова могли знайти своє значення. Сама ситуація мовної гри вимагає як умову своєї можливості розуміння як взаємної реконструкції іманентного сенсу вимовлених текстів, а понятійно оформлене мовне розуміння в комунікативному співтоваристві виступає регулятивним принципом комунікації, запобігаючи можливості її обриву, мовної ізоляції суб’єкта, що втрачає не тільки партнера і себе як партнера, а й саму можливість здобуття сенсу.

Л. Вітгенштайн включає в мовні ігри всю практику людської цивілізації. У “Трактаті” він пише, що побутова мова є частиною людського організму, такою самою, як і він [4, 36]. Слово злите з вчинком і дією. А ми постаємо як ті, хто грає в мовні ігри. Від нас залежить зазвичай лише вибір їх правил.

Відмітною рисою мовної гри є саме нерозривна єдність вживання мови і конкретної діяльності. Мова сама є частиною певної діяльності; разом вони задають ту основу, яка визначає значення слів. Отже, слово (вислів, пропозиція) набуває свого значення тільки в певному діяльнісному контексті, у тій чи іншій мовній грі, яка є нерозривною єдністю дії і мови.

Багато хто схильний думати, що діяльність мови складається з двох частин: неорганічної частини, оперування зі знаками, і органічної частини, яку можна назвати розумінням цих знаків, надаванням їм значення, інтерпретацією, мисленням. Насправді ж, каже Вітгенштайн,

тільки використання знаків може їх “оживити”. Значення нерозривно пов’язане зі знаком, ужитим у певному контексті, і не існує саме по собі. Один і той самий мовний вираз може набувати різних значень у контексті різних мовних ігор, тобто він немовби постає перед нами по-різному в різних мовних іграх. У §203 “Філософських досліджень” Вітгенштайн зазначає: “Мова – це лабіринт шляхів. Ви підходите з одного боку і орієнтуєтесь в ситуації; підходите до того самого місця з другого і вже не орієнтуєтесь” [4, 171].

Контекстуальність мови простежується і в понятті “аспект бачення”, котре трапляється у “Філософських дослідженнях” Вітгенштайна. “Аспект бачення” можна трактувати як “переживання” значення слова: значення завжди має своєю передумовою багатоаспектність, воно детерміноване вживанням лише у фактуальності дійсності множин; аспект бачення речі актуальний через фактуальний контекст, у якому вона перебуває. Контекст детермінує об’єкт, структуру його можливостей, тобто зумовлює подієвість. Якщо предмет може з’являтися за певного стану речей, то можливість цього стану речей уже закладено в ньому.

Можливість протилежності смислів детермінує дійсність кожного конкретного моменту. У П. Уінча йдеться про альтернативу [6, 48]. Альтернатива має з’являтися у свідомості людини. Так, чесна людина може відмовитися від крадіжки грошей, котрі їй конче потрібні, хоча вона могла б легко це зробити; думка вчинити по-іншому не повинна приходити в голову чесній людині. Проте ця людина має альтернативу іншої дії, оскільки розуміє ситуацію, в якій вона перебуває, і природу того, що вона робить (чи відмовляється робити). Розуміння будь-чого передбачає також розуміння його протилежності: я розумію, що таке вчинити чесно, так само і не більше, ніж я розумію, що таке не вчинити чесно. Тому поведінка, яка є наслідком розуміння, і тільки така, являє собою поведінку, якій існує альтернатива.

Те, що не дістає свого вираження в знаках, виявляється в їх вживанні. Вживання знака – це певний алгоритм, який детермінує те, що самим знаком неможливо виразити, а використання знаків у комплексних конструкціях, тобто те місце, яке вони займають безпосередньо, вказує на те, що його визначає вся сукупність знаків, моделюючи конкретний контекст. Треба зосередити увагу, щоб помітити, як багато знань у мовній грі йде не від знаку. Слова, вимовлені з певною інтона-

цією, можуть мати значення, протилежне своєму словниковому опису. Інтонацію тоді вважають такою, що має внести корекцію в основне значення, однак і вимовлені нейтральним тоном похвальні слова можуть звучати осудливо. Помилково шукають у знаку ключ до того, як він має діяти. Один знак взагалі ніяк не діє. Голий знак беззахисно відкритий для протилежних тлумачень. Так, за Августином, хоча знаки нічому не вчать, вони схиляють нас актуалізувати те знання, котре ми маємо і котре розкривається в нас (не в них). Знаки наповнюються значенням від речей. Вони не створюють розуміння, а лише супроводжують його. Адже ми складаємося з тіла і мовлення задовго до того, як виходимо на рівень їх застосування та інтерпретації. Процесом сприйняття і тлумачення мовлення займається психологія. Однак є й більш первинний рівень, на якому ми знаємо себе слухняними і готовими виконати наказ, в тому числі і той, котрий ще не прозвучав (приклади фальшстарту добре демонструють це положення). Слово наказу з урахуванням цього рівня не є причиною нашої дії, а лише приводом для того, щоб задіяти нашу готовність.

Аналізуючи контекстуальність мовних ігор, варто звернути увагу і на поняття правила. Так, шаховий хід набуває свого значення тільки в контексті виконання певних правил гри. Здається, ці правила належать грі, а не інтенції суб'єкта. Вони навіть певним чином аналогічні природній необхідності, яка також не залежить від суб'єкта, а, навпаки, зобов'язує його дотримуватися її. У мові єдиним корелятом природної необхідності виступає встановлене правило. Знаючи правила певної гри (мовної в тому числі), люди діють відповідно до них. У ході здійснення певних правил дій слова набувають свого значення. Те, що людина правильно чи неправильно зрозуміла значення того чи іншого слова, визначається відповідністю чи невідповідністю її дій встановленим у грі правилом.

Отже, лише в інтерсуб'єктивній комунікації, комунікації-діяльності, може бути визначено значення слова. Підтвердженням того, що свої значення слова набувають лише в процесі інтерсуб'єктивної комунікації, є вже згадане заперечення Вітгенштайном можливості існування індивідуальної, приватної мови, зрозумілої лише її власному, єдиному носію. П. Уінч зазначає: "Індивідуальне використання мови не існує ізольовано; воно осмислене лише в рамках спільного контексту, де застосовується мова, і важливою частиною цього контексту є

процедура виправлення помилок, коли вони виникають, і перевірки в разі підозри помилки" [6, 28].

Концепція мовних ігор К.-О. Апеля знаменує собою новий етап розвитку філософії постмодерну. Якщо тлумачення мовних ігор Л. Вітгенштайном припускало опору на взаємодію між суб'єктом і текстом, котра виникає в контексті мовних практик, то Апель трактує мовну гру як суб'єкт-суб'єкту комунікацію, учасники якої є один для одного текстом – як вербальним, так і невербальним. Такий контекст не тільки висуває на передній план герменевтичне підґрунтя мовної гри, але й задає особливу артикуляцію проблематики розуміння як взаєморозуміння її учасників. Важливою є презумпція розуміння як реконструювання іманентного сенсу тексту, який виступає у Апеля як презентація змісту комунікативної програми партнера в контексті мовних ігор, котрі реалізуються, як сплетені з життєвою практикою прагматичні квазієдиниці комунікації або взаєморозуміння [1].

Для Л. Вітгенштайна значення не має статусу об'єктивного, але має інтерсуб'єктивний характер у сенсі інтерсуб'єктивної комунікації, що відзначається конвенційністю. На це звертає увагу і К.-О. Апель. Дотримання правила, тобто взяття до уваги певного контексту тієї чи іншої мовної гри, є умовою виникнення сенсу, значення. Як умову виникнення сенсу мовну гру можна певним чином розглядати як таку, що має трансцендентальне значення. Адже дотримання правила позбавлене свавілля, а застосування правил є не довільним суб'єктивним рішенням, а вимагає його повторюваності та вживання не одним суб'єктом.

Самі по собі правила не можуть однозначно визначати всі майбутні ситуації. Тільки ми конституюємо те, що є додержанням правил. Щоб останнє могло визначати дію суб'єкта, воно має бути зрозумілим. Саме розуміння відрізняє усвідомлене дотримання правила (яке тільки й можна, власне, назвати наслідуванням правил) від механічних дій, яким можна навчитися внаслідок наслідування в разі повторення певних ситуацій. Вітгенштайн каже: я сліпо керуюся правилом. Це може означати, що суб'єкт не створює правила. Правила спрямовують нашу поведінку тільки тому, що ми здійснюємо і спрямовуємо свої дії, посилюючись на них. При цьому дотримання правила зумовлене соціальною практикою людей, формами життя. І саме та чи інша форма життя, що являє собою певну практику, надає йому, правилу, певного значення.

Те, що насправді практика гри створила правила і з роками змінює їх, не лежить на поверхні; і зовсім не впадає в очі, що той самий процес триває й досі. Правила створюються з оглядкою на вживання. Ми нездатні описати поняття, які застосовуємо; не тому що не знаємо їх справжньої дефініції, а тому, що ніякої справжньої “дефініції” у них немає. Вважати, що вони повинні мати таку дефініцію, рівнозначні думці, що діти, які грають у м’яч, принципово додержуються чітких правил.

П. Уінч порушує питання про соціальний контекст. Він зазначає, що не сама по собі практика, розглядувана окремо, виправдовує застосування категорій “мови” і “значення”, а соціальний контекст, в якому вона має місце бути. Принципи, настанови, визначення, формули дістають свій смисл з контексту людської соціальної дії, в якій застосовуються [6, 42].

П. Уінч ототожнює соціальні відносини між людьми і відношення між ідеями, котрі містяться в людських вчинках. Він пропонує проаналізувати спільну природу того, що відбувається, коли ідеї, властиві певному суспільству, зазнають змін – нові ідеї вступають у мову, а старі залишають її. При цьому зміни хоча б однієї ідеї впливають на всю структуру міжособистісних стосунків. Наприклад, уявімо суспільство, котре позбавлене уявлення про імена в тій формі, з якою ми знайомі. Людей відрізняють за допомогою загальних дескриптивних фраз чи за номерами. Це призведе до великої кількості інших відмінностей від нашого соціального життя. Уявіть, як би відрізнялася закоханість у дівчину, відому лише за номером, і як би це позначилось на поезію кохання. Використання “справжніх” імен в такому суспільстві слід розглядати як введення нової ідеї, тимчасом як просту появу окремого нового імені в існуючих рамках таким вважати не можна.

Отже, новий спосіб мовлення, достатньо важливий, щоб розглядати його як нову ідею, потребує нового набору соціальних відносин. П. Уінч зазначає, що “наша мова і соціальні відносини являють собою два різні боки однієї й тієї ж самої монети” [6, 92]. Він має на увазі, що описати значення слова – означає описати, як його використовують, а описати, як його використовують, – означає описати соціальну взаємодію, в якій воно, це слово, бере участь.

Якщо соціальні відносини між людьми існують лише через ідеї і за їх допомогою, то, оскільки відношення між ідеями є внутрішніми, соціальні відносини мають бути також різновидом внутрішніх відно-

шень. Розглянемо простий парадигмальний випадок відношень між діями в суспільстві – між актом команди і актом виконання цієї команди. Описуючи людські дії у поняттях виконання команди, слід сказати, що команду було дано. Характер події як акту виконання є суттєвим для нього (чого не можна сказати про явища природи). Хоча люди можуть думати про події лише в поняттях, в яких вони роблять це, самі явища природи мають незалежне від цих концепцій існування. Однак було б безглуздо твердити, що люди могли віддавати команди і виконувати їх до того, як у них сформувалося уявлення про ці команди і їх виконання, оскільки здійснення ними таких актів саме по собі є головним проявом володіння ними цими поняттями. Акт виконання сам по собі містить суттєвий елемент – визнання того, що передувало йому як наказ. Було б безглуздо стверджувати, що удар грому містить визнання того, що передувало йому як електрична буря; швидше наше визнання звука, а не сам звук, містить це визнання того, що йому передувало.

