

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

**Філософсько-антропологічні
студії'2012
«Творча спадщина
В.І. Шинкарука та сьогодення
(До 80-ліття
від дня народження)»
*Частина 2***



Київ
«Стилос»
2012

УДК 13
ББК 87
Ф 56

Затверджено до друку

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

Редакційна рада:

М.В. Попович, академік НАН України, д-р філос. наук;
В.С. Пазенок, член-кор. НАН України, д-р філос. наук проф.
Є.К. Бистрицький, д-р філос. наук;
В.Й. Омелянчик, д-р філос. наук;
В.В. Лях, д-р філос. наук, проф.;
Г.П. Ковадло, к. філос. наук;
Н.В. Вяткіна, к. філос. наук;
В.А. Малахов, д-р філос. наук, проф.;

Упорядник: *Є.І. Андрос*, в. о. завідувача відділу філософської антропології
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, к. філос. наук,
провідний науковий співробітник

Рецензенти:

А.М. Колодний, доктор філос. наук, проф.;
Я.В. Любимий, доктор філос. наук, проф.

Філософсько-антропологічні студії 2012 «Творча спадщина
Ф 56 В.І. Шинкарука та сьогодні (До 80-ліття від дня народження)». Частина 2. – К.: Стилос, 2012. – 264 с.

ISBN 978-966-2399-03-5

Збірка наукових праць сформована за матеріалами філософсько-антропологічних читань «Творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодні (До 80-ліття від дня народження)», які відбулися 22 квітня 2008 р.

Збірка розрахована на наукових працівників, викладачів, аспірантів та студентів вишів.

УДК 13
ББК 87



*До 80-ліття
від дня народження
В.І. Шинкарука*

ISBN 978-966-2399-03-5

© Андрос Є., 2012
© Камінська А., обкладинка, 2012
© «Стилос», видання, 2012

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК МЕТААНТРОПОЛОГІЯ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

1. Проблема філософської антропології як метаантропології

Як можлива філософська антропологія? Чим вона відрізняється від антропології як біології людини та етнографії? Наскільки антропологія може бути *філософською*? Чи можна, за аналогією з метафізикою, говорити про *мета*-антропологію як філософську дисципліну, що є світоглядним підґрунтям по відношенню і до біології людини, і до етнографії? В чому предмет філософської антропології як метаантропології?

Для відповіді на ці запитання передусім слід зрозуміти, що людське буття є процес постійного виходу за власні межі, які задані як своїм Я, так і навколишнім природним та соціальним середовищем. В цьому його принципова відмінність від життєдіяльності тварини. Це прекрасно виразив А. Шопенгауер. «Тварина є втілене теперішнє, – пише він, – тому вона знає страх та надію лише по відношенню до очевидних предметів, що знаходяться у теперішньому часі, отже, в дуже вузьких межах; тоді як людині притаманне бачення, яке охоплює все життя і навіть виходить за його межі» [1]. Подібні ідеї ми зустрічаємо у Ж.-Ж. Руссо, який вбачає природу людини не в теперішньому, близькому, а в далекому, позамежовому, тому, що *повинно ще прийти*, – прийде-дешньому. «Якщо хочеш вивчати людей, – зазначає Руссо, – треба подивитися навколо себе, якщо ж ти хочеш вивчити людину, треба навчитися дивитися вдалину» [2].

Проблема вимірів людського буття в сучасній українській філософській літературі ставиться у М.В. Поповича [3]. Автор говорить про три виміри людського буття та три виміри комунікації. Передусім М.В. Попович заявляє, що мова йде про виміри психіки. «... Подібних вимірів психіки багато ... психічний простір

людини вкрай багатовимірний» [4]. З іншого боку, «мірою деструкції особистості... людина стає все більш одномірною» [5].

М.В. Попович так міркує про три виміри людського буття: «В тому вимірі, де долається первісний егоцентризм,.. свобода можлива лише як пізнана необхідність; щоб прийняти рішення, треба звільнитись від емоцій.

Владна компонента особистості і вимір, який породжує самопожертву і жорстокість, оцінює реальність лише як предмет утвердження Я.

І тільки у тому вимірі оцінок, в якому людину цікавить саме дійсність як предмет її любові і ненависті, її захоплення і огиди, розкривається та здатність людини, яка називається любов» [6].

Ці виміри, на думку автора, можуть бути означені як «розум, воля, почуття» [7]. Трьом вимірам людського буття відповідають три фундаментальні виміри комунікації – «когнітивний», «сугесивний» та «експресивний» [8].

Таким чином, ми бачимо, що людське буття є процес постійного виходу за власні межі, переходу від одного виміру до іншого. При цьому поняття «виміру людського буття» може включати у себе різний зміст. Так, окрім зазначених вище, можна говорити й про інтегрально-комунікативні виміри, наприклад про інтерсуб'єктивний вимір буття» [9].

Якщо ми ставимо питання про *екзистенційні* виміри людського, не треба особливо доводити, що екзистенційно-особистісне буття людини є принципово неоднорідним. Передусім мова йде про вихід за межі буденності, в якому актуалізується те заго-стрено-особистісне, граничне буття людини, яке традиційно називають екзистенцією. Виходячи з цього, філософська антропологія не може бути лише філософією буденності навіть у її історично-часових та національно-просторових межах; без усвідомлення граничних станів, які одночасно і руйнують, і підносять буденність, ми будемо осягати буття не людини, а людиноподібного автомата або тварини, запрограмованих соціальними інстинктами. Філософська антропологія набуває себе, лише стаючи філософією меж людини, мета-антропологією. Більше того, мета-антропологія – глибинна спрямованість *філософії як такої*, адже

сама філософія є способом звільнення від буденності. Згадаймо показові слова М. Бердяєва: «Я став філософом, зачарувався «теорією», щоб відокремитися від невимовної туги буденного «життя» [10].

Метаантропологію можна первинно визначити як філософію фундаментальних екзистенційних вимірів людського буття. Мова йде передусім про буденний та граничний виміри буття людини. Буденне буття є такий вимір буття людини, в якому особистісне, унікальне начало виступає лише можливістю. Це буття, в якому відбувається відчуження людини і свободи, буденне буття є буття, в якому свобода замінюється на безпеку та стабільність. Домінуючим станом буденного буття є безособовість, той стан, який М. Гайдеггер називав «das Man». Саме особистісна непрявненість у буденному бутті приводить до поверхової, зовнішньої комунікації, а тому з необхідністю породжує фундаментальну внутрішню самотність, що проявляється у такій екзистенційній ситуації як нудьга. Граничне буття людини виступає таким виміром людського буття, в якому особистісне начало переходить із можливості у дійсність. Таке буття, перш за все, є станом негачії по відношенню до буденності, значною мірою воно є буттям, що не стверджує, а руйнує попередній безособовий стан. Тому граничне буття виступає буттям трагічного народження особистості. Внутрішня самотність, яка була прихована у буденному вимірі людського буття, тепер виходить назовні і відкривається свідомості. Ця самотність виражається у таких екзистенційних станах, як закоханість, туга, жах, відчай, гнів.

Але у граничному бутті виникає можливість виходу за межі самотності в екзистенційних ситуаціях надії та віри, тоді у ньому виникає спрямованість до чогось вищого. Це вище може бути назване метаграничним буттям людини (буттям-за-межею, буттям-за-гранню). Метаграничне буття людини є такий вимір людського буття, в якому особистість виходить за межі лише негачії буденності та набуває глибинну внутрішню гармонію. Спираючись на традиції екзистенціалізму та персоналізму, це буття можна було б співвіднести із трансценденцією і назвати антропо-трансценденцією.

Все це дозволяє дати більш конкретне визначення метаантропології. Метаантропологія є філософією буденного, граничного та метаграничного вимірів буття людини. Надзвичайно важливо зазначити, що вказані виміри людського буття не знаходяться у відносинах лінійної субординації, кожна людина містить у собі всі ці виміри, які складно й нелінійно впливають один на одного. Не можна не погодитись з С. Пролєєвим, який, підкреслюючи принципову багатовимірність будь-якої людини, пише: «Кожен з нас є дещо, котре не вичерпується нашими словами, думками й відчуттями. Наше “Я” неможливо звести до сукупності наших дій, наскільки б широко останні не розумілися... Я їм не тотожний, бо завжди є чимось іншим понад будь-якої сукупності діянь» [11].

Тому актуальним стає координативне розуміння цих вимірів, згідно з яким вони є самоцінними й знаходяться у взаємодії. Така взаємодія складає живу й колізійну реальність людини. Однак, вказуючи на багатовимірність людини, можна говорити про домінанту якогось із вказаних вимірів у даний момент, його актуалізованість. Саме тому, усвідомлюючи обмеженість гегелівської діалектичної тріади стосовно людського буття, ми все ж користуємося принципом «теза – антитеза – синтеза»; однак цей субординативно-вертикальний принцип з необхідністю доповнюється координативно-горизонтальним. Отже, у метаантропологічному підході ми не прагнемо замінити вертикаль на горизонталь, субординацію на координацію, створивши новий замкнено-монологічний підхід. Мова йде про їхню синтезу та взаємодію, яка здійснюється через з'єднання ідеї та практики субординації й координації у ідеї та практиці відкрито-толерантної комунікації з собою та Іншим.

Ставлячи проблему філософської антропології як метаантропології, слід з'ясувати ще одну важливу обставину. Частка «мета» означає «після», «над». Чи не означає це, що метаантропологія прагне «зняти» у собі філософську антропологію і кінець кінцем замінити її собою? Таке запитання може видатися слушним, адже саме слово «метаантропологія» натякає на можливість виходу за межі людського у його сучасному наявному вигляді. Дійсно,

метаантропологія у вузькому сенсі слова може бути трактована як вчення про фундаментальні тенденції розвитку людського роду. Та це зовсім не означає, що вона є заміною філософської антропології, бо, по-перше, окрім майбутнього, залишається ще й минуле і сучасне, а по-друге, частка «мета», як ми вже побачили вище, може означати не тільки спрямування вгору, у майбутнє тощо; вона означає також вихід за власні межі в акті діяльної комунікації.

Проект метаантропології, який зараз пропонується читачеві, є закономірним продовженням світоглядно-антропологічного та екзистенційно-антропологічного типів філософської антропології, що розвивалися в сучасній українській філософській думці. Це означає, що метаантропологія є екзистенційною антропологією, яка вийшла на проблему трансцендування й комунікативності у людському бутті. Враховуючи те, що проблема вимірів людського буття, а також комунікації була притаманною для персоналізму в усіх його національних різновидах – в тому числі й українському – ми можемо припустити, що метаантропологія тяжіє до об'єднання підходів філософської антропології, екзистенціалізму й персоналізму. Метаантропологія є філософською антропологією часу фундаментальної антропологічної кризи – починаючи від її економічних та екологічних аспектів і закінчуючи аспектами ментально-політичними. Частка «мета» в даному сенсі є вираз волі до трансцендування за межі антропологічної кризи – метаантропологія виступає антропологією порозуміння, антропологією толерантності. Саме філософська антропологія у своєму метаантропологічному вияві тому є вченням про вихід за межі замкнених метанаративних структур у людському бутті. Іншими словами, метаантропологія може бути названа філософською антропологією доби постмодернізму; певною мірою можна стверджувати, що метаантропологічність філософської антропології сьогодні виступає умовою збереження та розгортання її філософичності. Спробуємо тепер окреслити відношення метаантропології до класичних парадигм філософської антропології ХХ ст.

2. Метаантропологія як тенденція філософської антропології, екзистенціалізму та персоналізму

Розуміння людини як істоти, яка постійно виходить за межі свого існування, ми бачимо у вченнях засновників класичної філософської антропології ХХ століття – Макса Шелера та Гельмута Плеснера.

М. Шелер міркує про те, що «у порівнянні з твариною, існування якої є втілене філістерство, людина... ніколи не заспокоюється на навколишній дійсності, завжди намагається прорвати межі свого тут-і-тепер-так-буття і «навколишнього світу», в тому числі і наявну дійсність власного Я» [12]. Філософ відзначає фундаментальну подвійність людської природи. «Вже слово та поняття «людина» містить у собі підступну двозначність, без усвідомлення якої неможливо підійти до питання про особливе становище людини, – пише він. – Слово це повинно, по-перше, вказувати на особливі морфологічні ознаки, якими людина володіє як представник роду хребетних та ссавців. Зрозуміло, що який би не мав вигляд результат такого утворення поняття, жива істота, яку названо людиною, не тільки залишається підкореною поняттю тварини, але й складає порівняно невелику частку тваринного царства. Таке становище речей зберігається і тоді, коли, разом із Ліннеєм, людину називають «вершиною ряду хребетних ссавців» – що зрештою є дуже суперечливим і з точки зору реальності, і з точки зору поняття...» [13]. Адже, з іншого боку, поняття людини «означає в буденній мові всіх культурних народів дещо настільки зовсім інше, що навряд чи знайдеться інше слово людської мови, яке має аналогічну двозначність» [14].