Оскільки використання мови так тісно, так нерозривно пов'язане з іншими немовними видами діяльності, що їх здійснюють люди, то можна говорити про їх немовну поведінку як таку, що виражає дискурсивні ідеї. П. Уінч пропонує проаналізувати таку ситуацію: самотній вершник приїжджає до самотнього будинку дрібного фермера, який страждає від тиску успішного класу великих власників худоби. Мандрівник мовчки приєднується до фермера, котрий викорчовує пень у дворі; відпочиваючи, вони випадково зустрічаються поглядами і нерішуче посміхаються один одному [6, 97]. Будь-який експліцитний опис того розуміння, що з'явилося між ними і було виражене у погляді, був би дуже складним і неадекватним. Однак ми розуміємо це так само, як можемо зрозуміти значення змістової паузи чи значення жесту, який доповнює твердження. Важливо наголосити, що так само, як у розмові суть паузи залежить від її внутрішнього відношення до того, що їй передувало, так і обмін поглядами під час зустрічі вершника з фермером набуває свого значення з його внутрішнього відношення до ситуації, в котрій він відбувається: самотність, небезпека, спільне життя в складних умовах, задоволення від фізичних зусиль.

Аналізуючи осмислену поведінку і проблему контекстуальності, варто спинитися також на понятті "мотив". Як зазначає Г. Райл, утвердження чийось мотивів слід розуміти як "законоподібну пропози-

цію”, що описує схильність людини діяти певним чином у певних ситуаціях. Але “законоподібні пропозиції” стосуються не диспозицій діяча, а прийнятих у сучасному суспільстві стандартів розумної поведінки [5]. Якщо, наприклад, хтось заподіяв шкоду своїй дружині через ревності, то це, звісно, не означає, що він діяв розумно. Однак це означає, що його акт осмислений у поняттях способів поведінки, котрі знайомі нашому суспільству, і що він керувався логікою, яка відповідає певному контексту, стилю поведінки, або габітусу. У цьому зв’язку показово, що І. В. Бойченко у статті “Духовність як предмет філософсько-історичного аналізу” зазначає, що для визначення духовних особливостей тієї чи іншої культури слід звернути увагу на поняття “габітус”, розглядаючи його як конкретизацію поняття стилю. Якщо в понятті “стиль” самобутність певної культури фіксується в нечіткій формі, то термін “габітус” дає можливість з’ясувати цю самобутність ясніше й глибше. Кажучи про габітус окремих людей, ми фіксуємо неординарність їхніх учинків і думок. А як характеристика великих історичних індивідів, тобто культур, поняття “габітус” охоплює в існуванні цих цілісних культур всю сукупність їх життєвих виявів, котрі детермінують види духовної комунікації та спілкування загалом, тип соціально-психологічних установок, форму адміністративних систем і характер норм поведінки [3].

З ідеї мовної гри випливає, що мова – динамічне утворення, а не щось статичне, одного разу задане. Знаки мови стають життєвими, набувають свого значення в процесі їх застосування, тобто лише у вживанні, що має своєю передумовою реальне життя мови або мовну гру. Отже, реалізація мовної гри, або діади “мова-дія”, є тією неодмінною умовою, що породжує значення, сенс слів і висловів. Важливо акцентувати необхідність здійснення певної діяльності для виникнення, точніше – для прояву, значення. А значення визначається в контексті мовної гри.

Література

1. *Апель К.-О.* Трансформація філософії: Пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. – М., 2001.
2. *Бибихин В. В.* Витгенштейн. Смена аспекта. – М., 2005.

3. *Бойченко І. В.* Духовність як предмет філософсько-історичного аналізу // *Філософські проблеми гуманітарних наук.* – 2005. – № 6.
4. *Вітгенштайн Л.* *Tractatus Logico-Philosophicus*; Філософські дослідження. – К., 1995.
5. *Райл Гілберт.* Понятие сознания: Пер. с англ. / В. П. Филатов (общ. науч. ред.). – М., 2000.
6. *Уінч Уінч.* Идея социальной науки и ее отношение к философии: Пер. с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева. – М., 1996.
7. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления* / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Бибихина. – М., 1993.
8. *Хайдеггер М.* Язык // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/Heidegger_Jazuk.php
9. *Robert B. Brandom.* *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism.* // <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1755-2567.2009.01047.x>

Москалик В. Язык и действие: феномен контекстуальности.

В статье рассматривается прагматический аспект связи языка и действия.

Ключевые слова: значение, употребление, следование правилу, социальный контекст.

Moskalyk V. Language and action: contextuality phenomenon.

This article touches upon the pragmatic aspect of the connection between language and action.

Key words: meaning, use, following the rule, social context.

Ольга Романенко

Київ

ВІДКРИТІСТЬ БУТТЯ ЛЮДИНИ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Статтю присвячено аналізу специфіки соціального буття людини за умов глобалізації.

Ключові слова: буття людини, глобалізація, відкритість, знання.

Вирішувати проблему людини в глобалізованому суспільстві, з філософського погляду, варто в розрізі проективності цього буття – тобто, виявляючи те, до чого спрямовується людина у своїй діяльності. Звісно, людина як проект є переважно тим, чим вона ще не є, тобто сутність її не можна зафіксувати емпірично, а лише орієнтуючись на результати її майбутніх звершень. Особливо це правомірно щодо сучасного суспільства, що глобалізується. Не випадково саме тоді, коли людина охопила своїм активним втручанням практично всю планету, чи не найбільш нагальним стало з'ясування того, а що людина може зробити сама з собою. Саме тому в добу глобалізації гостро постають питання про людину і її майбутнє: чи можливе удосконалення її природи на нанорівні (наприклад, у структурі її ДНК), чи можливо удосконалити людський інтелект штучним інтелектом, а не лише доповнити ним, в чому полягає справжня продуктивна сила людини тощо? Особливу увагу привертають спроби подружжя Тоффлерів, здійснювані в суспільному ракурсі, дати відповіді на загальне питання про майбутнє буття людини.

Будуючи свої прогнози щодо майбутнього в книзі “Революційне багатство” [6], Е. та Х. Тоффлери спираються на ними же створену систему існування суспільства, яка розгортається історично. Ця система є характерною для суспільства, яке змальовує Тоффлер ще у своїх попередніх працях – “Шок майбутнього” [9], “Третя хвиля” [8] і яке раніше він називав постіндустріальним суспільством або суспіль-

ством знання. У новій книзі з'являється термін "наукоємне суспільство". Він одразу наголошує на тому, на що автор звертає свою увагу насамперед, а саме – на знання. Відповідно до цього акценту будується система поглядів на всі сфери суспільства. Загалом виокремлюються три етапи розвитку суспільства: аграрний, масово-індустріальний, наукоємний.

Кожен із цих етапів визначається головним чином через такі категорії – "час", "простір", "знання". Основне, що цікавить Тоффлерів, це – феномен багатства. Їхній підхід можна вважати певною мірою прагматичним, що в принципі характеризує діяльність усіх американських дослідників.

Багатство вони визначають як накопичення можливостей, відповідно – як "дитя бажань" [6, 28]. Це – гроші, здоров'я, сім'я, повага з боку тих, кого поважаєш, тощо. Тобто автори намагаються, з одного боку, розширити це поняття, включивши до нього сферу духовних цінностей, а з іншого – поєднати матеріальну та духовну сфери, відкидаючи таким чином визнаний раніше антропологічний поділ на духовне та тілесне Я.

Сфокусувавшись на аспектах, які передають саме антропологічні переконання Тоффлерів та певною мірою відображують сучасні переконання американських дослідників, структуруємо їх ось таким чином.

По-перше, людина та її ставлення до самої себе. По-друге, людина та природа. По-третє, найбільш розгалужена та найбільш цікава для Тоффлерів сфера – людина та суспільство. "Саме предметно-перетворююча активність (на відміну від властивої тваринам пасивної адаптації) і різнобічність творчої діяльності (на відміну від тварин, перебіг життєдіяльності яких здійснюється за мірками лише одного певного виду) розглядаються за даного аспекту як основа і рушійна сила розвитку духовності людини" [2, 10].

Перші два відношення є такими, що досить побіжно розглянуті в книзі, на відміну від третього, яке посідає визначне місце в дослідженні. Ставлення людини до самої себе ускладнюється тим, що в зв'язку з процесами глобалізації та регіоналізації відсутня чітка позиція щодо того місця, яке людина займає в просторі як громадянин. Суспільна свідомість зазнає повсякчасних корекцій та змін. Відбувається асинхронізація людини з суспільством, що також збиває процес її самоусвідомлення. Тоффлери пишуть, що за сучасного зростання ритму

життєдіяльності, до якого людина не може пристосуватись, бо воно відбувається з постійним прискоренням, настає момент в житті кожного, коли усвідомлюється те, що ти відстав вже назавжди. Мабуть, вперше в історії набуває такої складності самоусвідомлення себе як індивіда, окремого члена суспільства, а не як гвинтика величезного механізму.

Відношення “людина – природа” стає рідкістю, яка немовби пробивається через відношення “людина – суспільство”. Автори цитують Р. Н. Нельсона: “незважаючи на сучасну обгортку, рух за збереження навколишнього середовища ближче за все до старомодного релігійного фундаменталізму” [4, 200]. Тобто природа все меншою мірою, але ще є тим шматочком буття, яке людина не повністю забувала за допомогою техніки, від чого застерігав М. Гайдеггер. Людина перестає сприймати природу без суспільства, її погляд проходить через призму “мета – засіб”, що заважає бачити природу, світ у їх повноті. “Історичне ж становлення духовності відбувається, звісно, теж завдяки діяльності, але не зрілій, суто людській, а історично початковій, примітивній і стихійній, ще інституткоподібній, що на самих перших стадіях була ще, спочатку позбавлена, а пізніше – майже позбавлена, свідомої, духовної компоненти. В ході ж кожного наступного циклу соціалізації діяльності, перетворення її на власне людську духовність, з одного боку, стає дедалі багатшою за своїми характеристиками; з іншого боку, вона мірою розвитку діяльності дедалі очевидніше постає не лише в ролі дєривата цієї діяльності, а й, передусім, – як основа сходження на подальші щаблі цього розвитку” [2, 11].

Відношення “людина – суспільство” для американського дослідника є найбільш цікавим. Адже, по-перше, його складові не існують одна без одної, по-друге, саме суспільство в цьому розумінні відіграє основну роль, а людина розглядається, по суті, як така, що є лише одним із його елементів. Слід зауважити, що така позиція значною мірою спрощує, схематизує людину.

Визначення буття людини в наукоємному суспільстві здійснюється через опис майбутнього. Основні категорії, які при цьому використовуються, – десинхронізація, децентралізація та нововведення “виробництво – споживання” (виспоживання).

Змальовуючи свою практику, автори книги “Революційне багатство” переносять акцент виробництва з великих компаній на окре-

мого індивіда. Відбувається цей стрибок через нові умови сприйняття простору і часу, а саме – подолання відстані за допомогою технічних засобів, починаючи від телефонів та закінчуючи космічними перевезеннями пасажирів та вантажів.

Основним продуктом стає знання [4, 277]. Д. Белл дав розгорнуте визначення знання – як сукупність субординованих фактів або суджень, що становлять аргументоване твердження або експериментальний результат, який можна передавати іншим людям з використанням засобів зв'язку в певній систематичній формі [1, 235]. “Зараз кожне суспільство живе нововведеннями і зростанням, і основою є саме теоретичні знання”, – пише Белл. Для нього основними характеристиками знання є його зростання – здобуття і нагромадження, диференціація – систематизація і можливість застосування [1, 250].