В результаті М. Шелер доходить фундаментального висновку: «...Слово “людина” повинно означати сукупність речей, яка є гранично протилежною поняттю «тварини взагалі», у тому числі всім ссавцям і хребетним, і протилежно їм у тому ж самому значенні, що, наприклад, і інфузорії...» [15]. М. Шелер переконаний, що саме друге поняття людини виражає дійсну сутність людини. «... Друге поняття людини повинне мати зовсім інший зміст, цілковито інше походження, ніж перше поняття. Я хочу назвати це

друге поняття сутнісним поняттям людини, на противагу першому поняттю, що підпорядковане природній систематиці» [16], – зазначає він. Але в чому полягає це друге поняття людини, в чому його принципова ознака? Що є в людини такого, що відрізняє її від будь-якої тварини? Для М. Шелера це не тільки інтелект і навіть не тільки здатність до вибору. Тому він приходиться до більш конкретного запитання. «Якщо тварині властивий інтелект, то чи відрізняється взагалі людина від тварини більше, ніж за ступенем?» [17], – питає мислитель. І рішуче відповідає: «... Сутність людини і те, що можна назвати її особливим становищем, підноситься над тим, що називають інтелектом і здатністю до вибору, і не може бути досягнутим, навіть якщо уявити, що інтелект і здатність до вибору довільно вирости до безкінечності» [18].

Так у чому ж таки полягає людське в людині, на думку М. Шелера? Що робить усі різноманітні якості двоногій «істоти без пір'я» людськими якостями? Новий стан психічних процесів? Ні, «невірно було б і мислити собі те нове, що робить людину людиною, тільки як новий суттєвий рівень психічних функцій і здатностей, який додається до інших ступенів, – чуттєвого поривання, інстинкту, асоціативної пам'яті, інтелекту і вибору» [19]. Навпаки, «новий принцип, що робить людину людиною, лежить поза межами всього того, що... ми можемо назвати життям» [20]. Дійсно новим в людині порівняно із твариною, згідно з міркуваннями М. Шелера, є лише дух. «Вже греки відстоювали такий принцип і називали його «розумом», – пише він. – Ми хотіли б вживати для зазначення цього більш широке за змістом слово, яке містить у собі поняття розуму, але поряд із мисленням в ідеях охоплює і певний рід споглядання... першофеноменів, ... далі певний клас емоцій і вольових актів..., наприклад, доброти, любов, каяття, шанування тощо – слово «дух» [21].

Дух як глибинна ознака людського життя виявляється у цьому житті в певних формах, або центрах. Одним із таких центрів М. Шелер називає особистість. Це – головний, діяльний центр оприлюднення духу. Мислитель так характеризує його: «Діяльний... центр, в якому дух з'являється всередині кінцевих сфер буття ми будемо називати особистістю, на відміну від усіх функціональних

«життєвих» центрів, які, при розгляді їх із внутрішнього боку, називаються також «душевними» центрами» [22].

Таким чином, головною ознакою людини як особистості М. Шелер вважає духовність. Людська особистість є духовною істотою, істотою, що здатна трансцендувати себе, відкривати в собі все нові і нові можливості – можливості свободи. Саме тому, на думку М. Шелера, основним визначенням людини буде «екзистенціальна незалежність від органічного, свобода, звільнена від примусу і тиску, від «життя» та усього, що належить «життю», отже, і її власного, пов'язаного з потягами інтелекту. Така «духовна» істота більше не прив'язана до... зовнішнього світу, але «вільна від зовнішнього світу і, як ми будемо це називати, «відкрита світу» [23].

Отже, у творчості М. Шелера ми досить чітко бачимо розуміння людини як істоти, яка здатна постійно виходити як за власні особистісні межі, так і за межі, що задані їй її родовим буттям.

Ці ж тенденції ми зустрічаємо і у творчості Г. Плеснера, який трактує людину як «екс-центричну істоту» – таку, що постійно виходить із того центру, в який його поставила Еволюція, Доля, Соціум. Саме ексцентричність відрізняє, на думку Г. Плеснера, людину від тварини. «Межа тваринної організації, – пише він, – полягає у тому, що від індивіда залишається прихованим буття його самого» [24]. Тварина є замкненою у своєму центрі, середині, яка зумовлена законами виду, роду, класу, вона «живе із своєї середини у зовнішній світ і у свою середину вглиб, але вона не живе як середина, ... не переживає себе» [25]. Навпаки, людина як істота, що «поставлена у середину свого існування, знає цю середину, переживає, а тому переступає її...» [26]. У результаті цих міркувань Г. Плеснер і доходить фундаментального висновку: «якщо життя тварини є центричним, то життя людини є ексцентричним» [27].

Отже, у вченнях М. Шелера та Г. Плеснера мова йде про те, що людину можна визначити як істоту, що вільно й усвідомлено виходить за свої межі. Таким чином, антропологія у їх вченнях виходить за межі метафізики і тяжіє до метаантропології. В цьому плані є дуже показовим шелерівський термін «вселюдина», який він про-

тиставляє ніцшеанському поняттю «надлюдина». «Вселюдина в абсолютному сенсі, – пише М. Шелер, – ідея людини, що розкрила всі свої сутнісні можливості ...» [28].

Метаантропологічні тенденції пронизують всю західну філософію людини у ХХ столітті. Особливо це стосується екзистенціалізму та персоналізму. Про трансцендуючий характер людського буття влучно висловився М. Гайдеггер. У роботі «Що таке метафізика?» мислитель пише: «Якщо б наша присутність не була в основі свого ества трансцендуючою, якщо б вона попередньо не була завжди висунута у Ніщо, вона не могла б встати у відношення до сущого, а отже, і до самого себе. Без первинної відкритості Ніщо немає ніякої самості і ніякої свободи» [29].

Цей мотив є вельми типовим для всієї філософії екзистенціалізму – як у релігійних, так і в атеїстичних її традиціях. Людське існування для екзистенціалістів виступає трансценденцією. Однак воно стає трансценденцією лише тоді, коли виходить за межі буденного безособового буття (*das Man*) і наповнюється особистісним сенсом. Таким чином, для екзистенціалізму є характерним досягнення буття людини у його буденному та граничному вимірах (ситуаціях). Проте досить часто екзистенціальні філософи вбачають в граничних ситуаціях єдино можливий вихід із буденності. В – передусім у своїх атеїстичних проявах, – адже вона констатує невідбутну трагічність людського існування та ілюзорність гармонії буденності. Це характеризує позиції таких відомих представників екзистенціалізму, як Альбер Камю та Жан Поль Сартр.

Дійсно, ситуації граничного буття людини – туга, жах, відчай – оголюють раніш приховані трагічні суперечності людського буття. Розв'язання цих трагічних суперечностей відбувається за межами граничних ситуацій – у мета-граничному бутті людини. І філософія людини як метаантропологія не може не стати філософією цього буття.

В ХХ столітті філософською течією, що найбільш близько підійшла до розуміння метаграничного буття людини був персоналізм з його ідеями фундаментальної метаморфози особистості та суспільства як комунікації особистостей. Ці ідеї ми зустрічаємо і

у М.О. Бердяєва, і у Е. Муніє, а також у М. Бубера, Е.Фромма, В. Франкла, яких можна вважати персоналістами у широкому розумінні цього слова. В результаті ми знов приходимо до думки, що метаантропологія розвиває глибинні тенденції персоналізму, але не пов'язана лише з персоналізмом, інтегруючи в собі підходи філософської антропології, екзистенціалізму та персоналізму.

3. Проблемні напрямки філософської антропології як метаантропології

Однією з фундаментальних проблем метаантропології є осмислення феномену гуманізму. Для нас цей феномен може бути важливим саме тому, що сприяння виходу за межі самотності як страждання – з одного боку – та допущення права на самотність – з іншого – принципово виражає міру гуманності соціуму.

Гуманізм з точки зору метаантропології виступає поліпарадигмальним, багатовимірним явищем. Багатовимірність гуманізму є наслідком історичної, етнонаціональної та особистісної різноманітності людського роду. Звернемося до історичних вимірів гуманізму. Але спочатку спробуємо дати його визначення.

Певною мірою гуманізм можна було б визначити як волю до людяності. Більше того, гуманізм – це усвідомлена воля до людяності. Під людяністю можна розуміти вільне трансцендування особистості, яке не заважає саморозвитку інших особистостей. Використовуючи терміни П. Рікера, людяність можна визначити ще як гармонію турботи про себе, турботи про Іншого та турботи про інституцію.

Гуманізм як воля до людяності історично розгортався на основі різних світоглядних настанов. В античності ми маємо антропоцентричний гуманізм, який разом із тим несе в собі космоцентричний зміст; тому античний гуманізм міг би бути означений як антропокосмоцентричний гуманізм. Пластичний характер античного космосу дозволяє назвати античний гуманізм ще антропопластичним.

Середньовічна версія гуманізму відверто теоцентрична. Людина створена за образом та подобою Бога і тому олюднення

людини виражається у злитті з Богом. Маємо теоцентричний гуманізм.

Епоха Відродження, яка висуває образ людини-титана, що не розчиняється у Бозі, а взаємодіє із ним, дає нам антропотеоцентричний гуманізм. Така ознака гуманізму більш характерна для Романського Відродження, але значною мірою виражає і логіку розгортання Германського – згадаймо лютерівську вимогу особистісного спілкування з Богом.

В епоху Нового та Новітнього Часу відбувається повернення до антропоцентричної парадигми гуманізму. Однак якщо спочатку вона виступає антропо-моно-центричною, то у ХХ столітті все більше стає антропо-полі-центричною і навіть антропо-мульти-центричною. (На цьому шляху виокремлюється і онто-центричний гуманізм М. Гайдеггера). В результаті гуманізм як усвідомлена воля до людяності стає усвідомленою волею до конструктивної комунікації.

Слід зазначити, що всі перераховані світоглядні настанови гуманізму співіснують у сучасності. Завдання нашого часу, яке можна було б визначити як метагуманізм, – створення умов для толерантного спілкування всіх можливих парадигм гуманізму. Метагуманізм як категорія метаантропології та практичне явище не є ще однією з окремих версій чи парадигм гуманізму. Категорія метагуманізму натякає на комунікацію різних парадигм гуманізму, більше того, вимагає її.

Саме тому метагуманізм може бути охарактеризований як засіб подолання фундаментальної антропологічної кризи сьогодення. Цю кризу ми могли б назвати перш за все кризою порозуміння. Наприкінці ХХ століття мова йде саме про необхідність гуманістичного порозуміння – порозуміння, яке розгортається під імперативом людяності. Метагуманізм виражає саме таке порозуміння, концентруючи у собі все спільне різноманітних форм гуманізму.

Певною мірою метаантропологія може бути визначена як вчення про умови метагуманізму. Це означає, що метаантропологія виступає фундаментальною теорією *людяної* комунікації.

Хотілося б наголосити ще на одному аспекті метагуманізму, а разом із тим – метаантропології. Це – етнонаціональний аспект.

Адже існують не тільки різні історичні версії гуманізму, але й його різні етнонаціональні версії. Вони виражають специфіку різних етноантропологічних типів. Торкаючись цих проблем, метаантропологія стає етноантропологією – філософією етно-антропологічних систем та умов їх комунікації [30].

Тут доцільно було б зазначити, що наведені вище слова Руссо про пізнання людини через погляд вдалину торкаються не лише майбутнього людського роду, не тільки часової, але й просторової різноманітності людей як народів.

Проблему часової і просторової різноманітності людського роду прекрасно виразив Мартін Бубер, який в роботі «Проблема людини» пише: «Справжня філософська антропологія повинна знати, що є не тільки людський рід, але й різні народи, не тільки людська душа, але й різні типи і характери людей, ... і лише завдяки систематичному розгляду ... розбіжностей, завдяки їх внутрішній динаміці і динамічному взаємозв'язку та завдяки постійній спрямованості відкривати єдине у різноманітному вона зможе побачити людину у її цілісності» [31].

Говорячи про метаантропологію як етноантропологію, слід зазначити, що в її межах етнічне і національне повинно розглядатися не як поза-людське, поза-особистісне, а як результат органічної єдності особистостей. В цьому плані можна вважати влучним термін, що його використовує В.Г. Табачковський, – «макрособистісне» [32]. Використання ознаки «макрособистісне по відношенню до етносу та нації означає, що вони мають власне культурне, ментальне та антропологічне «обличчя». Тому ще одним влучним терміном (або, точніше, когнітивною метафорою), що характеризує етнічне буття людей, є, на думку В.Г. Табачковського, «обличчя ансамблю» (це словосполучення належить П. Рікєру).

Характеризуючи інтегрально-особистісне буття людей, що з'єднуються в етноси як «ансамблі», В.Г. Табачковський пише, що «кожен з цих «ансамблів» у розмаїтті історичної реальності має... «обличчя», має свої неповторні характерологічні особливості. Вони зумовлюються і культурними традиціями, і географічним розташуванням, кліматом, і антропологічною своєрідністю, особливостями темпераменту суб'єкту історичної дії тощо» [33].

Етнічне та національне буття в своїх вищих проявах певною мірою може бути трактоване як трансценденція – надособова реальність, яка робить можливою комунікацію між особистостями не на зовнішньо-буденному, а саме на екзистенційному рівні. Етно-національне як надособова реальність протистоїть людській особистості не абстрактно-механічно, а діалектико-персоналістично; це означає, що етно-національне є вищим проявом особистісного буття, виступає результатом само-творення і спів-творення. Трактоване таким чином, етно-національне є дійсно мета-особистісним та метаантропологічним феноменом.

Ситуацію добре прояснюють слова В.Г. Табачковського: «...Найбільш індивідуально-особистісне в людській життєдіяльності здатне переростати у надособове – проте, не знеособлюючись, як це вважалося досі, а набуваючи нової іпостасі – надособово-особистісного» [34]. Зрозуміло, що таке надособово-особистісне є результатом комунікації між особистостями. Воно є результатом такої комунікації, в ході якої виникають архетипи, що надають комунікації екзистенційну повноту і сакральність, без якої неможливе етнічне і національне буття. Метаантропологія як етноантропологія не може не вивчати ці архетипи. Ми торкнемося проблеми таких архетипів у наступному розділі нашого дослідження – адже навіть попередній погляд на їх природу дозволяє припустити, що вони можуть бути досягнені як фундаментальні форми подолання внутрішньої самотності у комунікації.

Розуміння етноантропології, що вже почала виокремлюватися у формі самостійної науки [35], саме як метаантропології не дає їй замкнутися у суто емпіричних формах, стати ідеологічно заангажованим вченням про біо-антропологічні відмінності етносів та рас. Етноантропологія як метаантропологія є вченням про екзистенційно-світоглядну неповторність етносів, що виражається у їх архетипах, і можливості комунікації між ними, враховуючи цю неповторність. З іншого боку, етноантропологія як метаантропологія виступає наукою про умови комунікації етносу й людської особистості в усій її екзистенційній повноті, виходячи тим самим на актуальнішу проблему сьогодення – проблему прав людини. Дотично до нашого дослідження ця про-

блема виступає проблемою внутрішньої самотності людини у тому чи іншому етносі.

Трактовка етноантропології як метаантропології показує, що в даному разі вона є не етно-графією чи етно-логією, а етно-софією, наповнена саме філософським дискурсом – дискурсом, що в етно-національному шукає загально-людське, загально-людяне, а у загально-людському – етно-національне.

І ще одне міркування – етноантропологія як метаантропологія стає компаративістською антропологією, антропологією порівняльною. Враховуючи те, що вона порівнює не матеріально-побутові форми, а ментальні, світоглядно-екзистенційні, її можна було б назвати екзистенційно-компаративістською антропологією.

Таким чином, ми можемо виділити дві принципові сфери виявлення метаантропології – особистісну, персоналістичну метаантропологію та комунікативну метаантропологію. Як ми вже побачили вище, персоналістична метаантропологія досліджує екзистенційно-особистісні виміри людського буття, тоді як комунікативна метаантропологія звертається до тих вимірів людського буття, які є результатом спілкування між особистостями. Одним з найважливіших проявів комунікативної метаантропології є етноантропологія. При цьому етноантропологія є внутрішньо властивою й персоналістичній метаантропології – вже тому, що остання виражається тою чи іншою національною мовою і будь-яка особистість як сфера її дослідження також виявляє себе як людина у тому чи іншому мовно-культурному світі.

Отже, ми бачимо, що розрізнення метаантропології на персоналістичну та комунікативну є достатньо умовним. Між ними є складний діалектичний зв'язок – той зв'язок, що відтворює взаємодію особистості не тільки з іншою особистістю, але й з комунікацією особистостей. Однак вказане вище розрізнення все ж має певний методологічний сенс – дослідження особистості і комунікації між особистостями не можуть не мати своєї специфічної логіки.

Для кожного, хто замислювався над самотністю як трагічною колізією людського буття, очевидним є те, що однією з її принципових причин є біполярність людського роду – його розділеність

на чоловічий та жіночий шляхи буття. У нашій мові ми перш за все називаємо самотньою ту людину, в якій немає її еротичної пари, – не-одруженого чоловіка та не-заміжню жінку.

Але наскільки проблеми статі можуть вважатися власне філософськими проблемами? Може, це лише психологічні проблеми? Може, філософії не слід торкатися цієї сфери людського буття?

На ці неоднозначні запитання ми дамо неоднозначну відповідь. Так, філософії не слід торкатися проблем статі, бо це може зруйнувати її статус у культурі. Але це стосується філософії як метафізики. Якщо ж мова йде про філософію як метаантропологію, то всі проблеми статі стають органічно-філософськими проблемами. Коли філософія звертається до феномену статі, що трактується як фундаментальна проблема людського існування, вона втрачає свій статус у культурі як метафізика і набуває принципово новий, метаантропологічний статус. В результаті вона втрачає свою відстороненість від потаємних глибин людського буття.

Звісно, метаантропологічне розуміння статі відрізняється від біологічного та навіть психологічного. Метаантропологія розглядає статі як метафізичне, більше того, мета-психічне явище.

Як зрозуміти це? Справа в тому, що метафізичний та метапсихічний сенс чоловічого начала у бутті виступає як дух, духовність. Під духом як метафізичною чоловічністю можна розуміти здатність до творчого пориву, радикального само-трансцендування, до виходу за будь-які межі. Метафізичний та метапсихічний сенс жіночого начала полягає в душі, душевності – здатності до співчуття та любові. Це обережне, бережливе відношення до Буття. Воно було влучно виражене у такому українському слові як «берегиня».

Взагалі слід зазначити, що розуміння метаантропології як філософії статі, яке долає чоловікоцентризм західноєвропейської філософської традиції, глибинно співзвучне самій суті української ментальності з її шанобливим ставленням до жінки – матері й дружини, відчуттям в ній високого метафізичного призначення. Це добре показав Ю. Канигін, який пише про те, що «зрозуміти до кінця народ України, «таємні пружини його руху, його душу і мрію,

можна, лише уявивши в ролі «етнічного центру жінку-матір, дружину, Берегиню – генетичне і духовне джерело всього того, що називається «українством» [36]. Автор підкреслює, що він має на увазі саме надзвичайне і незвичне – порівняно з іншими націями – значення жінки в українському суспільстві, значення, яке підноситься над буденним життям. «У даному випадку мова йде не про тривіальні і надзвичайно важливі для будь-якої нації «жіночі функції – зазначає Ю. Канигін, – дітонародження, виховання молодого покоління, зміцнення сім'ї. Мова – про українську специфіку: здавна особливе... становище жінки як хранительки домашнього вогнища і духовності в Україні було і є основою соціальної (включаючи політичну!) стабільності, соціальної моралі душевної рівноваги і стійкості, а значить, і соборності, єдності нації» [37].

Аргументуючи ці роздуми, Ю. Канигін цілком справедливо згадає про те, що саме Україна подарувала світові дуже багато жінок, які глибоко виявили себе у політичному та культурному житті. «Важко знайти іншу таку націю, в історії якої залишили б про себе пам'ять так багато видатних жінок, – пише він. – Ярославна – жінка князя Ігоря, княгиня Ольга, дочки Ярослава Мудрого (Анна – королева Франції, Єлизавета – королева Норвегії, Анастасія – королева Угорщини), Євпраксія – германська імператриця – це епоха Київської Русі. А ось епоха козацька і гетьманська: Маруся Богуславка, Маруся Чурай, Роксолана..., Анастасія Заславська (видавець знаменитого Пересопницького «Євангелія») ... Згадаймо тут і видатних жінок більш пізньої пори: Марко Вовчок, Леся Українка, Марія Заньковецька...» [38].

На глибокі роздуми про метафізичну природу чоловічого та жіночого начал ми натрапляємо у роботах Вол. Соловйова та М. Бердяєва. Торкається цієї проблеми і К. Юнг у своїх роздумах про архетипи Анімуса (Вічної Чоловічості, духу) та Аніми (Вічної Жіночості, душі). Ми розглянемо його позицію докладніше у наступному розділі нашого дослідження – коли розгорнемо висловлену вище ідею про можливість пов'язати чоловічість з духом, духовністю, а жіночість з душею, душевністю.

Дотичними до нашої теми є міркування Е. Фромма про «матріархальний» та «патріархальний» комплекси людського буття.

Перший ґрунтується на єдності людини з природою, іншими людьми, другий – на безмежному само-ствердженні – аж до знищення природи та людської єдності.

Цю проблематику в сучасній українській філософії розробляє В.Г. Табачковський, який пише: «Людському способу буття з самого початку і донині властива суперечність, пов'язана із тим, що людина водночас немовби випала з природи – і все ж залишається в ній» [39]. В.Г. Табачковський висуває плідну ідею про «амбівалентність людського світовідношення» [40]. Ця амбівалентність, на думку автора, пов'язана передусім із тим, що у людському бутті розгортаються як «прогресистська», так і «непрогресистська» тенденції. Слід зазначити, що В.Г. Табачковський схильний пов'язувати їх саме з «матріархальним» та «патріархальним» способами людського світовідношення. Відзначаючи перемогу у сучасному світі «прогресистської», чоловічо-патріархальної тенденції, представники і апологети якої говорять про «історичну приреченість» протилежної «непрогресистської» жіночо-матріархальної тенденції, автор слушно зауважує: «...Сьогодні ми змушені замислюватися над тим, чи не є історично приреченим... прогресизм, принаймні у тих своїх різновидах, котрі пов'язані із техногенною цивілізацією» [41].

Однак В.Г. Табачковський не пропонує відмовитися від «прогресизму». Дійсно, відмова від «прогресизму» є кінець кінцем відмовою від чоловічості у людському бутті. А це навряд чи можливо, і головне, навряд чи потрібно. Мова повинна йти радше про гармонійне розв'язання контраверзи «прогресистське – непрогресистське». Не можна не погодитися з наступними словами автора: «Розмірковуючи над такою контраверзою, як не задатися питанням: а, можливо, варто б якось урівноважити отой прогресизм з тією укоріненістю у буття, котра властива типам світовідношення, що їх таврують як *не* або *анти*прогресистські?» [42].

«Прогресистська тенденція людського буття як тенденція метафізичної чоловічості, що обмежена собою і замкнена на себе, з необхідністю приводить людство до фундаментальної екологічної, політичної та духовної кризи. Це добре показано у дослідженні І.Р. Алексеєнко та Л.В. Кейсевича з симптоматичною назвою «Остання цивілізація» [43].

Отже, напружена колізія «прогресистської» і «непрогресистської» тенденцій буття людини є не просто теоретичною конструкцією. На сьогодні вона виступає загострено-практичною проблемою, більше того, тою проблемою, від розв'язання якої залежить життя людського роду. Поєднання владних амбіцій людини по відношенню до природи та обережного, стриманого ставлення до неї – умова виживання людського роду. І цитовані вище автори добре розуміють це. Однак на наш погляд, лише чітке усвідомлення сторін вказаної колізії як метафізично чоловічого (прогресистське, цивілізаційне) та метафізично жіночого (непрогресистське, природне) принципів людського буття відкриє можливість для її розгляду як такої, що внутрішньо властива людині, а тому має шанси бути розв'язаною у людській активності.

Таким чином, якщо чоловіче й жіноче начала у фізичній взаємодії породжують біологічне життя людського роду, то метафізична взаємодія чоловічого та жіночого означає постійне оновлення буття людського роду у його духовно-особистісних аспектах. Причому на сьогодні ці аспекти, як ніколи в історії, стають фактором виживання людини на нашій планеті. Все це актуалізує розуміння мета-природної природи чоловічого та жіночого у людському бутті і можливості їх мета-фізичної, мета-природної взаємодії. Враховуючи тяжіння антропологічної рефлексії до аналізу чоловічого принципу і дійсне домінування цього принципу до недавніх часів, цю взаємодію ми могли б по праву назвати й мета-антропологічною.

М. Шелер виразив дану проблему в ідеї «урівнювання чоловічого та жіночого в людстві» [44]. На його думку, у ХХ столітті принципово змінюються відносини чоловічого та жіночого начал, бо жіноче, яке перебувало у сутінках протягом століть, тепер виходить на перший план. «...Діонісійська фаза нашої світової епохи, – зазначає мислитель, – відчутно несе у собі нову тенденцію до підвищення цінності та росту панування жінки ...» [45].