Знання названі дослідники розуміють з прагматичної позиції – як таке, що може дати користь людині. Воно є істинним за критеріями, які автори називають фільтрами. Це – 1) консенсус – домовленість між людьми щодо певного факту; 2) несуперечність – якщо один факт не суперечить ланцюжку інших, то він також є істинним; 3) авторитетність – ми прислухаємось до думок авторитетів, професіоналів; 4) щирість, відвертість, певний містичний досвід, який сприймається як безперечно істинний; 5) довгостроковість – якщо істина витримала перевірку часом, то вона є безперечною; 6) наука, яка зазнає безліч перевірок і тому сама гарантовано дає перевірене знання [5, 182]. Кожен із цих фільтрів є досить умовним, хоча в сукупності вони намагаються викристалізувати істину.

Тоффлери пишуть, що однією з характеристик знання є його перманентна застарілість. Тому весь час потрібно навчатись новому. Людське життя стає дедалі коротшим, бо етапи, до яких пристосовується людина, дуже швидко змінюють один одного. Те в житті, що раніше забирало століття, нині відбувається за роки або ж місяці. Але при цьому спостерігається певна проблема, а саме – вбудування знання в економічну систему. Адже економічна криза, в якій ми перебуваємо з другої половини 2008 р., пов'язана саме з тим, що нематеріальну власність було продано за великі кошти, хоча цінність цього товару не була виправдана; відповідно кілька мільярдів доларів перекочували з одного ринку на інший без будь-якої на те причини. Постає питання, по-перше, про адекватне оцінювання знання як товару, адже нове знан-

ня забезпечуватиме провідну позицію виробникам, але на дуже короткий час, доки конкуренти не здобувають ще новіше знання. По-друге, якщо Тоффлери говорять про нівелювання потреби існування великих корпорацій, то хто ж буде споживачем нового знання і якого виду набере конкуренція, яка є одним із основних чинників розвитку економічних відносин.

Тоффлери зазначають, що змінився і процес накопичення знання. Якщо раніше основним місцем такого накопичення були бібліотеки, то нині людям став доступним “глобальний мегамозок” – Інтернет. Саме в ньому дослідники вбачають велике майбутнє людини [7, 637]. Інтернет який виступає як відмінна від нашої реальність, де простір і час фактично не мають значення для спілкування. В ньому можна простежити тенденції розвитку знання, яке, як основний продукт наукоємної економіки, буде створюватися і миттєво продаватися в цій реальності для породження ще новішого знання.

Сучасне виробництво товарів замінять нанотехнології, а це дасть змогу не витратити багато зусиль на транспортування товарів. Зрештою нанотехнології наповнять наш побут речами, які сприятимуть концентрації уваги на здобутті та застосуванні головного продукту майбутнього – знань.

Роботизоване майбутнє дасть змогу кожному створювати свій простір для існування. Уможливиться вільний робочий графік: робота оцінюватиметься за результатами, а не за часом її виконання, адже останній буде не фіксований, зручний для працівника. Сім'я об'єднуватиме родичів, які спілкуватимуться лише за допомогою медіа-пристроїв [7, 360]. Час для дозвілля люди також будуть планувати самостійно, не залежно від обмеженого графіка роботи рекреаційних та розважальних комплексів, які тепер працюватимуть 24 години на добу [6, 92]. Настане повна асинхронізація суспільства. Вона допоможе кожному знайти своє місце в житті. При цьому компанії характеризують зміни в протилежному напрямі – за прагненням до синхронізації дій усіх своїх відділів на високому рівні. Основний принцип роботи – “точно, вчасно”. Адже робота невиконана кимось у визначений строк, може нівелювати працю інших відділів та зашкодити досягненню бажаного результату.

Великі компанії, здійснюючи модернізацію весь час, мусять оновлюватися саме у сфері ІТ (інформаційних технологій), які зазнають

постійних змін. Врешті-решт робота з клієнтами переводиться з комунікативної сфери до інтерактивної, коли клієнт через Інтернет або іншу інтерактивну систему (наприклад, банкомат) сам обирає дії, які він бажає вчинити. Тобто, підсумовують Тоффлери, компанія перекладає на споживача роботу, яку раніше виконували її співробітники. Такий вид діяльності, в якому людина споживає власну працю, автори називають “виспоживанням” (виробництво-споживання).

До нього Тоффлери відносять будь-яку працю, яка не оплачується грошима [6, 221]. Так, її ми здійснюємо, коли допомагаємо сусіду спіймати kota, коли розповідаємо останні новини на роботі, даємо пораду тощо. Особливо відчутною є праця волонтерів, які за свої ресурси допомагають тим, хто потребує уваги.

Виспоживання можна перетворити на маленьке підприємство. Є люди, які займаються під час дозвілля тим, що їм дає задоволення. Результати такої праці можуть стати ринковими. Наприклад, людина, яка займалася приготуванням печива, змогла розширити цю діяльність за допомогою членів своєї сім'ї, і тепер завдяки цьому їхні печива популярні в усіх США.

Йдеться про те, що чим далі, тим більшатиме людей, які усвідомлюють ринкову вартість своєї виспоживальної праці. Такі люди зможуть існувати на ті гроші, що дає їм улюблена робота, яку можна виконувати, не виходячи з дому. Споживання, за Тоффлерами, не відокремлені від виробництва, ці процеси завжди пов'язані. О. Романенко пише, що “індустріальний світ – це світ чіткої координації, строгого розрахунку та запрограмованої ефективної діяльності, де життя людей підпорядковане принципам економічної доцільності, раціональної переробки ресурсів природи на товари промисловості” [4, 285].

Якщо зазирнути в майбутнє, яке пропонують Тоффлери, то чи не побачимо ми там ось таку картину? Світ поділено на тих, хто працює на великі компанії, і тих, хто працює вдома за власним планом, реалізуючи свої творчі прагнення. Те, що працюватиме на себе все населення, є позбавленим підґрунтя. Хоча, якщо згадати думки українського філософа Г. Сковороди [4] про сродну працю, який зазначав, що у кожній людини є праця, яку вона може виконувати з задоволенням постійно, то можна провести певні паралелі. Але процес знаходження праці, яка тобі до душі, потребує осмислення та напруження духовних сил людини, що не є прийнятним для кожного. Та змальована у Тоффлерів

ситуація скоріше показує, як можна поєднати приватні сфери з ринковою з користю для себе.

Стимулом для життя є нагромадження можливостей, які й становлять багатство. Але можливості, які висвітлюються в книзі, зводяться більшою мірою до задоволення бажань з прагматичного боку. Людина майбутнього, за Тоффлерами, прагне до все нового знання, яке зводиться до досягнення того, як опанувати навколишній технічний світ, що розвивається за своїми темпами, до яких має пристосуватися людина. Комунікація зводиться до питань економічної сфери, яка зіллється з усіма іншими сферами людського буття. А діяльність людини переважно буде зорієнтована на обслуговування самої себе.

Водночас виробництво позбавляється масового характеру. Ринок майбутнього суспільства стає надзвичайно складним за своєю формою, якісно оновлюється. Споживач потребує продуктів, “підігнаних” під його специфічні потреби, які не є уніфіковані. При цьому і сам споживач розглядається як виробник певного товару, котрий просто треба вміти продати.

Е. Тоффлер взагалі схильний будувати проекти масового культивування утопічної свідомості та формування утопії як засобу передбачення та пом’якшення кризових ситуацій. Наприклад, у працях “Шок майбутнього”, “Доповідь про екоспазм”, “Третя хвиля” вчений пропонує вихід із кризи, якої зазнав Захід, через масову утопічну творчість. Кризу Тоффлер пояснював переходом суспільства від індустріального до суперіндустріального і називав цю ситуацію “екоспазмом”. Через утопію, а саме через “фабрики утопій”, мислитель убачав вихід із цієї ситуації, бо такі “фабрики”, мовляв, мали б реалізовувати утопії, одночасно поліпшуючи, проробляючи їх образи. Робота “фабрики утопій” виглядала б так: кілька компетентних спеціалістів з різних галузей науки та техніки разом з митцями працюють у групі, яка розробляє систему цінностей, що могли б бути основою нового суспільства. Ця система цінностей створюється, не перебуваючи під впливом цінностей сучасного суспільства, та навіть на противагу існуючим цінностям. Тоффлер у “Третій хвилі” пише: “Недостатньо, проте, змінити суспільство. Бо мірою того, як ми створюємо цивілізацію Третьої хвилі, вирішуючи наші щоденні завдання, цивілізація Третьої хвилі, у свою чергу, буде формувати нас” [8, 599].

Предметом утопічного проектування, за Тоффлером, можуть бути будь-які зрізи суспільства (наприклад, сім'я, економіка, технології, релігія, мистецтво, мораль та ін.). Після формування цінностей художники, письменники, сценаристи могли б створювати художні твори про життя людей у такому уявному новому суспільстві. Відтак, маючи в своїй основі велику кількість утопій, які охоплюватимуть багатий спектр можливостей, включаючи й такі, що протилежні одна одній (що уможливилось би співробітництвом науки, мистецтва та футурології), ці всі проекти будуть побачені людством за допомогою літератури, кіно, мистецтва. А це буде умовою поінформованості людей про позитивні та негативні боки різних форм людського співіснування з подальшим прагненням до реалізації найкращої з них.

Таким є погляд американського вченого. Але утопія як така в другій половині ХХ століття існує скоріше завдяки фантастичній літературі, ніж завдяки суто утопічній. Як казав Сарджент, після 1950 року утопічна література майже цілком стала частиною наукової фантастики. Але фантастична література є не тільки науковою, а й політичною, соціальною, технічною та ін., і утопія охоплює всі ці види фантастики. "Саме в такі епохи (епохи зламу цивілізацій. – *О. Р.*) й створюються, переважно, наймасштабніші філософсько-історичні системи. Вони є, як правило, двоїстими за своєю суттю – підсумковими, які, з одного боку, передохоплюють подальший розвиток суспільства й, подекуди, певною мірою навіть закладають ідеальний проект цього майбутнього суспільства, – з іншого. Пояснюється ця особливість тим, що минуле в цьому разі часто-густо відтворюється в ідеалізованій формі, постаючи тим самим водночас і як утопія, суспільно-історичний ідеал, що спрямовує певним чином наступні дії великих мас людей" [2, 19]. Насправді ідеалотворчі функції утопії поступаються місцем більш прагматичним, тепер утопії творяться як архітектурні плани, що мають реалізуватися згодом.

Якщо порівняти утопічні моделі, які створювалися до ХХ століття, то побачимо, що автори всі свої зусилля спрямовують на описування найдрібніших елементів запропонованої ними утопії. Це робило утопію статичною, незмінною системою, що не розвивалася. Сучасні утопії, на відміну від попередніх, лишаються немовби недописаними. Це картини, які ще треба домалювати, напівутопії (Ф. Полак) або "попередні утопії" (В. Феркіс). Ще Г. Уеллс писав, що сучасна утопія не

має бути мертвою державою, що не змінюється, вона має бути готова до розвитку, а не до закування себе в непорушні форми [10, 5]. Тож попередні утопії можна визначити як розвинуті та замкнуті системи, а сучасні – як внутрішньо нерозвинуті та відкриті.

Утопія з ідеалу-максимуму перетворюється в сучасному її баченні на деабсолютизований ідеал. Традиційна обмеженість утопічного ідеалу, його недосяжність у повному обсязі змінюються. Тепер утопія не є абсолютною досконалістю, що зближує її з реальним світом і уможлиблює її здійснення.

Утопію, що наближується до існуючого світу задля своєї реалізації, описує, наприклад, Д. Белл. “Утопія, – писав він у “Приході постіндустріального суспільства”, – завжди розумілася як проект гармонійних і досконалих відносин між людьми. Для мудреців давнини утопія була плодоносною неможливістю, уявленням про бажане, яке людина завжди прагне досягти, але яке за самою своєю природою є таким, що не може бути досягнуте. І все-таки завдяки самій своїй ідеї, – продовжує Д. Белл, – утопія слугувала мірилом судження про людей, ідеалом, з позицій якого вимірювалася реальність. Нинішня зарозумілість заявила про прагнення подолати цей розрив і втілити ідеал у реальність; у цій спробі перспективи ідеалу почали звужуватися, а ідея Утопії – тьмяніти” [1].