Проте проблема метафізичної взаємодії чоловічого та жіночого не є просто проблемою нашого часу. Це вічна проблема людського буття, яка потребує свого розв'язання на кожному етапі людської історії. Вона є настільки глибинною, що її розв'язання

кожен раз породжує нові трагічні колізії. Глибинно-трагічний характер метафізичних та метапсихічних відносин чоловіка і жінки яскраво виразив Е. Фінк. В роботі «Основні феномени людського буття» він пише:

«Розломленість людського буття на фрагментарні форми життя, чоловічу та жіночу, є щось більше, ніж випадковий біологічний стан, ніж суто зовнішня обумовленість психофізичної організації: подвійність статей відноситься до до буттєвого ладу нашого кінцевого існування і є фундаментальним моментом нашої кінцевості як такої. Кожен з нас виступає одночасно особистістю і носієм статі, індивідом лише у просторі роду, кожен з нас позбавлений іншої половини людського буття, позбавлений в такій мірі, що саме ця позбавленість і породжує найвеличнішу й могутню пристрасть, найглибше почуття, смутну волю до всеповноти й томління за буттям, що не може бути зруйнованим – загадкове прагнення приречених на смерть людей до... вічного життя» [46].

Розуміння необхідності виходу із замкненості суто «прогресистського» світовідношення, спрямованість за межі безумства такого світовідношення породжує більш уважне ставлення до людського світовідношення як амбівалентного та *біполярного*. Все це робить філософсько-антропологічний дискурс мета-антропологічним як мета-патріархальним – тим дискурсом, що вийшов за межі «фалоцентризму», «патріархалізму» та «прогресизму» з його цивілізаторським оптимізмом. Метаантропологія як філософія статі відтворює глибинну приреченість людського буття до поділу на статі-як-шляхи-буття і необхідність внутрішньої, особистісної комунікації між цими шляхами буття, рівновага яких і складає посправжньому людяне буття.

В результаті ми можемо зробити важливий висновок – метаантропологія як філософія статі поєднує у собі підходи персоналістичної та комунікативної метаантропології, виступає їхньою синтезою. Адже вона одночасно досліджує і особистість, і комунікацію між особистостями, яка долає статеву роздвоєність людського роду і зовнішній характер якої постійно продукує фундаментальну внутрішню самотність людини.

Все сказане дозволяє зробити ще одне припущення – про те, що метаантропологія виступає метаетикою. Що це означає? По-перше, те, що вихід у різні виміри людського буття, який становить предмет персоналістичної метаантропології, значною мірою означає етико-моральні метаморфози особистості. Розгортаючись за межі буденності, людина переходить у простір різних смислоттєвих та ціннісних орієнтацій, по-різному переживає свободу та щастя й по-різному живе у свободі та щасті.

По-друге, це означає, що комунікативна метаантропологія, яка ставить проблему спілкування між собою різних світоглядно-етичних систем, систем гуманізму, не може не створювати етику їхнього спілкування. Вона створює етику толерантності, комунікативну етику. В результаті метаантропологія як фундаментальна теорія метагуманізму – комунікативного гуманізму – може бути названа метаетикою ще з цього боку.

По-третє, це означає, що метаантропологія як філософія статі, філософія чоловічого та жіночого начал буття, що рухається від метафізики до метапсихології, не може не стати етикою виходу чоловічого та жіночого за свої межі – у поза-об'єкту, особистісну взаємодію. Отже, метаантропологія як філософія статі значною мірою є метаетикою статі.

Метаантропологія як персоналістична метаантропологія, комунікативна метаантропологія та метаантропологія статі, виступаючи метаетикою, не може не стати також метаестетикою – естетикою різних вимірів людського буття та комунікації цих вимірів. Адже кожен із даних вимірів має свою гармонію і по-своєму руйнує гармонію.

Фундаментальні естетичні категорії гармонії і дисгармонії є надзвичайно важливими для метаантропології. Вони характеризують як буття особистості у її різних вимірах, так і процес комунікації особистостей, а також особистісно-комунікаційні феномени у відношенні чоловічого та жіночого начал. Метаантропологія є метаестетикою, тому що вона використовує поняття гармонії і дисгармонії у найширшому сенсі і тяжіє до синтезу-як-комунікації різних типів естетик у різних вимірах буття людини. Метаестетика – так само як і метаетика – є не просто аспектом метаантропології, а її внутрішнім стрижнем.

Література

1. *Шопенгауер А.* К учению о страданиях мира // Афоризмы и максимы. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. – С. 203.
2. Цит. по: *Леви-Стросс К.* Руссо – отец антропологии // Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 21.
3. *Попович М.В.* Рациональність і виміри людського буття. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.
4. Там само. – С. 65.
5. Там само.
6. Там само. – С. 68.
7. Там само. – С. 69.
8. Там само. – С. 69–77.
9. Див.: *Ситниченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 122–131.
10. *Бердяев Н.* Самопознание. – М., 1991. – С. 42.
11. *Пролесв С.В.* Проблема оприявленості буття // Генеза, № 1, 1994. – С. 42.
12. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – С. 51.
13. Там само. – С. 32.
14. Там само.
15. Там само. – С. 33.
16. Там само.
17. Там само. – С. 52.
18. Там само.
19. Там само. – С. 53–54.
20. Там само. – С. 54.
21. Там само.
22. Там само.
23. Там само.
24. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 122.
25. Там само. – С. 123.
26. Там само. – С. 126.
27. Там само.
28. *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 106.
29. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 22.
30. Представлене визначення етноантропології розроблялося автором даного дослідження у співавторстві з В.Г. Табачковським.
31. *Бубер М.* Проблема человека // Два образа веры. – М., 1995. – С. 162.
32. *Табачковський В.Г.* Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996. – С. 68.
33. Там само.
34. Там само.
35. З цього приводу див.: *Варзар І.* Етнічна антропология // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К.: Генеза, 1996. – С. 30–32, де автор дає таке визначення етнічної антропології: «наукова галузь..., що на перехресті різних етнологічних наук вивчає людину як представника етнічної спільності... і біосоціальну істоту з морфофізіологічних особливостей та специфічних рис розвитку популяцій і рас, їхнього формування, метисації, розселення, тощо (С. 30).
36. *Канигін Ю.* Шлях аріїв. Україна в духовній історії людства. – К.: Україна, 1997. – С. 282.
37. Там само.
38. Там само.
39. *Табачковський В.Г.* Людина – екзистенція – історія. – К., 1996. – С. 13.
40. Див. вказану працю, а також: *Табачковський В.Г.* Человеческое мироотношение: данность или проблема? – К.: Наукова думка, 1993. – 175 с.
41. *Табачковський В.Г.* Людина – екзистенція – історія. – К., 1996. – С. 13.
42. Там само.
43. Див.: *Алексеев И.Р., Кейсевич Л.В.* Последняя цивилизация? – К.: Наукова думка, 1997. – 410 с.
44. *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 114.
45. Там само.
46. *Финк О.* Основные феномены человеческого бытия. // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. – С. 357.

*Володимир Шнак
(Черкаси)*

В.І. ШИНКАРУК ПРО ОБМЕЖЕНІСТЬ ТА ОДНОБІЧНІСТЬ «ІСТОРИЧНОГО МАТЕРІАЛІЗМУ»

Двадцяте століття було дуже своєрідною епохою в історії людства. Багато що в цьому столітті відбувалося інакше, ніж у всі попередні: і перші світові війни, і фантастично страхітлива зброя, і специфіка соціального устрою, і спроба здійснити в грандіозних масштабах «комуністичний» експеримент, побудувати принципово новий соціальний лад, і дивовижні науково-технічні відкриття та винаходи, і вражаючий демографічний «вибух», і проникнення людини в підводне царство, стратосферу та космос, і демократичні свободи – продовжувати перелік докорінних змін можна досить довго. Але ще одну дуже важливу політичну подію не можна не згадати: ХХ ст. породило десятки найрізноманітніших кривавих і безкровних революцій – соціальних, національно-визвольних, колоніальних – і принесло крах імперій та диктатур. Розвалилися як багатонаціональні імперії, так і вся колоніальна система. На їх місці виникли десятки нових національних держав. В багатьох країнах – Іспанії, Португалії, Греції, Кампучії та ін. – рухнули тоталітарні диктаторські режими. В грудні 1991 р. відбулась світова сенсація: впродовж кількох тижнів, тихо і спокійно, без жодного пострілу, без повстань, переворотів та революцій відійшла у небуття одна із найбільших і наймогутніших імперій, а з політичної карти світу зникла супердержава – Радянський Союз. З «непорушного союзу» виділилось 14 нових незалежних держав, які відокремились від Росії. Якщо встановлення більшовицької диктатури в Росії в першій чверті ХХ ст. супроводжувалося трагічними подіями – братовбивча громадянська війна, винищення соціальних груп населення, масові розстріли, криваві репресії – то її крах в останній чверті століття відбувся напрочуд спокійно і безкровно. Світ був вражений, бо такого в історії ще не було і ніхто не очікував, що могутня імперія розвалиться так просто, швидко, без соціальних

потрясінь і людських жертв. Хоча принаймні одна людина була, яка ще в 1949 р. висловлювала сподівання, «що станеться чудо: що більшовизм без світової катастрофи буде знищено, що настане час навіть для вирішення питання самостійності української Держави»¹. Це був Генеральний секретар Центральної Ради Української Народної Республіки в 1917 р. – Володимир Винниченко.

Одночасно з розпадом радянської імперії зазнав краху грандіозний соціальний експеримент російських більшовиків, метою якого було встановлення в Росії, а затим і на всій планеті комуністичного ладу, як ідеального суспільства. «Найпрогресивніший і найдемократичніший у світі лад» сконав миттєво. Розпалась і комуністична система, – «соціалістичний табір» – яка включала ряд країн Східної Європи та Азії. Більшовицька революція в 1917 р. породила великі сподівання, але подальші події, трагічна доля десятків мільйонів людей, глухий кут, в який потрапила комуністична система, привели до розчарувань і зневіри, а тому крах «реального соціалізму» в країнах Східної Європи уже сприймався народами цих країн з надією на кращі часи. Всі ці події буквально на очах здивованого людства докорінно змінили ситуацію на всій планеті, а також політичну карту світу, привели до переоцінки цінностей і по-новому поставили проблеми дальшого розвитку світової спільноти.

Все це не могло не привернути неабияку увагу істориків, політиків, філософів, економістів, публіцистів усього світу. Звичайно, і Володимир Шинкарук не міг не замислитись над цими подіями і не висловити свої погляди на причини банкрутства історичного матеріалізму та загалом марксистської ідеології. В своїх роздумах він виходив з того, що соціальна філософія марксизму містила «серйозні досягнення філософської думки» для свого часу і «мала незаперечний вплив на філософські течії другої половини ХІХ–ХХ ст.», в т.ч. і на світогляд українських мислителів².

Дійсно, марксистська концепція – «матеріалістичне розуміння історії» – була для свого часу значним науковим досягненням на фоні попередніх історичних поглядів – фаталістичних, релігійних, ідеалістичних, суб'єктивістських. Маркс і Енгельс започаткували нове розуміння історичного процесу: вони пов'язують розвиток

людства з розвитком суспільного виробництва, виходячи не лише з того, що виробництво матеріальних благ є необхідною умовою існування суспільства (це було відомо і до них), а й з того, що воно є одночасно виробництвом суспільних відносин, які в єдності з продуктивними силами становлять спосіб виробництва, а останній, на їх думку, «обумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі»³.

Марксистська концепція була породженням епохи промислових революцій і становлення індустріального суспільства, бо саме ця епоха наочно і яскраво продемонструвала, яку велику роль відіграє в суспільстві промислове виробництво. До появи капіталістичного способу виробництва і крупної промисловості подібна концепція з'явитись не могла. Не випадково в XIX ст. і Сен-Сімон, і Луї Блан, і французькі історики епохи реставрації також висловлювали думки про вирішальну роль промисловості в суспільному розвитку. Промислова революція в Англії перетворила її в могутню індустріальну державу, «володарку морів» і «майстерню світу», «імперію, в якій ніколи не заходить сонце». На шлях індустріального розвитку стають Нідерланди, промисловий переворот починається у Франції. Розвивається промисловість в США. В той же час низький рівень промислового розвитку в Німеччині зумовлював її феодальну роздрібненість, ремісницький характер виробництва, економічну і політичну відсталість. Німецькі економісти шукають шляхи вирішення «німецького питання» – подолання відсталості і феодальної роздрібненості. Фрідріх Ліст розробляє національну програму розвитку економіки Німеччини за англійським зразком. Маркс і Енгельс пропонують шлях, який, на їх думку, прискорено приведе Німеччину до «воскресіння з мертвих» і вирівняє економічний розвиток європейських країн: світова пролетарська революція, перехід влади до рук пролетаріату, ліквідація приватної власності, скасування націй та інтернаціональне єднання робітників. Теоретичною основою соціалістичного вчення було «матеріалістичне розуміння історії».

Однак події XX ст. і, насамперед, крах «розвинутого соціалізму», виявили глибокі помилки марксистської концепції історії та утопічний характер «теорії наукового соціалізму». Розкриваючи

помилки творців «матеріалістичного розуміння історії», В. Шинкарук писав: «Зрушення в суспільній свідомості, що відбулися в XX ст., ... виявили теоретичну обмеженість, однобічність, вузькість (а значною мірою і хибність, утопізм) усіх філософських концепцій XIX ст., у тому числі й марксистського історичного матеріалізму»⁴.