Популярною формою утопії нині є практопія, специфічність якої якраз полягає в тому, що вона спрямована на те, щоб бути реалізованою. Про це пишуть, наприклад, Тоффлер, Б. де Жувенель, Д. Габор, а також автори фантастики, які орієнтують на реформи. Тобто йдеться не про досягнення ідеалу, а лише про поліпшення існуючого, просто про виживання. Цікавим є той факт, що новий вид утопії як “практипії” запровадив Тоффлер, називаючи цим терміном світ, який є і не найгіршим, і не найкращим, а таким, який практично здійснений і більш бажаний, ніж сьогоднішній.

Утопічна література краще від будь-якої соціальної теорії фіксує, як змінюється рівень віри людини в соціальний прогрес та надії на краще майбутнє. Деякі дослідники вважають, що після другої світової війни цей рівень став значно нижчим і змінитися він може, якщо будуть розв’язані такі завдання: роззброєння та забезпечення миру, вирішення таких глобальних проблем, як екологічна, продовольча, народонаселення, охорона здоров’я та демократизація, поліпшення

економічної ефективності соціалізму та зростання його авторитету в міжнародному розумінні його як альтернативи капіталізму.

Серед основних функцій утопії історично на перший план виступають дві: критика існуючого суспільного ладу та прогнозування (моделювання) майбутнього, виходячи із сучасного стану. У ХХ ст. можна виявити тенденцію до появи утопій, що мають печатку першої (анти-утопії) або другої (практопії) функції.

Утопія є важливою складовою людської свідомості. Вона взаємопов'язує такі духовно-пізнавальні здатності людини, як віра, надія, стійкість, фантазія, уява, творчість. Утопічне є необхідною складовою свідомості і проходить еволюцію разом із самою свідомістю, рухаючись від латентної, неусвідомленої форми (зароджуючись ще у міфологічних уявленнях) до усвідомленої, від неструктурованої до структурованої, від власне внутрішньої до такої, що опрідметнюється (через літературні романи у книжках). Можна сказати, що утопія постає одним зі способів освоєння історичного досвіду суспільства, "тобто – залучення представників кожного наступного покоління до загальнолюдських багатств через механізми інтеріоризації об'єктивованих здобутків духовної культури" [2, 11].

Як соціальний феномен утопія, по-перше, становить системну модель, яка охоплює суспільство в його цілісності. По-друге, на відміну від прогнозів розвитку окремих галузей, вона дещо спрощує окремі структури суспільства. По-третє, не має чітко визначених часових і просторових меж свого здійснення. По-четверте, конструювання утопії не є вимушеним, автор створює її спонтанно, відповідно до свого внутрішнього пориву, саме цим забезпечуючи ставлення до неї як до духовної цінності.

На сучасному етапі розвитку суспільства утопія перетворюється на "практопію" – модель суспільства, яка наближується до того, аби бути повністю реалізованою (Тоффлер, Белл, Нозік). Тобто функції утопії як критики існуючого стану відступають на задній план, звільняючи місце для конструювання ідеалу на раціональних позиціях. Цей мотив ми бачимо і в сучасній концепції антропосоціальної сингресії – поєднанні людини і суспільства у своєму становленні.

"Людина – це унікальна істота, що здійснює вихід, прорив за межі просторового чи фізичного часового виміру" [2, 17].

Це, зокрема, простежується через утопію. Утопія, як літературний жанр, зберігає здатність наповнювати внутрішній світ людини сенсом, поділяючи цю функцію з іншою художньою літературою, переплітаючись тісніше за все з фантастикою.

Як соціальне моделювання утопія представляє множину можливих світів, яка постійно збільшується, і дає інформацію для аналізу та для вироблення подальшої стратегії розвитку суспільства.

Намагання абстрактно передбачити щось було б пророцтвом. А пророцтво зумовлює занадто жорстке детермінування історії, неможливість вибору. Єдина форма, в якій ми спроможні побачити майбутнє, – це форма можливості. Для пізнання майбутнє – міцний горішок, і, лише усвідомивши це, ми пізнаємо необхідність утопічного. Тільки відштовхуючись від цього, ми стаємо здатними коректно поставити питання про існуючі можливості і тільки так можемо досягти автентичного розуміння історії.

Література

1. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М., 1999.
2. *Бойченко І. В.* Духовність як предмет філософсько-історичного аналізу // *Філософ. проблеми гуманітарних наук.* – 2005. – № 6.
3. *Бойченко І. В.* Філософія історії як монадологія: постнекласичний цивілізаційний проєкт // *Totallogy-XXI* (другий і третій випуски). Постнекласичні дослідження. – К., 1999.
4. *Романенко О. В.* Соціально-технологічні типи суспільства: Монографія. – К., 2005.
5. *Сковорода Г.* Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни // *Сковорода Г. Соч.:* В 2 т. – Т. 1. – М., 1973.
6. *Тоффлер Э.* Революционное богатство. – М., 2008.
7. *Тоффлер Э.* Третья волна. – М., 2002.
8. *Тоффлер Е.* Третья хвиля. – К., 2000.
9. *Тоффлер Э.* Шок будущего. – М., 2002.
10. *Уэллс Г.* Современная Утопия. – СПб., 1906.

Романенко О. Открытость бытия человека в глобализирующемся обществе.

Статья посвящена анализу специфики социального бытия человека при условиях глобализации.

Ключевые слова: бытие человека, глобализация, открытость, знание.

Romanenko O. Openness of human existence in globalizing society.

The article is devoted the analysis of specific of social life of man subject to the condition globalization.

Key words: human existence, globalization, openness, knowledge.

Тетяна Соболев

Київ

СОЦІАЛЬНІ ВІДНОСИНИ ЛЮДИНИ ТА СУСПІЛЬСТВА

Статтю присвячено аналізу розмаїття взаємодії людини і суспільства.

Ключові слова: людина, суспільство, соціальні відносини, взаємодія.

В сучасному соціумі особливої значущості набуває становлення міри взаємодії людини і суспільства як умова стабільного розвитку держави. Оскільки, на відміну від тварин, люди від народження не володіють всіма необхідними навиками для існування, складається враження, що індивід не може існувати поза суспільством, адже всі знання та адаптаційні навички для свого існування він набуває протягом свого життя в суспільстві. Та чи так це насправді? Щоб відповісти на дане питання, слід, по-перше, розібратись, в чому полягає головна відмінність людей від інших істот, які населяють землю, по-друге – з'ясувати залежність формування особистості від соціуму та життя в ньому.

Людина відрізняється від тварини передусім тим, що має розум і може досягнути мету, сутність і сенс свого буття. Цю відмінність вдало підкреслив український філософ І. В. Бойченко, цитуючи французького науковця XVII ст. Блезя Паскаля: "Людина – всього лишень очеретинка, найслабкіше зі створінь природи, але вона – очеретинка мисляча. Щоб її знищити, зовсім не треба, щоб на неї ополчився весь Всесвіт: досить подуву вітру, краплини вод. Та хай би навіть її знищив Всесвіт, – людина все одно піднесе нішу свого згубника, оскільки усвідомлює, що розлучається з життям і що вона слабша за Всесвіт, а він нічого не усвідомлює" [2, 10]. Цитата показує нам, що межа між людиною і природою пролягає не зовні, а в самій людині. Це засвідчує і переконання відомого феноменолога А. Шюца: "Тварина бачить і чує, але без знання того, що вона це робить; навіть свої власні імпульси вона переживає як притягання та відштовхування, що відходять від предметів, які її оточують. Таким чином, у тварини є свідомість,

але немає самосвідомості; вона не володіє собою. Людина є єдиною істотою, яка здатна бути Я і ставити себе не лише над часом, але навіть над самою собою. І здатна вона на це тому, що вона є особистістю..." [10, 204].

Щоб скласти загальне уявлення про різноманітність значень цього поняття, звернемося до поглядів деяких визнаних теоретиків з цієї галузі. Наприклад, відомий американський психолог Карл Роджерс описував особистість у термінах самості – як організовану, довгострокову сутність, яка суб'єктивно сприймається і становить саму серцевину наших переживань. З таким твердженням цілком погоджувався і американський теоретик Гордон Олпорт, який визначав особистість як те, що індивід являє собою насправді, як її внутрішнє "щось", котре детермінує характер взаємодії людини зі світом. А за Еріком Еріксоном, "індивід протягом життя проходить через низку психосоціальних криз і його особистість з'являється внаслідок такої кризи" [3, 22–23].

Більшість психологів вважає, що особистістю є людина, яка має свою позицію, яскраво виражене свідоме ставлення до життя та світогляд, який вона сформувала протягом тривалої праці. Водночас особистістю є лише та людина, яка ставиться певним чином до навколишнього середовища, усвідомлює це своє ставлення, завдяки чому воно виявляється в усьому її існуванні.

Загальне визначення особистості дає К. Платонов: "Особистість це конкретна людина як суб'єкт перетворення світу на основі його пізнання, переживання та ставлення до нього" [7, 43].

Соціально-психологічне визначення поняття "особистість" пропонує і Н. Коломінський: "особистість" це такий індивід, який є суб'єктом життєдіяльності, може усвідомлено виконувати соціальні функції і ролі" [5, 160].

Для соціологів, на думку Н. І. Сарджвеладзе, особистість є "системоутворенням, яке не лише має певний статус у системі соціальних відносин і установче ставлення до соціального оточення, але й те, яке особливим чином ставиться до самого себе..." [8, 174]. Головною проблемою соціології особистості є проблема соціальної типології особистості, яку вдало вирішує філософія. Остання розглядає особистість за її становищем у світі – як суб'єкта діяльності, пізнання та творчості і визначає її згідно зі сформованими традиціями. Це:

1) продукт (Природи, Бога або суспільства), умов існування, що може лише пізнавати себе і не повинен намагатися змінити щось (людина, яка адаптується, пристосовується); таке переконання панувало в період середньовіччя; 2) безмежно активний творець, який змінює свої власні умови або керує своєю уявою про умови свого життя і про себе (людина, яка створює себе сама, самовиробляється). Саме так визначали особистість за античності та Нового часу; 3) діяч, який перетворює сам себе за допомогою інструментальної, предметної активності, яка пов'язує його розвиток із зовнішнім світом (людина, яка робить нові предмети і передає в предметах свій досвід). Такою постає людина ХХ століття...

Загалом більшість теоретичних визначень особистості є досить неоднозначними, та все ж вони містять певні спільні положення. По-перше, у них підкреслюється значення індивідуальності або індивідуальних відмінностей. По-друге, вирізняються такі особливі риси, завдяки яким кожна людина відрізняється від усіх інших людей. Крім того, зрозуміти, які специфічні властивості або їх комбінації відрізняють одну особистість від іншої, можна тільки шляхом вивчення індивідуальних особливостей.

Переважає кількість визначень особистості, які з'являються у вигляді якоїсь гіпотетичної структури або організації. Згідно з ними, особистість – це абстракція, яка ґрунтується на висновках, здобутих за допомогою спостереження за поведінкою людини.

У більшості визначень підкреслюється важливість розгляду особистості у співвідношенні з життєвою історією індивіда або перспективами його розвитку. Її, особистість, характеризують в еволюційному процесі як суб'єкт впливу внутрішніх і зовнішніх факторів, включаючи генетичну і біологічну схильність, соціальний досвід і мінливі обставини навколишнього середовища.

Здебільшого особистості дають такі характеристики, які “відповідають” за стійкі форми поведінки. Як така вона є відносно незмінною і постійною і в часі, і в мінливих ситуаціях.

З усього вищевикладеного можна дійти висновку, що особистість найчастіше визначають як людину в сукупності її соціальних якостей. Це означає, що до особистісних не належать генотипні або фізіологічно зумовлені особливості людини, котрі ніяк не залежать від життя в суспільстві. Отже, поняття “особистість” щільно пов'язується із соці-

умом. Саме тому одразу ж після народження дитину ще не можна вважати особистістю, формування якої відбувається лише в процесі соціалізації індивіда. На думку багатьох науковців, зокрема представника символічного інтеракціонізму (соціально-філософського напрямку ХХ ст.) Тамотса Шибутані, “соціалізація належить до тих процесів, за допомогою яких люди навчилися ефективно діяти в соціальних групах...” [9, 385]. У процесі соціалізації людина має пристосуватись до умов свого існування, а інші люди виступають для неї “як інструктори, як моделі для наслідування і як джерела підживлення” [9, 387].

Під час соціалізації індивід засвоює набір ролей, який він матиме грати в суспільстві, і “вводить в свою систему поведінки ті шаблони, які група санкціонує” [9, 404]. Це полегшує йому участь у житті колективу, допомагає стати особистістю та сформувати своє “Я”.

Існують різні погляди на зв'язок соціалізації з процесом становлення особистості. Деякі вчені говорять про періодизацію соціалізації, яка збігається з основними етапами життєвого шляху людини. Так, співробітник Інституту соціології Російської академії наук, кандидат філософських наук Ігор Семенович Кон вважає основними стадіями формування особистості – дитинство, підлітковий вік та юність. Його колега Ніна Володимирівна Андреєнкова досить переконливо обмежує період соціалізації рамками дитинства, юності та переходу до зрілості... Відповідно розрізняються три основних стадії соціалізації: 1) первинна (соціалізація дитини), 2) маргінальна (проміжна соціалізація підлітка), 3) стійка, концептуальна, цілісна (в юнацькому віці – в період переходу від юності до зрілості, тобто від 17–18 до 23–25 років).

Інші дослідники, зокрема представники символічного інтеракціонізму Дж. Г. Мід та Т. Шибутані, вважають, що соціалізація відбувається все життя, і не уявляють її жорстко нормованою. Шибутані розуміє її як “процес адаптації до нових умов, який триває все життя” [9, 467]. Цей процес включає в себе і формування особистості, яке відбувається за допомогою взаємодії суспільства та соціального індивіда.

Поступово науковці доходили розуміння соціальної природи “Я”. Першим кроком у цьому напрямі було визнання, того, що разом з біологічним, тілесним “Я”, до усвідомлення якого індивід приходять “зсердини”, завдяки розвитку органічного самопочуття, “образ Я” включає соціальні компоненти, джерелом яких є взаємодія індивіда з іншими

людьми, суспільством. Одна і та сама особа, залежно від її оточення, може поводитись в одній ситуації – як батько, в іншій – як друг, в третій – як начальник, тобто виступати в різних соціальних ролях. Соціальна роль – відповідний прийнятим нормам спосіб поведінки людей залежно від їхнього статусу або позицій у суспільстві, в системі міжособистісних стосунків. Освоєння соціальних ролей – частина процесу соціалізації особистості, неодмінна умова “вростання” людини в суспільство до себе подібних. Соціалізацією називаються процес і результат освоєння і активного відтворення індивідом соціального досвіду, який здійснюється в спілкуванні та діяльності. Освоюючи соціальні ролі, людина засвоює соціальні стандарти поведінки, вчиться оцінювати себе збоку і здійснювати самоконтроль.

Результати самоспостереження та самоаналізу за допомогою інших, до яких індивід звертається досить-таки часто, фіксуються в його “Я-концепції” – динамічній системі уявлень людини про саму себе, – як, власне, усвідомлення своїх фізичних, індивідуальних та інших властивостей, самооцінювання, а також як суб’єктивне сприйняття зовнішніх чинників, які впливають на певну особистість.

Коли людина формує концепцію власного “Я”, вона набуває відчуття особистості – особливої якості індивіда, яка формується ним у процесі соціалізації (через соціальну взаємодію та спілкування), надає йому певного статусу в системі соціальних відносин і за допомогою якої людина починає ставитись до себе особливим чином.

На думку багатьох науковців, зокрема представників символічного інтеракціонізму, особистість формується в процесі соціальної взаємодії, яка може сприйматися на міжіндивідуальному та внутрішньо-особовому рівнях. Символічні інтеракціоністи вважали, що на міжіндивідуальному рівні соціальна взаємодія розглядається як специфічна взаємодія, яка здійснюється людьми за допомогою інтерпретації ними дій одного одним, яка виражається за допомогою символів. Тут вплив людей одного на одного ніколи не буває прямим, а завжди має стадію, яка є посередником у вигляді інтерпретації дій. Як стверджує Блумер, “особливість цієї інтерпретації полягає в тому, що люди визначають дії один одного, а не просто реагують на них. Їхні реакції не викликаються безпосередньо діями іншого, а ґрунтуються на значенні, яке вони надають таким діям. Отже, інтеракція людей опосередковується використанням символів, їх інтерпретацією або наданням зна-

чення діям іншого. Це опосередкування є еквівалентним включенню процесу інтерпретації між стимулом та реакцією” [1, 173] і базується на розумовій діяльності людей.

Використання в процесі взаємодії символів припускає усвідомлену поведінку партнерів.

Підкреслимо, що основоположник символічного інтеракціонізму Дж. Г. Мід розглядає соціальну взаємодію не тільки як процес, що відбувається між індивідами, але й як процес внутрішньоособовий. Тобто індивід перебуває у взаємодії не тільки з іншими, але й із самим собою. Соціальна взаємодія на внутрішньоособовому рівні постає як процес, що відбувається в середині людського “Я” – як “Self-process”, коли індивід ставиться до себе як до об’єкта з позиції сприйнятої ним системи соціальних установок. У цьому сенсі соціальна взаємодія розглядається як внутрішній процес саморефлексії, що формує структуру людської особистості. Внутрішня саморефлексія, своєю чергою, розуміється як взаємодія, причому така, яка безпосередньо пов’язана з зовнішніми детермінантами. “Згідно з цим поглядом, мислення є процесом взаємодії – індивід спілкується сам з собою “з перспективи іншого”...” [4, 71]. Таке “спілкування” починає усвідомлюватись уже в підлітковому віці, як і усвідомлення власної особи загалом. А міжіндивідуальний рівень взаємодії людина здатна усвідомлювати вже змалечку завдяки застосуванню символів з однаковим значенням.

Отже, обидва рівні соціальної взаємодії притаманні лише людям як розумним істотам і є визначальними у процесі становлення особистості, розвитку її культури та духовності.

Ідеї символічних інтеракціоністів щодо формування особистості багато в чому збігаються з поглядами представників діяльнісного підходу, які, як зазначає І. В. Бойченко, посилаючись на адепта цього підходу М. С. Кагана, стверджували, що “саме поняття “діяльність” найбільш адекватно виражає активність людини: на відміну від тварин, активність людини покликана забезпечити не тільки її біологічне, але й соціальне життя; внаслідок цього вона стає безконечно складнішою та розмаїтішою. Позначаючи цю людську активність, поняття “діяльність” охоплює, таким чином, і біологічну життєдіяльність людини, і її соціокультурну, специфічно людську діяльність” [2, 11]. І. В. Бойченко вважав, що, згідно з таким підходом, “історичне становлення духовності відбувається, звісно, теж завдяки діяльності, але не

зрілій, суто людській, а історично початковій, примітивній і стихійній, ще інстинктоподібній, що на самих перших стадіях була ще спочатку позбавлена, а пізніше – майже позбавлена, свідомої, духовної компоненти. В ході ж кожного наступного циклу соціалізації діяльності, перетворення її на власне людську духовність, з одного боку, стає дедалі багатшою за своїми характеристиками; з іншого боку, вона мірою розвитку діяльності дедалі очевидніше постає не лише в ролі дрифта цієї діяльності, а й, передусім, – як основа сходження на подальші щаблі цього розвитку” [2, 12]. І. В. Бойченко вважав, що своєрідність духовності полягає насамперед у тому, що “вона є способом самоідентифікації, самовизначення й самореалізації суб’єктивності” [2, 12–13].

Отже, саме за допомогою духовності, формування якої відбувається в суспільстві і за його допомогою, стає можливим становлення особистості. Але сама особистість, як суб’єкт соціальних відносин, характеризується передусім автономністю, певною мірою незалежністю від суспільства, здатна протиставляти себе суспільству, про що свідчить властивість людини самовизначатися (самоідентифікуватися). До того ж особистісна незалежність пов’язана з вмінням володіти собою, а це, своєю чергою, має своєю передумовою наявність у особистості самосвідомості, тобто не просто свідомості, мислення і волі, а здатності до самоаналізу, самооцінювання та самоконтролю.

Символічні інтеракціоністи стверджують, що саме “завдяки самосвідомості індивідуальний організм в певному розумінні входить до сфери свого власного середовища. Його власне тіло стає елементом множини стимулів середовища, на які він відповідає чи реагує. Поза контекстом соціального процесу, вищих рівнів, тих, де індивід володіє свідомим спілкуванням, свідомим діалогом жестів між індивідуальними організмами, що з ними взаємодіють, індивідуальний організм не протиставляє себе, як ціле, своєму середовищу; він, як ціле, не стає об’єктом для себе, і, значить не є самосвідомим; він не є, як ціле, стимулом, на який він сам же реагує. Навпаки, він реагує тільки на частинки або на окремі аспекти себе самого і розглядає їх зовсім не як свої частинки чи аспекти, але просто як частинки чи аспекти свого оточення взагалі. Тільки в межах соціального процесу вищих рівнів, тільки в термінах більш розвинутих форм соціального середовища чи соціальної ситуації дійсно увесь індивідуальний організм стає об’єктом для себе, а значить самосвідомим” [6, 156–157].

Саме завдяки самосвідомості відбувається самовизначення особистості, результатом якого є ототожнення людини з самою собою та усвідомлення своєї самоідентичності. Тотожність потребує співвіднесення себе як "Я" з істинним образом "Я". Такий процес стає можливим завдяки спілкуванню з іншими і сприйняттю нами їхньої оцінки нашої поведінки і нас як особистостей.

Уміння бачити себе очима інших, співвідносити себе з собою, оцінювати і критикувати власні якості, усвідомлювати свої дії і рефлексувати над своєю поведінкою і становить основу самоідентичності. Самоідентичність базується на самосвідомості, тимчасом як для виникнення почуття ідентичності вистачить володіти лише свідомістю. Ідентичність – це усвідомлена єдність і сприйняття своїх тілесних і психічних процесів, ототожнення себе з кимось. А самоідентичність – співвіднесеність себе з собою, це – сприйняття власної свідомості як самототожної, а себе самого – як унікальної онтологічної цілісності та самостійної особистості. Вона протистоїть ідентичності як самовизначення через співвіднесення, ототожнення себе з кимось чи чимось, наприклад – з певними соціальними, політичними чи професійними спільнотами. Самоідентичність є одиницею переживання людиною свого "Я" і є можливістю виділити власне "Я" та його нетотожність іншому. Вона може бути притаманною лише особистості, яка є цілісністю соціальних властивостей людини, продуктом суспільного розвитку і включенням у систему соціальних відносин за допомогою активної діяльності та спілкування. Особистістю не народжуються, нею стають. Становлення її – тривалий процес залучення індивіда до соціального, тобто його соціалізація. Індивід соціалізується, приєднуючись до різних форм соціальної діяльності, засвоюючи характерні для них соціальні ролі. У цьому плані соціалізацію особистості можна розглядати як сходження від індивідуального до соціального. Разом з тим соціалізація передбачає індивідуалізацію, оскільки вона необхідна для сходження до індивідуального.