Володимир Шинкарук справедливо критикував «лінійну» підпорядкованість суспільного розвитку об'єктивним законам, що нібито діють з «природно-історичною необхідністю»⁵, пов'язуючи цю критику з аналізом поняття «діяльність». Адже історія – це людська діяльність в певних потоках, властивих суспільству даної епохи. Та чи інша подія в історії – результат взаємодії потоків людської діяльності, а тому «в історії завжди буває так, що те, що сталося, могло й не статись, а натомість могло статись інше»⁶ за іншого збігу обставин. Залежить це від діяльності людей, а не є результатом незалежного від людей закономірного «природно-історичного» розвитку, бо в такому випадку це буде фаталістичне розуміння історії.

Марксистська концепція історії дуже суперечлива і містить багато помилок. В. Шинкарук вбачав її «головний недолік» у «однобічності», «винесенні культури за межі людського буття, в так звану «надбудову»⁷. По суті Маркс абсолютизував роль матеріального виробництва і недооцінював, ігнорував роль духовної сфери в житті суспільства. Цю однобічність визнавав свого часу і Енгельс: «Маркс і я почасти самі винні в тому, що молодь іноді надає більшого значення економічній стороні, ніж це слід робити»⁸. Він пояснював їх вину тим, що в боротьбі з ідейними противниками вони підкреслювали «головний принцип», а тому у них не було часу, місця і можливостей віддавати належне іншим моментам. Але ця однобічність, на погляд Шинкарука, привела «до спотворення реальних співвідношень між культурою і виробництвом», що «за умов НТР і становлення постіндустріальної цивілізації мало серйозні, негативні практичні наслідки»⁹. Дійсно, електронну революцію в середині XX ст. в Радянському Союзі прогавили, бо кремлівські ідеологи, керуючись догмами історичного матеріалізму, оголосили кібернетику «розвагами розжирілої

буржуазії» і заявляли, що ці наукові відкриття не мають ніякого значення для «передової радянської науки». Все це обумовило серйозне технологічне відставання радянської промисловості у 80-х рр. і послужило поштовхом до краху «комуністичного будівництва». Парадокс: марксистська концепція історії і «теорія наукового соціалізму» були породженням промислової революції в епоху становлення індустріального суспільства першої половини XIX ст., а НТР другої половини XX ст. фактично поставила хрест на цих теоріях Маркса. В епоху формування постіндустріального суспільства суб'єкт історичного процесу в концепції Маркса – робітничий клас – не тільки не становить більшості в суспільстві, як прогнозував марксизм, а сходить з історичної арени. В Німеччині «сині комірці» складають 6 відсотків і навіть не від всього працездатного населення, а лише від тих, хто отримує заробітну плату. Зростає чисельність «білих комірців», а це вже не пролетаріат. Сучасний рівень життя населення, в т.ч. робітників, у розвинутих країнах дуже далекий від того «зубожіння пролетаріату», про яке писав Маркс.

Невипадковим є і скептичне ставлення Володимира Шинкарука до марксистської концепції «базиса-надбудови», яка надзвичайно заплутана. Він вважав, що віднесення соціокультурних факторів до «надбудови» призводить до недооцінки їх ролі в процесі суспільного розвитку, в т.ч. і в сфері матеріального виробництва. Ще Бертран Рассел відзначав ігнорування Марксом інтелектуальної зумовленості економічних процесів. Російський дослідник Т.І. Ойзерман вважає теорію «базиса-надбудови» «штучною конструкцією», яка неминуче приводить до «вульгарного соціологізму» в поясненні духовного життя суспільства і пропонує відмовитися від неї¹⁰.

Причин краху «комуністичного експерименту» і розпаду радянської імперії – багато. Одна із найважливіших серед них – економічна, яка розкрила людям очі, продемонструвала антигуманізм т.зв. «соціалістичної системи» і послужила поштовхом до її краху. Якщо ж розглядати причини економічної катастрофи, то їх теж немало. Достатньо пригадати економічну ситуацію в СРСР: страшна бідність людей, злиденне життя, постійна загроза голоду,

примітивні побутові умови, мізерні зарплати і пенсії, відсутність стимулювання праці, гострий дефіцит продуктів і товарів, безвідповідальність керівництва, безгосподарність, марнотратство, щоденні технічні аварії і катастрофи, колосальні затрати на безглузді проєкти – т.зв. «великі будови комунізму»: «повернення сибірських річок на південь» або «прокладання БАМу». І все ж, на мій погляд, можна виділити головну причину економічної катастрофи. Це була «геніальна ленінська стратегія» комуністичного будівництва і «мудра ленінська політика комуністичної партії», яку здійснювали кремлівські правителі, втілюючи в життя «геніальні ленінські ідеї», які базувалися на фантазії Маркса, що і призвело до потворної структури економіки. Адже понад дві третини промислових потужностей і більше третини працездатного населення країни було зосереджено у ВПК. Яскравим проявом цього була структура продукції машинобудівної галузі СРСР: 65 відсотків становила військова продукція, 30 – промислове обладнання і лише 5 відсотків – товари для населення. Виділити кошти для розвитку легкої і харчової галузей та сільського господарства, щоб забезпечити населення товарами і продуктами, не було ніякої можливості. Поки експорт сировини, переважно нафти і газу, давав можливість виділяти кошти для розвитку важкої і оборонної промисловості та імпорту продуктів і товарів для населення, економіка ще могла функціонувати. Як тільки на світових ринках упали ціни на енергоносії, а в СРСР скоротився видобуток нафти й газу – потворна структура радянської економіки відразу привела її до катастрофи: країна залишилася без товарів і продуктів, економічний розвиток став неможливим. Крім економічних, був ще ряд інших чинників, які обумовили крах соціальної системи, названої М. Бердяєвим «російським комунізмом»¹¹. Це і утопічний характер «наукового соціалізму» Маркса й Енгельса, як і всіх попередніх соціалістичних та комуністичних вчень, і величезна за європейськими мірками історична, економічна, соціальна, культурна відсталість Росії, і відсутність в Росії, за визнанням самого Леніна, «об'єктивних передумов для соціалізму»¹², і безглуздя соціально-економічної системи, яка замість стимулювання людської праці перетворила її в «суспільну повинність», і національні про-

блеми. Загалом «розвинутий соціалізм» в СРСР зазнав руйнування через власні суперечності як теорії, так і практики, тобто соціального ладу нав'язаного народам політичною партією, якій вдалося в 1917 р., внаслідок збігу обставин, захопити владу, але не вдалося створити проголошене нею ідеальне суспільство. «Російський комунізм» являв собою здебільшого пародію на ідеальний устрій суспільного життя. Достатньо згадати репресії і терор, голодомори та людоїдство, що супроводжували «соціалістичне будівництво».

Маркс і Енгельс проголосили «матеріалістичне розуміння історії», спираючись на аналіз епохи становлення індустріального суспільства, а тому не без підстав вважали, що «техніка промисловості і транспорту»¹³ відіграє визначальну роль в суспільному розвитку, бо в ту епоху на поверхні так дійсно виглядало, але вони не враховували роль людського інтелекту, значення соціокультурних чинників і, крім того, видавали свою концепцію за відкриту нібито ними загальну закономірність історичного розвитку людства від епохи дикості до сучасної цивілізації і на майбутнє. Шинкарук не був прихильником нігілістичного ставлення до матеріалістичного пояснення історії, розуміючи, що марксистська концепція розкриває важливий момент історичного процесу, але водночас він не міг примиритися з приниженням, недооцінкою ролі духовного життя і «особистісних факторів розвитку», а тому справедливо підкреслював обмеженість «історичного матеріалізму» і критикував т.зв. «природно-історичну необхідність», незалежну від волі людей.

Епоха індустріального суспільства – пройдений етап для цивілізованих країн. Кожна велика епоха в розвитку суспільства має свої закономірності, свою специфіку і породжує своє пояснення історії. Так було завжди. Маркс багато зробив для пояснення історичного процесу в епоху промислових революцій, не дивлячись на всі недоліки його концепції. В сучасну епоху – становлення постіндустріального суспільства – вирішального значення набули новітні технології, досягнення людського інтелекту, здатність до аналітичного і критичного мислення не лише в галузях промислового виробництва, а в усіх сферах суспільного життя. Нова епоха виробить і своє пояснення історії. Якою буде нова концеп-

ція історичного розвитку суспільства і як буде називатися нова епоха – «третя хвиля» Е. Тоффлера – покаже час.

Література

1. Винниченко В. Заповіт борцям за визволення. – К., 1991. – С.105.
2. Шинкарук В.І. Філософсько-методологічні проблеми дослідження української культури. – Феномен української культури. – Київ, Фенікс, 1996. – С. 53.
3. Маркс К. До критики політичної економії. Передмова. – Маркс К. і Енгельс Ф. – Твори. – Т. 13. – С. 6.
4. Шинкарук В.І. Філософсько-методологічні проблеми дослідження української культури. – Феномен української культури. – Київ, Фенікс, 1996. – С. 53.
5. Там само. – С. 55.
6. Там само.
7. Там само. – С. 53.
8. Енгельс Ф. Йозефу Блоху. 21–22 вересня 1890 р. – Маркс К. і Енгельс Ф. – Твори. – Т. 37. – С. 374.
9. Шинкарук В.І. Філософсько-методологічні проблеми дослідження української культури. – Феномен української культури. – Київ, Фенікс, 1996. – С. 53.
10. Ойзерман Т.И. Марксизм и утопизм. – М., 2003. – С. 218.
11. Бердяєв Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 7.
12. Ленін В.І. Про нашу революцію. – ПЗТ. – Т. 45. – С. 360.
13. Енгельс Ф. Е.Боргіусу. 25 січня 1894 р. – Маркс К. і Енгельс Ф. – Твори. Т. 39. – С. 165.

Валентин Вандишев
(Суми)

ТЕМА СВОБОДИ У ДОБУ НІДЕРЛАНДСЬКОЇ РЕФОРМАЦІЇ

Історія створення художнього образу – вельми складний феномен. Спроба дослідження природи такого могла б спертися на досвід «химеризації» художніх образів у творчості видатного нідерландського художника Ієронімуса Босха (бл. 1450–1516). Хоча він і сучасник Леонардо да Вінчі, але оцінка його художньої спадщини неоднозначна. «Ах, цей загадковий, таємничий, непіддатливий розшифруванню Босх!», – емоційно зазначає К.А. Шахова [5, 7]. І цей вигук – вираз того, що існуюча гама оцінок його образотворчості свідчить про високий ступінь «зашифрованості», полізначності образів на полотнах митця.

Новаторство художника-мислителя Босха очевидно формувалося під впливом складних реалій духовного життя його епохи. Вже в 1605 р. вчений чернець Хосе де Сигуенца, виступаючи на захист Босха, відкидав домисли про еретичний характер його полотен. Навпаки, новаторство Босха в живописі вчений чернець побачив в істотному для себе: «На мою думку, різниця між живописом цієї людини і інших полягає в тому, що інші намагаються, наскільки можливо, писати людину, як вона виглядає ззовні, тоді як він має мужність писати людину такою, яка вона всередині» [цит. по: 5, 9]. Саме таке чудове вміння знайти і живописати внутрішню або сокровенну, за Г.С. Сковородою, людину і приводило до того, що художня мова, якою писав Босх, була органічно сприймана як його сучасниками, так і подальшими поколіннями.

Коли наприкінці XIX ст. група німецьких і австрійських художників виступила проти панівних академічних доктрин, то це привело до появи нового стилю «модерн». У той же час, оцінюючи творчість Босха, в його полотнах побачили рафіновану еротичну і втілення містичного жаху. Фрейдисти також успішно інтерпретували образи Босха в термінах несвідомого. Ряд новоутворених мо-

дерністських шкіл оголосив Босха своїм ідейним попередником, убачивши в його творчості філософію песимізму, відчаю і близького кінця людства.

Утім, і сьогодні мозаїка оцінок творчості Босха вражає, що й підкреслюють дослідники його творчості. К.А. Шахова на прикладі ряду публікацій 1960–1970-х рр. показує це. Одним Босх уявляється художником, який живописує світ як царство зла, помешкання диявольських сил і тим самим демонструє трагічне світовідчуження. Інші вбачають у Босхові художника, що першим звернувся до зображення народної маси, що показав зворотний бік придворної розкоші і моральне розкладання духівництва на тлі вбогого плебсу. Треті вважають, що Босх ухвалював вирок своєму часу, викривав пороки його, але все ж таки залишаючи кожному надію. Сама ж Шахова вважає, що «достаток, хаотичне нагромадження здавалося б взаємовиключних складових частин його світу було породжене особливостями часу, ... часу подолання середньовічних стереотипів у розумінні дійсності і становлення нових уявлень про неї, притаманних ранньому Відродженню» [5, 12]. Д.А. Горбачов «безжальні пародії Ієроніма Босха» вбачає в тому, що той намацав найуразливіше місце в доктрині гуманістів – культ насолоди, психологічну установку на життя без страждань і труднощів. Саме тут, за Босхом, і зачався диявол і спокушає людину ілюзією легкого життя [2, 30].