Людина освоює світ культури вибірково, через свої інтереси, власний світогляд. Опановуючи культуру, вона формує свої здібності, потреби, цінності. Тому немає соціалізації без індивідуалізації. Оскільки культурне оточення, у якому ми народжуємось і досягаємо зрілості, настільки впливає на нашу поведінку, що може здатися, що ми позбавлені будь-якого права на індивідуальність чи вільний вибір. Може

скластися враження, що нас просто вкладають у наперед задані форми, які суспільство приготувало для нас. Той факт, що від народження до смерті ми втягнуті в спілкування з іншими, свідчить про те, що соціум, безперечно, формує наші особисті цінності, які ми поділяємо, і нашу поведінку. Та соціалізація сприяє також формуванню нашої індивідуальності та свободи. У ході її кожен із нас розвиває в собі почуття ідентичності та свою спроможність мислити і діяти незалежно, а водночас ототожнювати себе з іншими, переносити себе на їхнє місце та здобувати свою самоідентичність.

Література

1. *Блумер Г.* Общество как символическая интеракция // Современная зарубежная социальная психология. – М., 1984.
2. *Бойченко І. В.* Духовність як предмет філософсько-історичного аналізу // Філософ. проблеми гуманітарних наук. – 2005. – № 6.
3. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. – М., 1996.
4. *Ионин Л. Г.* Критика современной буржуазной теоретической социологии. – М., 1977.
5. *Коломінський Н. Л.* Психологія менеджменту в освіті (соціально-психологічний аспект): [Монографія]. – К., 2000.
6. *Мід Дж. Г.* Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста. – К., 2000.
7. *Платонов К. К.* О системе психологии. – М., 1972.
8. *Сарджвеладзе Н. И.* Самоотношение личности. – Самара, 2007.
9. *Шибутани Т.* Социальная психология. – Ростов н/Д., 2002.
10. *Шюц А.* Теория интерсубъективности Шелера и всеобщий тезис альтер эго // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М., 2004.

Соболь Т. Социальные отношения человека и общества.

Статья посвящена анализу разнообразия взаимодействия человека и общества.

Ключевые слова: человек, общество, социальные отношения, взаимодействие.

Sobol' T. Social relations of man and society.

The article is devoted the analysis of variety of co-operation of man and society.

Key words: man, society, social relations, co-operation.

Олександра Шморзун

Київ

УКРАЇНЬКА ІНТЕЛІГЕНЦІЯ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-СОЦІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

В статті розкрито органічний зв'язок між екзистенційно-світоглядним і соціологічним, національно-державотворчим вимірами суспільного ідеалу, що послідовно розвивався видатними представниками української інтелігенції.

Ключові слова: інтелігенція, світогляд, українська еліта, екзистенційно-соціологічний вимір державотворення.

Після проголошення незалежності України сподівання на її швидке духовне відродження пов'язувались передусім із відродженням особливого соціального прошарку – української інтелігенції. Своєю чергою постала потреба в переосмисленні творчого спадку таких видатних представників української культури, як І. Франко, Леся Українка та В. Винниченко, кожен із яких усім своїм життям являв “ідеальний тип” інтелігента; більше того, проблема української інтелігенції, її складної і трагічної місії була наріжною в їхній художній та публіцистичній творчості.

Однак здійснені останнім часом у цьому напрямі численні дослідницькі спроби (серед авторів яких – А. Пашук, М. Наєнко, Т. Гундорова, Н. Зборовська, Л. Демська-Будзуляк, А. Криловець, Г. Сиваченко та інші), на жаль, не лише не розв'язують цього завдання, а, навпаки, за рівнем ідеологічної заангажованості значно перевищують аналогічні розвідки радянських часів.

Причиною цього, на мою думку, є те, що переходу від публіцистично-побутового вживання поняття “інтелігенція” до її ґрунтового осмислення як соціокультурного феномена в Україні так і не відбулося. А натомість стереотипи тоталітарної ідеології механічно змінились методом “від супротивного” на інші, втім лише позірно їм протилежні. Так, якщо за Радянського Союзу слово “інтелігент” перетворилось на брудну лайку, то нині в суспільстві продовжує широко

побутувати думка, нібито навпаки, саме інтелігенція через свою за-
раженість утопічно-соціалістичними та революційно-нігілістичними
ідеями й стала головним винуватцем установаження псевдосоціалістич-
ної тоталітарної диктатури в СРСР.

Яскравим зразком саме такого поверхового підходу є творчість
О. Забужко, яка у своїй своєрідній трилогії “Філософія української ідеї
та європейський контекст. Франківський період” (1993), “Шевченків
міф України. Спроба філософського аналізу” (1997) та “Notre Dame
d’Ukraine: Українка в конфлікті міфологій” (“Книжка року – 2007”)
намагається побудувати концепцію особливої автентично української
інтелігенції саме через протиставлення її російській соціалістичній та
нігілістично-руйнівній. Зокрема, на думку авторки, українська інтели-
генція нібито напряду походить від європейської шляхти, яка “вели-
кою... мірою формувалася саме з історичного лицарства” [5, 498], як
єдиної в історії “окремої касти жерців-воїнів”, яка сповідувала гнос-
тичну містику, що “під християнським покровом забезпечила йому
духовну легітимацию (статус “релігії-в-собі”)” [5, 495].

Саме цей докорінно неконструктивний підхід, за моїм переко-
нанням, призводить до безпрецедентних фальсифікацій О. Забужко
творчості Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки. Так, наприклад, щодо
Т. Шевченка, який у працях О. Забужко постає як “перший українсь-
кий національний інтелігент” [6, 3], авторка зазначає, що “простір для
релігійно-емотивної рецепції створює не тільки “житіє”, тобто біографія
Шевченка вже сама собою достатньо унікальна й, сказати б, “агіо-
графічна”, а й, що значно цікавіше, *текст* “Кобзаря”, в якому з далеко
меншим розумовим зусиллям, ніж соціалізм або націоналізм, можна
“вичитати” коментарі та апокрифічні додатки до Святого Письма, –
зарівно Старого, як і Нового Заповіту [6, 13]. У монографії “Філосо-
фія української ідеї та європейський контекст. Франківський період”,
розглядаючи соціально-філософські погляди І. Франка, авторка чомусь
жодним словом не згадує про його атеїстичні переконання, а також
про філософсько-художні (“Ex nihilo. Монолог атеїста”, “Нема, нема
вже владаря грізного...” та ін.) та науково-публіцистичні (“Поєма про
сотворення світу”) твори, де ці погляди дістали яскравого прояву.

Таке видавання бажаного за дійсне, що, на мою думку, межує з
маячнею, досягає своєї кульмінації у зображенні постаті Лесі Укра-
їнки, яка постає у монографії О. Забужко “Notre Dame d’Ukraine: Укра-

їнка в конфлікті міфологій” в образі “української лицареси Святого Духа, вірної жриці того гнаного й репресованого жіночого божества, що під натиском ересей увійшло в західнохристиянський канон під іменем, *симетричним Божому*, – Notre Dame, “Наша Пані”” [5, 609].

Зрештою, підбиває підсумок О. Забужко, “...прихована драма української культури ХХ ст. полягає в тому, що сформований в ХІХ ст. європейський тип інтелігенції, породжений козацько-шляхетською традицією, – наша мазепинська “локальна спільнота” “лицарів Святого Духа”, – був, задовго до свого фізичного знищення... силою внутрішньої інерції колоніального розвитку витіснений із суспільно-авторитетної позиції інтелігенцією російського типу – “народником”-“безгрунтянином”...” [5, 503]), “інтелігенцією розриву”, що походить від спотвореної “просвітницьким раціоналізмом” пізньої абсолютистської придворної (“дворянської”) версії європейської культури, “верхній зріз” якої імпортував у свою імперію – попросту “переніс по мапі”... Петро I у як стандарт, “за котрим мусила модернізуватись (“просвіщатись”) російська еліта” [5, 498].

Причому дослідниця демонструє дивовижну здатність до фальсифікації не лише української, а й російської філософської традиції. Так, пишучи про “...пристрасний *нафос руйнування*, “здатність знеацька відриватися від ґрунту, від побуту, від історії, спалювати всі свої кораблі, ламати все своє минуле в ім’я незнаного майбутнього”, – “свавільне безгрунтярство” (я не жартую, в оригіналі так і стоїть – “произвольная беспочвенность”! – розрядка моя. – О. З.), що в ньому вбачає “одну з найглибших особливостей” російської душі Д. Мережковський і вважає *істинною*, “страшною” (NB: фрейдівська обмовка митця, вірного точному слову!) “свободою духа” [5, 527], О. Забужко і справді не жартома вдається до фіглярської підміни значення російського слова “произвольный”, яке в значенні “здійснюваного за власною волею” українською перекладається як “довільний”, або на посилення активності особистісного компоненту – як “самовільний” (що, на мою думку, якраз точно відповідає контексту, в якому це слово вживає Д. Мережковський), але ніяк не “свавільний” – “здійснюваний з власного свавільства” [12, 709]. Однак особливий інтерес в контексті даної проблеми становить саме те, що ідея “безгрунтярства” осмислюється Д. Мережковським у безпосередньому зв’язку з культурно-просвітницькою діяльністю не кого іншого, як того

самого Петра І, в якому О.Забужко вбачає “злого генія” російської інтелігенції: “Серед нечленороздільних криків і лайки можна розібрати лише одне звинувачення, що має певні слабкі ознаки розумності – звинувачення російської інтелігенції в “безгрунтарстві”, відірваності від знаменитих “трьох основ”, трьох китів народного життя, – пише Д. Мережковський у своїй програмній праці “Грядущий Хам”. – Тут, радше, не лише “безгрунтарство”, готові ми погодитися, тут *безодня*, та сама “безодня”, над якою Мідний Вершник Росію “вздёрнул на дыбы”, – всю Росію, а не лише одну російську інтелігенцію. Нехай же її обвинувачувані скажуть прямо: Петро не російська людина. Але в такому випадку, ми “безгрунтарські” інтелігенти, вважаємо за краще лишитися з Петром і з Пушкіним, який любив Петра як найріднішого з рідних, ніж з тими, для якого Петро і Пушкін – чужі. “Страшно вільна духом російська людина”, – каже Достоевський, вказуючи на Петра. – В цій-то страшній свободі духа, в цій здатності раптово відриватися від ґрунту, від побуту, від історії, спалювати всі свої кораблі, ламати все своє минуле заради невідомого майбутнього, – в цьому самовільному *безгрунтарстві* і полягає одна із глибинних особливостей російського духу” [11, 35–37].

Наведена розлога цитата яскраво свідчить про інтуїтивне схоплення мислителем тих найважливіших світоглядних і соціальних характеристик інтелігенції, які пізніше будуть осмислювати такі видатні соціальні філософи, як К. Мангейм, А. Вебер та ін. Зокрема, “самовільне безгрунтарство” Д. Мережковського, яке викликає такий непереборний жах у О. Забужко, напряду перегукується з думкою К. Мангейма про інтелігента як “соціального і політичного *носія*” [10, 131] особливого “динамічного” світоглядного синтезу, причому позицію, конче потрібну для здійснення цього синтезу, “...постійно експериментуючу, таку, що розвиває в собі гостру соціальну сприйнятливість, що спрямована на *динаміку і цілісність*, може займати не клас, що перебуває в певному середньому становищі, а лише той прошарок, який порівняно мало пов’язаний з будь-яким класом і не має занадто міцних соціальних коренів. ...Таким прошарком, що не має міцного становища, відносно мало пов’язаний із будь-яким класом, є (за термінологією Альфреда Вебера) *інтелігенція, що ширяє соціально вільно*” [10, 132]; своєрідним соціальним покликанням її є не збереження, а, навпаки, відхід від традиційних форм мислення (не

випадково саме розрив із сумнозвісними “трьома китами” російського імперського мислення – самодержавством, православ’ям та народністю – і лежить в основі “самовільного безгрунтярства” Д. Мережковського). Що ж до релігійної свідомості, то вона, на думку К. - Мангейма, за визначенням консервативна, схоластична і нежиттєздатна [10, 15]. “Вирішальним фактором сучасності, – пише він на сторінках праці “Ідеологія та утопія”, – що відрізняє її від ситуації, що склалася в рамках середньовічного життя, є, з соціологічного погляду, те, що монополія церковної інтерпретації світу, яка належала касті священнослужителів, є зломленою і місце замкненого, строго організованого прошарку інтелектуалів посіла вільна інтелігенція, для якої характерним є те, що... спосіб її мислення не підлягає більше регулюванню з боку будь-якої організації типу касті” [10, 16].

Однак парадокс полягає в тому, що в межах тотального панування релігійного світогляду ті самі гностичні єресі, в яких О. Забужко вбачає запоруку збереження “традиції”, виконували якраз протилежну роль: “... часто єресі були виступами політичного протесту під релігійною оболонкою, звичайною для того історичного періоду, коли релігія була панівною формою суспільної свідомості” [17, 149].

Саме такими формами протесту були спочатку Реформація, а далі Контрреформація (основу яких становили, до речі, середньовічні єресі [17, 150], вплив яких на Україну був значно сильнішим, ніж на Росію. Саме тому українська інтелігенція за своїм інтелектуальним та духовним потенціалом справді якісно відмінна від російської саме коштом значно більш розвиненої антитрадиціоналістської складової!

Зокрема, у своїй характеристиці Петра I як “неросійської людини” Д. Мережковський не згадує про ще одну “неросійську” (власне, українську!) людину, що супроводжувала Петра I в усіх його реформаторських починаннях, – це був вихованець єзуїтського коледжу і водночас “боєць за натуру... забіякуватий син Подолу, що засвоїв агресивний козацький норв” [14, 57], – Ф. Прокопович. Тут слід нагадати, що більшість неупереджених дослідників в цілому позитивно оцінюють революційно-реформаторську місію Петра I (зокрема, Б. Шапталов [18, 405–414]). “Але Петро був більше практичним діячем, ніж мислителем. Для новонародженої імперії потрібен був теоретик, який би поєднав інтуїтивне розуміння Петром обов’язку государя перед країною з новітніми західними теоріями Гроція та

Пуффендорфа. Таким теоретиком і став Феофан” [14, 67]. До того ж Ф. Прокопович, сам будучи безпрецедентним для свого часу вільнодумцем, започаткував реформу російської православної церкви: “Щоб у простого народу не виникала спокуса бачити в патріархові певне друге обличчя в державі, майже рівне першому, бо нема царства, яке б не розорилося, будучи у володінні попів” [14, 80]. За наполяганням Ф. Прокоповича “при всіх архієрейських домах було створено духовні школи”, які “згодом перетворились на духовні семінарії, випустивши в світ тисячі грамотіїв – майбутню російську духовну та світську інтелігенцію” [14, 130]). Він же дав можливість розкритись таланту А. Кантеміра, В. Татищева, М. Ломоносова, без яких нині неможливо уявити подальший розвиток російської культури.

Саме передромантичні ідеї, пов’язані з максимальним синтезом розуму та емоцій, із служінням державі як найвищим обов’язком (культ Батьківщини як жінки – Діви Марії), вкорінені в езуїтизмі; зовні перебуваючи під релігійною оболонкою, вони фактично далеко виходили за межі релігії і забезпечили потужний світоглядний ривок доби Романтизму, яка не випадково знову і знову повертається до ідеалу лицарства, котра, однак, не має уже нічого спільного із його середньовічним варіантом, а трансформується в ідеал лицарського служіння... Батьківщині, що в ієрархії цінностей стає вищим від бога (достатньо згадати імена Й. Гете, Г. Гайне, Ф. Шиллера, Г. Байрона, Ш. Петефі, А. Міцкевича, Й. Г. Фіхте). “Ватажки політичних партій проголошують нині католицизм своїм девізом і прапором; але хіба вірять вони в його дива, хіба наслідують вони його завіти в житті?... Багато філософів оголошують себе його прибічниками і стають на його захист, подібно до великодушних адвокатів, що захищають бідного і покинутого клієнта... Військові люди б’ються і помирають, майже не згадуючи про бога” [4, 132], – влучно діагностує духовну ситуацію своєї доби видатний французький романтик А. де Вінї, тут же пропонуючи світоглядну альтернативу: “Це не якась нова віра, не релігія, створена в наші дні, не туманна ідея; це – почуття... називається ЧЕСТЮ. ...В той час, які всі інші чесноти, здавалося, сходять з небес, щоб підтримати і звеличити нас, ця чеснота походить неначе від нас самих і стримить у небо. Ця чеснота виключно людська, наче породжена самою землею, не обіцяючи небесного вінця після смерті; чеснота ця невіддільна від життя. Попри всі її своєрідності, культ її, хоч би як

ми його тлумачили, завжди незаперечний. Це – сувора релігія, що не знає ні символів, ні образів, ні догм, ні обрядів...” [4, 133], пов’язую цю особливу “релігію честі” саме з лицарським (солдатським) обов’язком інтелігента перед Батьківщиною.

І в цьому контексті слід відзначити глибинну методологічну хибність чудернацьких спроб О. Забужко подати “Заповіт” Т. Шевченка, що є геніальним зразком вищеописаної романтичної богоборської традиції, як... *угоду з богом* “про свою посмертну заложність”. “... Шевченко сам бере на себе зобов’язання стати тим, що в українському фольклорі зветься “заложним мерцем” [6, 117–118] і “не знати Бога”, доки Україна не очиститься від “вражої, злої крові” [6, 118], що, на думку О. Забужко, насправді зовсім не є кров’ю справжніх ворогів України, тому що “слово “вражий” означає... за “Словарем” Б. Грінченка, “чертовъ, чертовскій, дьявольскій”, отже, “саме оте провіденційне визволення України” Т.Шевченком “також мислиться в міфосимволічному (есхатологічному) плані...” [6, 118]. Насправді ж якраз коментар до слова “вражий” у “Словарі” Б. Грінченка блискуче розшифровує причини такої співзвучності означення ворожого і диявольського в українській мові, де століттями військова агресія з боку інших держав супроводжувалась релігійною експансією: “Чи ви пани, чи ви ляхи, а ми запорожці: пам’ятайте, *вражі* (курсив мій. – О. Ш.) сини, що ми вам не хлопці” [13, 395].

Не випадковим, з погляду вищезгаданої “релігії честі”, є й зізнання Лесі Українки про власну “релігію”, власне “кредо”, а також її захоплення творчістю Г. Гайне, чому О. Забужко намагається надати релігійно-містичного забарвлення [20]. Зокрема, промовистим в цьому контексті є передсмертне бажання Г. Гайне: “Я помираю як поет, який не потребує ні релігії, ні філософії, і в якого немає нічого спільного з ними... Я ніколи не надавав великої ціни славі поета... Але я бажаю, щоб на труну мою поклали меч, тому що я був хоробрим солдатом у війні за благо людства” [2, XXVI]. Воно перегукується із проханням Лесі Українки до Н.Гамбарашвілі подарувати їй крицевий кинджал, який супроводжував її все життя і послугував мотивом для поезії: “Слово, чому ти не твердая криця, / що серед бою так ясно іскриться? / Чом ти не гострий, безжалісний меч, / Що то здійма *вражі* (курсив мій. – О. Ш.) голови з плеч?... / Брязне клинок об залізо кайданів, / Піде луна по твердинях тиранів, Стрінеться з брязко-

том інших мечей, / З гуком нових, не тюремних речей...” [9, Т. 1, 143–144]. В ньому, як і в більшості “лицарських” творів Лесі Українки, таких як “Роберт Брюс, король шотландський” та інших, провідною темою є боротьба за національну незалежність, якої середньовіччя просто не знало.

Однак і далеко не вся російська інтелігенція сповідувала, як вважає О. Забужко, релігію “лівої руки”, за якою Бог для вірного – не “вгорі”, а “внизу”, це хтонічне божество...” [5, 515], що виражається в її “містично-любострасному” ставленні до народу і демонструє “підсвідому інтелігентську хіть “пізнати” свого Бога до кінця і в біблійному сенсі слова – “віддатись народу” аж до готовності бути ним згвалтованою й розтопаною, до повного самознищення...” [5, 514–515]. Так, наприклад, О. Герцен пише про своє захоплення Ф. Шиллером: “Скоро релігія іншого роду оволоділа моєю душею... Від Мероса, що йшов з кинджалом в рукаві, “щоб місто звільнити від тирана”, від Вільгельма Телля, що чекав на вузькій стежині в Кюнснахті Фогта – перехід до 14 грудня і Миколи був легким... Шиллер залишався нашим улюбленцем, дійові особи його драм були для нас існуючі особистості, ми їх розбирали, любили і ненавиділи не як поетичні витвори, а як живих людей. Більше того, ми в них бачили самих себе” [3, 53, 73, 78]. Нищівній критиці уповання на російську релігійність як джерело істинної духовності піддає на сторінках своїх творів С. Степняк-Кравчинський [15].

На жаль, в принципі в межах російського етноімперського проєкту інерцію православного ультраконсерватизму так і не було подолано. Це, зокрема, яскраво засвідчує епохальні альманахи статей про російську інтелігенцію “Віхи” та “3 глибини”, які, загалом правильно діагностувавши небезпеку перетворення соціалізму на свого роду нео-релігію, в ролі “протиотрути” пропонували повернення до істинного християнства, що рівнозначно намаганням загасити полум’я бензином (не випадково багато хто з “віхівців”, зокрема М. Бердяєв, С. Булгаков, С. Франк і М. Гершензон, від юнацького захоплення марксизмом швидко перейшли до містичної релігійності). Вкрай непослідовну позицію займає і Д. Мережковський, у третьому романі своєї трилогії “Христос і Антихрист” змальовуючи Петра I як Антихриста.

І в цьому контексті зовсім нового звучання набуває старанно наголошуване О.Забужко неприйняття І.Франком та Лесею Україн-

кою соціалізму саме як “нової релігії”. Однак особливий подив викликає називання нею ж В. Винниченка “українським Горьким”, “російським інтелігентом на український лад” [5, 509]. Адже саме у жорсткій полеміці з М. Горьким В. Винниченко розкриває суть власного бачення соціалізму, протилежного поглядам російського письменника: “Я зовсім не належу до ліквідаторів революції, але й не хочу бачити в революціонерах *жреців і понів* (курсив мій. – О. Ш.)... Справді, я дещо інакше розумію *шляхи* до соціалізму, я хочу, щоб *Я* не було затерте *Ми*, щоб *Ми* складалося з великих оригінальних *Я*, щоб був синтез *Я* і *Ти*, а не абстрактне безбарвне *Ми*” [8, 457], що напряму перегукується із датованим шістьма роками раніше геніальним прозрінням небезпеки тоталітарного соціалізму І. Франка: “Власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила б щезнути, бо ану ж держава признає її шкідливою, непотрібною. Виховання, маючи на меті виховувати не свобідних людей, але лише пожиточних членів держави, зробилось би мертвою духовною муштрою, казенною. Люди виростали б і жили в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови. Народна держава сталась би великою народною тюрмою. А хто були б її сторожі?... в усякім разі ті люди мали б в своїх руках таку величезну власть над життям і долею мільонів своїх товаришів, якої ніколи не мали найбільші деспоти... Ні, соціал-демократична “народна держава”, коли б навіть було можливим збудувати її, не витворила би раю на землі...” [16, Т. 45, 341–342].