Утім, саме висловлені вище різноманітні думки мистецтвознавців про суть творчості І. Босха демонструють одну дуже важливу, на мій погляд, обставину, а саме – нерозуміння вельми істотної характеристики художньої творчості: мова творчих образів і мислення епохи взаємно проникають одне в одного, що особливо наглядно в творчості класиків.

У той же час внутрішня суперечність образів Босха містила в собі потенційну можливість варіювати поєднаннями зовнішнього і внутрішнього, ненав'язливо для глядача переходити від видимого матеріального світу до незримого світу душевних станів, пристрастей, які неминуче повинні були якось виявлятися в зовнішності людини, в її манері триматися, в одязі й інших проявах кожного з персонажів його творів. Усе іномовлення в полотнах

I. Босха – це демонстрація складного процесу того, як вживається людина у світ і як виживає людина у світі. Саме тому ми не зможемо зрозуміти Босха, якщо не зрозуміємо дух часу, який він живописав.

У одному випадку, зазначу, художник міг прийняти оптимістичне, гуманістичне начало, віру в здатність людства вижити і в занадто складних обставинах. Звідси, можливо, нез'ясовна з позицій рацію усмішка Мони Лізи Джоконди. Вона ніби говорить: як би там не було, а життя вартує того, щоб жити, і я протримаюсь всупереч вашим нерадісним прогнозам. В іншому випадку – безсило відкинута рука Ісуса Христа на «Темній вечері» як жест можливого відчаю. Мовляв, як не волай до вашої совісті, як не навчай вас, навряд чи щось тямуще вийде, бо ні знання ви не жадаете, ні віри не ймете.

Ну а поки що, з погляду бунтівного XV ст., мало що утішливого могло запропонувати життя. На кожному кроці траплялися каліки, скалічені, обідранці, люди з психічними аномаліями. Але все ж це було і раніше, і було в пам'яті, і буде знову і знову. І художник не міг пройти повз цей багатющий поклад образів. Хи-мерна суміш майже достовірних релігійних уявлень плюс домисли, плюс астрологія, плюс містика. Саме Ієронімус Босх, як мислячий художник, зумів цілеспрямовано сплавити воедино дійсність і містику, надію і відчай, рацію і віру.

Але треба подивитися і на світоглядну позицію художника, а я вважаю, що Босх не був простим споглядачем того, що відбувалось навколо нього. Уважний погляд художника чітко вихоплював як індивідуальне, так і типове в навколишньому. Важливим елементом світоглядної оцінки Босхом дійсного світу могло бути гостре, дещо містичне видіння *індивідуальності*. Так, так, саме індивідуальності, – істотного в людині. Маски, в які вбиралися суцї в світі, теж були цікаві художникові. Звідси і феєрія маскараду, перше, що впадає в око, коли вдивляєшся в полотна Босха.

Саме тому мені цікаво зрозуміти логіку творчого мислення цього визначного митця. Хто він, якщо спробувати оцінювати його творчість в нинішніх поняттях: еволюціоніст чи метафізик? Чи прийнятна для нього ідея еволюції, спрямованої до все більшого

урізноманітнення людських індивідуальностей в їх земному і позаземному бутті чи ж це різноманіття йому вбачалось даним з самого початку, таким, що існує поза світом і ненадовго втілюється в тлінні тіла сучасників. Звичайно, відповіді від самого митця годі очікувати, але всі ці питання і сьогодні слушні. Хоча і неможливо вислухати протилежну сторону, але вона залишила нам у спадщину свої картини.

Представляється важливим також зрозуміти, що свідоме нагромадження різноманіття неповторних індивідуальних фігур і речей на полотнах Босха – це ще й ознака певної свободи поведінки індивідів-індивідуальностей, яких відображують. Я вважаю за доцільне підкреслити, що, на мій погляд, Ієронімус Босх – художник, який обожнював індивідуальність, і тому і він сам вільний, на відміну від безлічі своїх побратимів по кисті. Вільний тому, що йому не треба приховувати це, сковувати себе жорсткими рамками одноманіття осіб, тіл та комбінацій, покликаних позначити тіла. Нам же часом пояснюють, що «мистецтво Босха відображало кризові настрої, що захопили нідерландське суспільство в умовах наростання соціальних конфліктів кінця XV ст.» [4, 175]. Пояснюють, незважаючи на творчі можливості художника, фанатично відданого ідеї різноманіття-свободи, незважаючи на його бажання обґрунтовано показати індивідуальність крізь видиму кожному зовнішність, через покрій і колір одягу, що теж якимось характеризують власника.

Очевидніше індивідуальність повинна виявлятися в самому людському існуванні, а значить, в першу чергу, в бутті людського тіла. Але для мислячого художника важливіше не те, що несе людина на собі, а те, що вона несе в собі, а отже, на які вчинки потенційно людина здатна. Усвідомити гріховне начало, індивідуально властиве кожному тілу, значить, отримати ще більше для нестримної творчої фантазії.

Було ще, напевно, і прагнення художника пояснити найближчий сенс того, що відбувалось взагалі, безвідносно до конкретних обивателів, прагнення зрозуміти і сенс історії, і причетність до світового духу, що розвивається, до культурної традиції, що розвивається. Можливо також, що спрямованість до неба, до релігійної

свідомості миру примушувала в ім'я цього принизити гріховну землю. М.О. Бердяєв, характеризуючи середньовіччя, помітив, що «напружене відчуття особи, особистого порятунку (у чернецтва) і особистої честі (у лицарства) утверджувалося в епоху, яку прийнято вважати часом повного поневолення особи» [1, 162]. У цю епоху, оскільки в центрі її стояла апологія християнства, дух *свободи*, розлитий по всьому Євангелію, вливався саме в ті душі, які здатні близько його сприйняти: «І пізнаєте істину, і істина зробить вас вільними» [Іоанн, 8, 32].

Пригадаємо, що саме на роки життя І. Босха випала гаряча і пристрасна дискусія про суть свободи і свободи волі, долі і визначення. А які мислителі шукали відповіді!? Еразм Роттердамський, Лоренцо Валла, Мартін Лютер, Філіпп Меланхтон, а дещо пізніше тут філософували Іоганн Кеплер, П'єр Бейль, Рене Декарт, Петро Могила, Готфрід Вільгельм Лейбніц. Значущі міркування останнього про «плутані уявлення про свободу, необхідність і долю» [3, 54–55].

Завдання конструювання індивідуалізованих образів-кентаврів для Босха до певної міри було зумовлене і полегшене, оскільки він жив у світі твердо встановленої свободи голландців, яка, за словами Давида Юма, «виправдовує їх наполегливий опір Філіппу Другому» [6, 728]. Ця духовна атмосфера живила творчість не тільки І. Босха, а й іншого відомого нідерландського художника Пітера Брейгеля (бл. 1525–1569), який творив свої образи в тій же манері, що і Босх. До образів, уведених Брейгелем, значною мірою причетний Філіпп II, якого вирізняла релігійна нетерпимість і жорстоке ставлення до визвольного руху в Нідерландах.

За чверть століття з часу смерті Леонардо да Вінчі й Ієронімуса Босха атмосфера суспільного життя Голландії була пронизана пристрасною боротьбою голландців за особисту свободу. Вимога визнання пріоритету індивідуальності, вступала в конфронтацію з насаджуваною в народі вже непопулярною католицькою релігією. Філософія протестантизму (кальвінізм в Нідерландах) – це філософія відмови від церковного централізму, церковної ієрархії, від чиношанування, це філософія без ідолів. Релігія розглядається переважно як етичне учення.

Тут звертає на себе увагу якісно нова суспільна релігійно-етична ситуація в порівнянні з тією, що раніше оточувала І. Босха. Тут нове поняття свободи і індивідуальності, нове відношення до королівської влади і іноземного деспотизму. Нам це важко усвідомити, бо на десятиліття збурила наше буття Жовтнева революція 1917-го, на десятиліття ж привела до гноблення свободи, індивідуальності і особистої незалежності людини. А та, їх революція, – селянська війна 1524–1526 рр., дала імпульс прогресуючому розвитку не тільки поняттю свободи в Європі, але і самій свободі.

Художні химери сприяють виведенню глядача на якісно новий рівень сприйняття дійсності. Життя в його кружлянні стає настільки складним, що фрагменти його, які здавалися раніше відокремленими, виявляються тісно ув'язаними в єдиний клубок проблем, яких вже не уникнути. Філософсько-світоглядна проблематика не відпускає нас. Ми не можемо уникнути того, щоб повсякчас не осмислювати тему психічного і тілесного, людського і тваринного в людині, розуму і віри, здорового глузду і містики. Власне, це і є проблематикою мистецтва, особливо в складні періоди корінних суспільно-політичних та науково-технічних перетворень.

Я думаю, що образи-химери можуть виходити з-під пензля художника тільки в таких історичних умовах, коли суспільство вимушене гостро переживати проблему свободи, особистої незалежності, причому переживати легально! В умовах, коли відчуття свободи загнане в підпілля, ніяких химер не буде. Все, що виходить з-під пензля художника, який спроможний гостро нервово переживати потреби свободи, буде або абсолютно зашифрованим або достатньо очевидним.

Образ-химера – це плід свободи, тієї внутрішньої свободи художника, коли він приречений вільно вибирати, коли життя ставить його перед вибором на основі знання. Мені важко погодитися з М.О. Бердяєвим, для якого людина – це вільний, надприродний дух. Важко погодитися, тому що у художника, наділеного здатністю творити в реальному житті суспільства, можлива свобода творіння як наслідок умов його життя. На полотні художник і втілює свої умови. Чим більшу свободу він має як фізична істота, а тим

паче як свідомо-натхненна істота, тим складніше сприйняття світу художником. Художник ще може створити щось вільно в переламний період свого життя при переході від свободи до несвободи. Але в умовах несвободи це неможливо. Образи несвободи дуже прозорі, а творців їх легко виявити і провести по відповідному відомству.

Таким чином, узагальнюючи сказане, зазначимо: якщо мистецтво необхідно йде від осмислення фундаментальних життєво значимих питань, то осмислення художніх образів є не що інше, як вичленення самим глядачем деяких етичних, естетичних, філософських або релігійних пластів, що складають сутність картини. Звідси і сприйняття картини неоднозначне, оскільки треба для себе визначитися, яким чином тут досягнуто суть буття, на якому рівні: на рівні розуму, здорового глузду чи віри. Важко художникові, а тим більше художникові-творцеві, втиснути в образ суперечливу дійсність, але важко усвідомити підґрунтя цього образу і глядачеві, світогляд якого сформовано на багатопаровій основі філософського (раціоналістичного чи містичного) досвіду епохи.

Література

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989.
2. Горбачов Д.О. Безжалні пародії Ієроніма Босха // Философско-теологический дух Реформации (Сб. науч. трудов). – Сумы: Собор, 1997. – С. 30–35.
3. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т.: Пер. с франц. – Т. 4. – М.: Мысль, 1989.
4. Мальцева Л.Н. Нидерланды//История зарубежного искусства. – М., 1980. – С. 169–179.
5. Шахова К.А. Творчество великих европейских художников XV–XVII в. – Киев.: Вища школа, 1979. – 176 с.
6. Юм Д. Сочинения: В 2 т. – Т.1. – М.: Мысль, 1965. – 847 с.

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА СТРУКТУРА СВІДОМОСТІ І АНОМАЛЬНЕ: КОГНІТИВНІ МОЖЛИВОСТІ ДОСВІДУ

«..., що логіка може надавати користь за однієї умови – як і вчасно використовувати її, як і вчасно уникати її...»

У. Еко. *Ім'я Троянди*

Реальніше, аніж сам об'єкт... саме так свого часу у феноменологічному знанні визначатиметься простір логіки аномального, і феноменологічне описання дозволить побачити врешті не а-нормальність, а саме іншу причинність в досвіді, врешті як і сам механізм конститутивного. Визначаючи саме конститутивний момент смислотворення, ми врешті собі дозволяємо смисловий порядок оцінювати як частину досвіду, в будь-якому випадку реальний, креативний момент цього досвіду. Наскільки «реальним» є реальність того досвіду, що нас оточує? І врешті досвід аномального... Але це не лише дозволить нам визначитись стосовно тих феноменологічних проблем реального, проблем аномальної свідомості зокрема. Це досить простора проблема, в когнітивному аспекті котрої варто згадати, зокрема, про декілька тем, співвідносних в цьому контексті з когнітивними вирішеннями феноменологічної психіатрії та психології; будь-що, в межах цієї тематики ми могли б означити розуміння реальності, досліджуваної і як внутрішня логіка психозу, шизофренічного досвіду, галюцинацій, маячні, але понад усе це дозволить нам говорити про діючі, активні форми аномальної свідомості, що виявлятимуть себе як моменти психологічного знання, а інколи і як моменти психіатричної практики. В цьому контексті це ще й безумовні реальності досвіду, що репрезентують, зокрема, досвід темпоральний, власне конститутивні зміни цих процесів, до яких ми вдаємося. Але в першу чергу ми маємо виходити з того, що аналіз аномаль-

ної свідомості саме як теми феноменологічного знання поставатиме насамперед в просторі **сприйняття**, якоюсь мірою це ще й спосіб екзистенційного виправдання в досвіді тих смислових даностей, представленості цих даностей в аномальних нормах, що вже існують ніби зі створеним нами порядком в досвіді. В сучасному феноменологічному знанні розгляд аномальної свідомості саме як інколи «невизначеної» смислової теми в культурному просторі дозволить акцентувати увагу надалі саме на **когнітивних можливостях проблематики**. Принаймні, це тема, що вимагатиме свого представлення в проблематиці соціального досвіду, але й як проблема логіки; хоча мова йтиме не лише про логіку як момент чистого трансцендентального знання, до чого б звичайно вдавався традиційний феноменологічний досвід, але й як про логіку «аномального», такої, що визначає себе як активний, дієвий чинник в мові, лінгвістичному знанні. В який же насамперед спосіб *досвід аномального* може бути означений в контексті пізнавального?

В який спосіб цікавою може бути *аномальна* свідомість і як момент естетичного, чуттєвого, і як моменти клінічної практики в психіатричному знанні саме для феноменологічного бачення теми – а це, безумовно, дозволить нам задаватись питаннями зближення з феноменологічною методологією проблеми, як і дозволить розглянути рефлексивне, зокрема як аспект іншої рефлексивності, чи то як іншого смислового порядку досвіду. Показово, окрім того, що, аналізуючи свого часу проблему пам'яті як методологічну операцію редукції на рівні психологічного, зокрема й психопатологічного знання, Бін Кімура говоритиме про рефлексивне як своєрідну смислову матрицю досвіду; рефлексивне для теоретика виконуватиме завжди функцію ніби призупинення дії смислу, призупиненого моменту переживання в свідомості, хоча це не лише процедура, якою ми б лише обійшлися як так звані «взяттям в лапки». Бін Кімура, читаючи в Сорбонні лекції стосовно редукційного смислового рівня і теми рефлексивного, визначатиме назву цього курсу як «Феноменологічне наближення щодо бачення шизофренічного»¹. Редукція і рефлексивне поставатимуть для дослідника ще й як методологічні операції, ак-

тивно репрезентовані також в «наси́льницькому» сприйнятті смислу – в цьому контексті і виникатиме питання того, яким чином методологічні операції (зокрема, і редукційного та рефлексивного) виявлятимуть себе в активних конститутивних діях, навіть коли ми не можемо чітко означити момент передбачуваності та змінюваності цього досвіду. Мова власне і йтиме про момент «тиску» методологічного знання на безпосередні смислові даності в досвіді – Марсель Пруст свого часу говоритиме, що бачити якусь річ чи бачити людську свідомість – це ще й усвідомлювати свідомість того, що я його бачу; письменник вказуватиме на «тонку душевну оболонку, що врешті і перегороджує шлях до самої речі». Нам необхідно лише задатись проблемою, яка б врешті у феноменологічному знанні і набула б ось якого втілення – чим є свідомість людського «Я», що бере на себе цю відповідальність за насильницьке бачення чогось «Іншого»? Напевно б, не варто було нагадувати про всі прийняті смислові «наповнення» цього «Я», це не тільки окрема внутрішня дискусія феноменологічного знання, але й безумовні спільні проблеми з лінгвістикою, а відтак і тема мовного насильства щодо речі. Проте, згадуючи про феноменологічні тлумачення, ми постійно перетинаємось з питаннями щодо того, чим є **початкові даності свідомості** і в який спосіб вони переживатимуться в досвіді цього «Я». Гуссерль у своїх дебатах погоджувався в одному – **початкові даності свідомості** попри все не мають у собі визначальної чи, скажімо, онтологічно заданої у свідомості структури. Однак ця змінюваність свідомості завжди реальна для нас, реальна, втілюючись саме в **даних свідомості «я маю»**. Певним чином феноменологічне розрізнення **актів та даних свідомості** в структурі досвіду і дозволить говорити про методологічні вирішення в досвіді аномального, аномального переживання як рівня саме феноменологічного сприйняття.

Рефлексивне – це вже, в такий спосіб, своєрідний шлях до реальності (безумовно, теми реальності та рефлексивності в смисловому просторі вимагатимуть в майбутньому окремої уваги в цьому дослідженні), чи то **об'єктивності**, яка у феноменологічному знанні визначатиметься в межах іншого порядку. Не випадково, що подібне сприйняття рефлексивного дозволить вже

Гуссерлю наближуватись до реального як конститутивно-пізнавального в досвіді, вже й навіть у «Логічних дослідженнях», та вже в пізніших його пошуках зазначатиметься, що «описати людину об'єктивно – це не означає запитувати про дійсність оточення цієї людини, але ж це означатиме запитувати про її дійсність як таку» чи, скажімо, про об'єктивність саму по собі.

Ми говоримо про аномальний досвід, адже аномальність вже за своїм визначенням постає як своєрідна міра трансформації тієї реальності, що переживається як «норма», чи то кордон змінюваності. Саме ця певна логіка трансформації суб'єктивності дозволить говорити про аномальність як своєрідну представленість «смыслового сліду». Аномальне в знанні дозволить наблизитись надалі до питання: якою дана нам внутрішня структура цього досвіду як саме досвіду в феноменологічному баченні знання? Аномальний досвід дозволяє представити себе як тему точного знання в психології, в психіатрії чи, скажімо, того знання, яке дозволяло свого часу вказувати на контекст практикуючої антропології, зокрема, це ще й можливість аналізувати питання практикуючої антропології через феноменологічне бачення знання... Будь-що, необхідно погодитись, що це тема смыслової регуляції в досвіді, клінічної симптоматики, дозволяючи водночас означувати досвід як питання особистості хворого, проте, дозволяючи не говорити про хворобу особистості виключно як проблему психіатричного когнітивного досвіду.

Власне, важко згадати будь-які посилання Гуссерля стосовно його розуміння досвіду аномального чи то аномального сприйняття, але попри все, для нього вже в період «Логічних досліджень» поставатиме серйозна проблема психології та психологічного саме як форми логіки та чистого знання. Роздуми Гуссерля щодо психології переважно були зібрані в його справах пізніше² – теоретик, аналізуючи цю проблему співвідношення психологічного та логічного моменту в досвіді, дозволить вже «Логічні дослідження» сприймати пізніше багатьом психіатрам як теоретичну небезпеку для сучасної практикуючої психіатрії, а саме як момент цього непередбачуваного насильницького теоретико-методологічного впливу чи то розуміння структури логічного безпосередньо

щодо психіатричного досвіду, хоча навіряд чи ми могли б обмежити цю тему лише активним впливом лікуючого стосовно стану хворого.

Надалі не лише тема аномального, антропологічне знання цікавитиме засновника феноменології насамперед як негатив, як рефлексивна можливість утриматись «від», саме в плані методологічному... Це ще й дозволить Гуссерлю у феноменологічному тлумаченні означити аномальну свідомість саме як тему інтенціональної модифікації рефлексивного. І тому інтенціональне, як і рефлексивне, в досвіді аномальної свідомості виходитиме на інші проблеми, зокрема почуттєвого в сприйнятті. Проте не тема почуттєвості була предметом зближення феноменологічного знання та теоретичної проблематики в практикуючій психіатрії та психології³. Але саме можливість визначити в теоретичній психології момент пізнавального як момент трансцендентального знання дозволить говорити про те, що аномальна свідомість (і в межах психіатрії, і в мистецтві) може бути досліджена як аспект когнітивного для тогочасного феноменологічного знання, дозволяючи визначати проблеми логіко-методологічного та трансцендентального порядку.

Надалі ця тема може бути простежена ще й окремо в контексті художньої літератури і далеко не випадково, що ця проблема аномального у французькій літературі простежуватиметься насамперед як спосіб виявлення патологічного в соціальних практиках, не випадково і те, що саме в цьому контексті стають відомими твори Ж.-П. Сартра, М. Пруста, А. Камю зокрема. Інколи не усвідомлюючи, власне від початку ХХ століття, сама художня література наштовхуватиме різними шляхами до спільних проблем, зокрема, проблем, що відчують себе в спільних аномальних формах буттєвості. Але ж для феноменологічного знання це можливість говорити про досить незрозумілі і несподівані проблеми, а, звертаючись до літераторів, це ще й спосіб означити проблеми **рефлексивного, редуційного, трансцендентального**, врешті того, що в майбутньому ми могли б визначити як **«супроводжуюче переживання»** щодо феноменологічного знання. В який спосіб рефлексивним та почуттєвим актам в цілому можливо

співіснувати як єдиним актам свідомості, співіснувати як «самотійним» в досвіді? Говорячи саме про аномальну свідомість, цей досвід **«супроводжуючого переживання»** визначатиме себе в контексті почуття страху, агресивності щодо іншого, це ще й той момент іншого, який знаходить себе в другому «Я», але це ще тема **емоційної пригніченості, амбівалентності досвіду** як присутності протилежних переживань в момент одночасовості, це все ще й безперечний простір саме рефлексивного «накладання» смислів в просторі одночасовості цього переживання.

Чи є це саме тим виявом феноменологічного проникнення в досвід, проникнення в смисл чогось іншого, коли ми водночас свідомо відчуваємо цей момент одночасовості та миттєвості цього проникнення? Теоретики феноменологічного унікатимуть поняття підсвідомого, позасвідомого, адже свідомість дана як цілісність, хоча й у різних своїх виявах. Характерно простежуватиметься, зокрема те, що Людвіг Бінсвангер в своїх зауваженнях про Марселя Пруста постійно вказуватиме, що він швидше б надав назву сп'яніння (як екстазу...) усьому, про що пише. Це не лише проблема чуттєвості, психолог говоритиме про **«ivresse»**, означаюче переживання саме як момент сп'яніння, переживання як хміль. Важливо, що, використовуючи поняття **«ivressé»**, прослідкуватиметься сприйняття в досвіді саме і як момент втрати цієї рефлексивності. Напевно, взаємопов'язано, коли Л.Бінсвангер в прустівських текстах роману «В пошуках втраченого часу» знаходитиме феноменологічний нарис точної форми того, що можна означити як **«alcoolique»**, як ту форму почуттєвості, описання якої дозволить надалі французького літератора Марселя Пруста поставити в ранг найвідоміших феноменологічних¹ теоретиків тогочасного світу.

Для Гуссерля принаймні вже постійно виникатиме проблема: як саме на рівні трансцендентального переживання, сприйняття як такого не може бути представлена неопосередкована єдність між сприйнятим предметом, річчю, світом сприйнятого, з одного боку, і сприйняттям як аспектом чистого досвіду. Гуссерль наперед задається проблемами редукції і рефлексивного. Але будь-що, від самого початку це підводитиме феноменологічну

психіатрію (аномальне в переживанні зокрема) сприймати не як не-відтворюваність в досвіді і не більше, а як тему «рефлексивного зсуву» в пережитому. Пізніше це знаходитиме себе і як проблема «патологічного раціоналізму»⁴ в знанні. Попри все вже й Гуссерль визначатиме проблему аномального як «правового питання» феноменологічного знання. Роздуми Гуссерля дозволять замислитись над аномальністю як досвідом переживання, але переживання як аспекту когнітивного досвіду, визначаючи питання редукційного та аномального в досвіді людського. В межах психології аномальність досвіду визначить себе саме як редукція в просторі **«контрольованої свідомості»**. Процедура редукційного дозволить в психології та психіатрії означити в свідомості ніби інший досвід сприйнятого, іншу **«смыслову матрицю»** пережитого, однак це може **означуватись не лише як процедура лікування, але й процедура політичного та культурного контролю свідомості**. Будь-що, початок ХХ століття в межах феноменологічного руху виявлятиме себе в цій проблематиці, підступаючи в межах трансцендентального та теоретичного для психіатрії. Говорячи про феноменологічну логіку питання і дозволяючи визначити в цьому контексті, що стан психічно хворої людини – це аж ніяк не стан деградації особистості, а радше об'єктивізація іншої логіки в свідомості хворого, логіки, що не виявлятиме небезпеки для «Іншого», свого власного «Я», врешті, феноменологічна логіка презентує себе ще й на рівні соціального досвіду, зокрема, ще раз нагадаємо прослідкований Марселем Прустом депресивний тогочасний Париж і співвідносні з цим соціальні реалії⁵.

Спроба прослідкувати редукційне, що виявлятиме себе не лише як методологічна процедура аналізу порушеної регуляції смислового рівня досвіду, **але й процес постійного зустрічання «хворого» смислу (чи чомусь означеного як хворобливість цього сприйняття) з іншим, своєрідного «наштотування» смислів**. Не випадково, що саме в межах екзистенційної феноменологічної психіатрії **редукційне** буде зрозумілим для себе як форма своєрідного звільнення **«від» світу (de suspension du monde)**.