У світлі тоталітарного досвіду ХХ століття як ніколи актуалізується блискуче образно схоплена К. Мангеймом місія інтелігента як “вартового, що не спить у мороці ночі” [10, 137], що перегукується з поезіями Т. Шевченка (“Та неоднаково мені, / Як Україну злії люде / Присплять, лукаві, і в огні / Її, окрадену, збудять...” [19, Т. 2, 13]), І. Франка (Ти, брате, любиш Русь, / Як хліб і кусень сала, – / Я ж гавкаю раз в раз, / Щоби вона не спала” [16, Т. 2, 184]), створеним Лесею Українкою образом пророчиці Тірци, не дає спати переможеному народу, закликаючи його до боротьби [9, Т. 3, 167–182]. Зрештою хрестоматійний “вічний революціонер” І. Франка – це зовсім не “борець за світле соціалістичне майбутнє”, а цілком філософськи оформлений архетип інтелігента, що покликаний здійснювати передусім “духовні революції” (“Дух, наука, думка, воля – / Не уступить

п'їтьмі поля... [16, Т. 1, 24]), завоювання яких будуть актуальними "вїчно" – доти, доки їснуватиме людство. Саме на таких "вїчних революцїонерах" лежить мїсія здїйснення особливого "екзистенційного посередництва", головною передумовою якого є "свобода, що ґрунтується на можливостї вибору, конститутивно присутня і після прийняття рїшення..." [10, 138], що нерозривно пов'язана із величезною добровїльно на себе прийнятою відповідальнїстю. Не випадково провїднї дослідники проблеми інтелїгенцїї Ш. Моррас ("Майбутнє інтелїгенцїї"), Р. Арон ("Опїї інтелектуалїв"), К. Шмїдт ("Теорїя партизана"), Ж. Бенда ("Зрада інтелектуалїв") убачають витоки катастрофїзму ХХ столїття в нехтуванні інтелїгенцїєю власними обов'язками перед соціумом, тотальному розчиненнї її у владних структурах, світоглядну опозицїю яким вона покликана чинити.

Отже, аналіз творчостї видатних українських мислителїв (Т. Шевченка, І. Франка, Лесї Українки, В. Винниченка) під кутом зору розкриття органічного взаємозв'язку між екзистенціальним і соціальним вимїрами національного відродження показує типологічну спорїдненїсть їхньої творчої позицїї із європейськими соціологічними та культурологічними концепцїями інтелїгенцїї як особливої соціальної групи, орієнтованої на докорінне конструктивно-новаторське перетворення соціальної реальностї.

Лїтература

1. Вехи. Из глубины : (Сборник статей о русской интеллигенции) / (Составление и подготовка текста А. А. Яковлева). – М., 1991.
2. *Ґейґе, Г.* Собр. Соч. в десяти томах. – Л., 1956–1959. Т. 1 : Книга песен. Трагедии. Ранние стихотворения. – 1956.
3. *Герцен А. И.* Былое и думы (Части I–IV). – К., 1986.
4. *Де Виньї А.* Неволя и величие солдата. – Л., 1968.
5. *Забуржко О.* Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті мїфологїї. – К., 2007.
6. *Забуржко О.* Шевченків мїф України : спроба філософського аналізу. – К., 1997.
7. *Забуржко О. С.* Фїлософїя української ідеї та європейський контекст: франківський перїод – К., 1993.
8. Капрїївські сюжети: італїйська проза Михайла Кошобинського та Володимира Винниченка. – К., 2003.

9. Леся Українка: Збір. твор. у дванадцяти тт. – К., 1975–1979.
Т. 1: Поезії. – 1975.
Т. 3: Драматичні твори (1896 – 1906). – 1976.
10. Манхейм К. Диагноз нашего времени: Пер. с нем. и англ. – М., 1994.
11. Мерезжковский Д. “Большая Россия”: избранное. – Л., 1991.
12. Русско-украинский словарь / Російсько-український словник. Укладачі: Д. І. Ганич, І. С. Олійник. – Видання п'яте. – К., 1980.
13. Словарь української мови / Зібрала редакція журналу “Кієвская Старина”; упорядкував, з додатком власного матеріалу Борис Грінченко; Томи I–IV; К.: (б. в.), 1907–1909. – <http://r2u.org.ua/> (вільний режим доступу).
14. Смирнов В. Феофан Прокопович. – М., 1994.
15. Степняк-Кравчинский С. М. В лондонской эмиграции. – М., 1968.
16. Франко І.: Збір. тв. у п'ятдесяти томах. – К., 1976–1986.
Т. 1: Поезія. – 1976.
Т. 2: Поезія. – 1976..
Т. 45: Філософські праці. – 1986.
17. Христианство: словарь / (Под общ. Ред. Л. Н. Митрохина и др.). – М., 1994.
18. Шанталов Б. Н. Феномен государственного лидерства: экспансия в мировой истории. – М., 2008.
19. Шевченко Т. Повне збір. тв. у дванадцяти томах. – К. 2001.
Т. 2: Поезія 1847 – 1861. – 2001.
20. Шморгун О. Драма людського буття: від відчаю до свободи. Леся Українка і Жан-Поль Сартр // Філософська думка. – 2010. – № 4.

Шморгун А. Украинская интеллигенция: экзистенциально-социологическое измерение.

В статье раскрыта органическая взаимосвязь между экзистенциально-мировоззренческим, социологическим и национально-государственным измерениями общественного идеала, который последовательно развивался выдающимися представителями украинской интеллигенции.

Ключевые слова: интеллигенция, мировоззрение, украинская элита, экзистенциально-социологическое измерение нациосозидания

Shmorgun O. Ukrainian intelligentsia: existential and sociological measuring.

In the article is exposed the organic connection between existential outlook, sociological and state creative measuring of social ideal, which was genetically developed by the prominent representatives of Ukrainian intelligentsia.

Key words: intelligentsia, world outlook, Ukrainian elite, existential and sociological measuring of state creation.

ЗМІСТ

<i>Сергій Пролеєв</i>	
Актуальність філософії історії	4
<i>Сергій Йосипенко</i>	
Проблема ідентичності історії філософії та еволюція історичного знання	12
<i>Вахтанг Кебуладзе</i>	
Аісторичне реконструювання як метод феноменологічного дослідження	24
<i>Олександр Кіхно</i>	
Культурно-цивілізаційний дуалізм у концепціях європейських та вітчизняних історіософів	42
<i>Віктор Зінченко</i>	
Соціальна філософія історії і аналіз альтернативних перспектив розвитку глобального соціуму	58
<i>Микола Кисельов</i>	
Сучасний стан методології соціокультурного пізнання	79
<i>Ірина Добронравова</i>	
Типы рациональности и практики науки	89
<i>Тарас Лютий</i>	
Екскурс в історію понять “гуманізм” і “антигуманізм”	99
<i>Галина Ковадло</i>	
Екзистенційні виміри життя людини і свобода	115
<i>Вікторія Пітулей</i>	
Переосмислення проблеми свободи особистості в німецькій класичній філософії	127
<i>Віталій Нечипоренко</i>	
Соціальні трансформації в квазісучасному суспільстві	137
<i>Михайло Бойченко</i>	
Системне застосування розуму як покликання філософа	151
<i>Олександр Бойченко</i>	
“Вісьовий” час: давньокитайська версія епохи Чжань Го	163
<i>Ганна Носова</i>	
Постмодерн, криза ідентичності та потреба в метафізиці (згадуючи спадщину Бойченка І.В.)	175
<i>Олександр Охрімович</i>	
Ретроспективне застосування монадної методології І. В. Бойченка (на прикладі філософії Ж.-Ж. Руссо)	182

<i>Олександр Поліщук</i>	Полікультурне (поліетнічне) суспільство – основа політичної нації	189
<i>Роман Самчук</i>	Гуманістично-ціннісні орієнтації в контексті цивілізаційно-трансформаційних процесів	200
<i>Андрій Матвійчук</i>	Імперативне мислення в контексті обґрунтування екологічної деонтології	210
<i>Олександр Шморзун</i>	Універсальні характеристики неокорпоративізму в цивілізаційному вимірі та Україна	222
<i>Едуард Юрченко</i>	Проблема спрямованості історичного процесу в контексті монадологічного розуміння історії	238
<i>Ірина Колосюк</i>	Філософське обґрунтування педагогічної антропології (досвід застосування методологічних настанов І. В. Бойченка)	246
<i>Ярослава Ніколаєнко</i>	Роль індивідуального начала у формуванні громадянськості	257
<i>Світлана Куцепал</i>	Комунікативна складова сучасного соціуму	266
<i>Роман Богачев</i>	Матеріалістична діалектика як засіб єднання та розвитку сутнісних сил людини-людей-людства	277
<i>Олександр Волков</i>	Трансформація суб'єкта і тональність дискурсу	289
<i>Николай Попович</i>	Антропология как пограничная наука между естественнонаучным и социальным познанием	302
<i>Сергій Шевченко</i>	Специфіка осмислення феномена “нового буття” у філософії П. Тіліха	316
<i>Наталія Кирпач</i>	Психолого-педагогічні умови розвитку особистісного потенціалу підлітка	327
<i>Володимир Співак</i>	Погляди на відносини господаря та слуги в проповідницькій спадщині Антонія Радивиловського	338

<i>Богдан Тимчишин</i>	
Сімейний аспект у державотворчому процесі	347
<i>В'ячеслав Артюх</i>	
Поняття "традиція" в українській консервативно-націоналістичній історіософії	359
<i>Віталій Брижнік</i>	
Історичний процес як пошук людством знання	371
<i>Александр Войнов</i>	
Логика Вселенной	382
<i>Ольга Волик</i>	
Риси постнекласики та смисложиттєві стратегії в психологічних практиках	391
<i>Олександра Гончарова</i>	
Методологічні засади теоретичного узагальнення філософії історії у викладі І. В. Бойченка	401
<i>Оксана Кожем'якіна</i>	
Культура довіри та принцип відповідальності в динаміці сучасного суспільного розвитку	409
<i>Микола Кравчук</i>	
Стратегічна дія як засновок фрагментації життєсвіту	419
<i>Ігор Лесев</i>	
Етнічні рухи та форми їх прояву	428
<i>В'ячеслав Маханьков</i>	
Концептуалізація візуального сприйняття як проблема філософської терменевтики	437
<i>Вікторія Москалик</i>	
Мова і дія: феномен контекстуальності	448
<i>Ольга Романенко</i>	
Відкритість буття людини у глобалізованому суспільстві	459
<i>Тетяна Соболев</i>	
Соціальні відносини людини та суспільства	471
<i>Олександра Шморгун</i>	
Українська інтелігенція: екзистенційно-соціологічний вимір	480

Наукове видання
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г. С. СКОВОРОДИ

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2011
Людина. Історія. Розум:
за матеріалами філософських читань
пам'яті І. В. Бойченка

ВИПУСК 5

Художнє оформлення *Г. І. Шалашенка*
Комп'ютерна верстка *Н. П. Горової*
Редактор *Я. Б. Попова*

Підписано до друку 01.06.2011 р. Формат 60x84 1/6.
Папір офсетний, ум.-друк.арк. 33,5. Обл.-вид.арк. 34,1.
Гарн. Times. Наклад 500 прим.

Науковий збірник «Філософські діалоги'5» підготовлений на основі матеріалів других філософських читань, присвячених пам'яті доктора філософських наук, професора Івана Васильовича Бойченка.

Читання відбулися в стінах Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, де довгий час працював професор І.В. Бойченко і де він розпочав свою трудову діяльність, пройшовши шлях від аспіранта до доктора філософських наук, керівника науково-дослідної групи. Під його керівництвом група долучилася до розробки фундаментального напрямку в дослідженні соціально-філософської проблематики – філософія історії та філософія етносу. Цей напрям і до сьогодні досить продуктивно розвивається в інституті.

До збірника увійшли статті науковців інституту, викладачів вузів, а також статті аспірантів та студентів філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, де останні роки свого життя працював професор І.В. Бойченко.