Зазвичай показовими в цьому контексті мають бути спроби такого теоретика, як Карл Бюллер, а саме його намагання прослідкувати цю проблему в психіатрії, починаючи насамперед на рівні експериментальних практик. Карл Бюллер у своєму дослідженні «**Факти і проблеми психології мисленевих процесів**» наблизуватиметься до теми дещо в іншому контексті, намагаючись саме на рівні експериментальних практик зрозуміти теоретичні механізми, визначені Едмундом Гуссерлем ще на рівні «Логічних досліджень». Інакше кажучи, питання, визначені в феноменології ще в «Логічних дослідженнях» стосовно трансцендентального та логічного в знанні, пізніше багатьма практикуючими психіатрами будуть означені як можливість в просторі експериментального знання вийти на рівень трансцендентального розуміння питання. Врешті, вже пізніше саме як проблему аномальної свідомості такий теоретик, як Анрі Ракло, у 1954 році намагатиметься означити як проблему рефлексивного, раціонального та почуттєвого рівня сприйняття, але вже для нього проблема знайде себе дещо в іншому – чи існує взагалі трансцендентальна норма досвіду, а відповідно, чи маємо ми право говорити в межах феноменології про спільні теоретико-методологічні теми в психіатрії⁶. Відомий дослідник в цій проблематиці Серж Валдіносі вказуватиме (як на основну проблему наукового досвіду) на трансцендентальні норми в феноменологічній психології та психіатрії. Зокрема, це спроби поєднати екзистенційну психіатрію з феноменологічними нормами знання⁷. Саме теоретико-методологічні спрямування цих авторів та спроби використати феноменологічні засади знання як концепти практикуючої практики дозволятимуть замислюватись над багатьма спільними темами реального цілісного досвіду людського.

Література і примітки

¹ *Kimura, Bin. L'Entre. Une approche phénoménologique, 2000, Grenoble.*

² Стаття *Едмунда Гуссерля* «Психологія та феноменологія (1903–1907)» та матеріали після конференції у Лондоні в 1992 році, представлені в статті «Феноменологічний метод».

³ Загалом характерно, що феноменологічна психіатрія та психологія на початку ХХ ст. існуватимуть в спільному проблемному просторі, інколи

не знаючи про своє «співіснування». Людвіг Бінсвангер пізніше нагадуватиме відомому теоретику психології Євгену Мінковському на «Засіданні швейцарського товариства психіатрії в Цюриху» (*Séance de la Société Suisse de psychiatrie à Zurich*) про день 25 листопада 1922 р., коли феноменологічний метод стає близьким для дослідження психіатрії, а саме – коли стануть відомими «Психологічні нариси і феноменологічний аналіз випадку депресії як шизофренічного» (*L'Etude psychologique et Analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophréniaue*) Євгена Мінковського саме як теоретико-методологічна проблематика у філософському світі, а водночас Людвіг Бінсвангер стане зрозумілим в межах психіатрії разом із своїм «Звітом щодо феноменологічного» (*Rapport pour la phénoménologie*).

⁴ Марсель Пруст був завжди цікавим саме в контексті феноменологічного знання, варто нагадати, зокрема, прослідковування в праці Жаркміло-Манут М.-Моніка «Е. Гуссерль і М. Пруст в пошуках свого втраченого» (*Jarqmillo-Manut M. Monica. E. Husserl et M. Proust a la recherche du moi perdu. Paris, 1997*), а також це прослідковується в дослідженнях Крістевої Ю. (*Kristeva J. La Temps sensible: Proust et l'expérience littéraire, Paris, 1994*).

Більше того, Пруст говоритиме про цей світ речей, як речей, що постають перед рефлексією героя, що і оберігатиме Свана, зокрема, прустівського героя, від марень, від розладів, дозволятиме залишатися і в межах реального досвіду. Пруст описуватиме світ, про який ми могли говорити як про видуманий для самих себе і «світ, від якого його герої тікатимуть і лише намагаючись знайти ці шляхи поєднання з реальністю». Відомі методологічні дослідники Н. Cobet та G. Roben феноменологічних механізмів невдоволення в досвіді (*boudeus mormides*) як «патологічних невдоволень» говоритимуть як про елемент мрійливих насторожень, стосовно почуттєвого в досвіді. Це врешті стало простежуватись як окрема епоха в науковому досвіді, як феноменологічні дослідження шизофренічного досвіду і врешті постало як тема окремого дослідження в феноменологічній психіатрії. Ось чому врешті літературний досвід Марселя Пруста безмежно цікавий для феноменологічної психології, практикуючої психології в поняттях «проекції туманності», «проективності сприйнятого»; Анрі Ей, зокрема, вказуватиме на проективність сприйнятого як «непрозорість» та «проективність» почуття в досвіді. Принаймні Марсель Пруст переконаний, що сприйняте не лише уява, чи то внутрішня фантазія досвіду; у філософському контексті це могло б ще бути досліджено як **конкретність** фантазії, зокрема **когнітивні можливості фантазії**.

«Створена структура» досвіду саме в межах феноменологічного знання дозволить проблеми психічних хвороб, шизофренічного, зокрема (чи то як відомий психіатр Анрі Ей говоритиме про шизофренічне не лише як регресивне існування від того, що поставатимуть «створені структури» досвіду), в межах їх креативних значень фантазії, уяви, «проективності» світу.

⁵ Патологічний раціоналізм (*rationnelisme morbide*), саме як логіка поведінки, відомий, однак, як логіка, що виходить за межі безпосередньо даного. Саме в цьому контексті патологічний раціоналізм розглядатиметься в феноменологічній психології Євгена Мінковського, котрий був в цій тематиці одним з переважаючих теоретиків. Однак це дозволить аспект патологічного раціоналізму дослідити в майбутньому, зокрема в психіатрії, як аспект когнітивного досвіду. Феноменологічне знання вже в такий спосіб дозволить простежити в методологічних проблемах щодо аномальної свідомості та теми теоретичної психології саме як порушеної свідомості соціального, але водночас і як проблеми моральної дефективності в сприйнятті.

⁶ Далеко не випадково, що Сальвадор Далі свого часу зауважив саме щодо депресивного сприйняття прустівського мистецтва як норми мислення (Далі, Сальвадор. Дневник одного генія., М., 1991).

⁷ Зокрема, важливо нагадати, що дослідження Жоржа Пантері-Лаура є спробою прослідкувати теоретико-методологічні проблеми психіатричного. При цьому, насамперед, варто вказати на таке дослідження, як «Феноменологічна психіатрія. Основи філософського» (*La psychiatrie phénoménologique. Fondements philosophiques*), де здійснені спроби проаналізувати в цьому аспекті методологічні проблеми від К'єркегора та Гегеля до спроб феноменологічного аналізу сучасного досвіду, вказуючи, спираючись, зокрема, на праці Гуссерля, Гайдегера, Сартра та Мерло-Понті. До того ж відомі в цьому аспекті такі дослідження, як «Феноменологія суб'єктивності» та «Лінгвістичні дізнання про сучасну психіатрію» (*Phénoménologie de la subjective*, 1963; *Les apports de la linguistique à la psychiatrie contemporaine*) цього теоретика.

⁸ Серж Валдіносі, а в першу чергу його дослідження «Трансцендентальність існуючого в психіатрії» (*Valdinoci Serge. Un transental d'existence en psychiatrie*), «Основи Гуссерлівської феноменології» (*Valdinoci Serge. Les fondements de la phénoménologie husserlienne*, 1982, Nijhoff) та «Народження феноменологічної психіатрії» (*Valdinoci Serge. La principe d'existence. Un devenir psychiatrique de la phénoménologique*).

ДУАЛЬНІ СТРУКТУРИ У ЛЮДСЬКОМУ БУТТІ

Уявлення про подвійну структуру світобудови є, напевно, одним з найбільш очевидних положень. У наявності подвійності можна переконатися, кинувши погляд на морфологію власного тіла. Адже парність органів віддавна вражала людину, а дослідження функціональної асиметрії головного мозку, де обидві півкулі націлюються на перехресні ділянки тіла, взагалі стало фундаментальним відкриттям, розкриваючи відношення інтуїтивно-емоційної (права півкуля) та дискурсивно-розсудкової (ліва півкуля) складових мислення.

Справді, за зовнішньою будовою людина має дзеркально симетричну форму. Тому принцип симетрії–асиметрії активно застосовується у вивченні проблем формоутворення, психології, соціології. Визначення симетрії (відповідність, гармонія, однорідність) і асиметрії (безлад, невідповідність, непропорційність) засновані не тільки на переліку властивостей, але і зв'язку між ними. Симетрія – це категорія, що позначає процес існування та становлення тотожних моментів за певних умов і відносин між різноманітними станами явищ світу, а асиметрія – демонструє відмінності та протилежності всередині єдності та цілісності [1]. Функціональна асиметрія півкуль головного мозку була відкрита ще у XIX ст., але лишень у середині XX нейрофізіологія і нейросеміотика виявили, що цей феномен, імовірно, створює в людській діяльності принцип доповнюваності, фундаментальність якого усвідомлювали як фізики (Н. Бор), так і семіотики (Ю. Лотман), і котрий дозволяє застосовувати його при описі картини світу, користуючись бінарними опозиціями.

Бінарна структура опису передбачає розподіл на позитивне/негативне, гріховне/святе та низку інших можливих зіставлень. Утім, подібна система світосприймання враховує ще одну особливість: зло, наприклад, може набувати вигляду переломного, необхідного та відлікового моменту, від якого починається рух до добра, тобто воно стає останнім ступенем випробування світу.

Відтак, *бінарна модель* здатна переростати у *тринарну*, що включає не тільки дві протилежні позиції, але й таку, що не має однозначного забарвлення попередніх двох. Отже, можна говорити про своєрідну полісистемність, механізм якої залежить щонайменше від двох систем (наприклад, сакральна і профанна або раціональна і міфологічна), котрі утворюють *проміжні* рівні [2].

Наразі важливо наголосити, що подвійність належить до тих архетипних утворень культури, які раз-по-раз виринають у міфологічних, релігійних і філософських прозріннях. Дійсно, прадавнє людство віддавна зачаровувалося магічною символікою чисел. Єдине Платона і Плотина, християнська Трійця, чотири пори року, сім днів тижня тощо – вся ця, серйозна і невибаглива, числова символіка наділялася надзвичайними прикметами. Та, либонь, жодне з оцих чисел упродовж тривалого проміжку часу не збуджувало стількох непокоєнь, насторог і противенств, не склало таких парадоксальних ситуацій, як *двійка* (Бог і диявол, день та ніч, твердь і вода, небосхил і безодня, рай та пекло). Вона позначала антитезу, війну та примирення, балансує рівновагу, ризик і порятунок, віддаленість і зближення, поділ та синтез, взаємну залежність і таке інше. Щоправда, *двійка* нажила не тільки негативного забарвлення. Два леви, два орли, двоє коней – завжди були у міфології знаком підсилення. Тому подвійність не зносить млявості й хитання: кожного, хто виявляє розгубленість у лабіринті роздвоєності, вона засаджує в анекдотичне становище Буриданового віслюка, котрий нерішуче зашерх між рівновіддаленими від нього копицями сіна, будучи приреченим на голодну смерть, бо так і не насмівився впритул підійти до якоїсь із них.

Значить, відношення між людиною та світом влаштовані на кшталт дзеркального відображення, але не за принципом безпосереднього копіювання явищ і процесів із незначною їх видозміною [3]. Натомість пильне вглядування в обличчя Всесвіту дозволяє помічати речі, що мають спонукальну дію щодо людського буття. Отже, людина не бачить свого безпосереднього віддзеркалення у світі, як замилюваний власним відбиттям у воді Нарцис. Вселенське дзеркало природи відтворює різноманітні символічні зображення, що спізнаються як *інші* виміри буття, в

яких людина оцінює себе з перспектив можливого. Тому європейська амбівалентна свідомість як атрибут будь-якого вдумливого розмислу не тотожна психічним розладам, приміром шизофренії, коли ми маємо справу з роздвоєнням особи, подвійною орієнтацією, галюцинаціями, одночасним життям у реальному і фантастичному світах і подібним [4]. Феномен *бінарного архетипу* зарано було б охрестити фатальним, позаяк він зостається наріжною домінантою глибокої рефлексії та ознакою діалогового мислення, що вдається не лише до самоаналізу, а проникає у духовне осереддя особистості, пробуджуючи міркування про підґрунтя моральності чи естетичних спочувань, або ж обертається ревізіями інтелектуально-провокаційного дискурсу (шизоаналіз) [5].

З'ясовується, що системи двоїстих протиставлень були відомі ще на ранніх стадіях людства: чоловіче та жіноче начала; праве та ліве; червоне (біле) і чорне; поділ племені на дві екзогамні половини, виключно між членами яких можливі шлюби, аби запобігти інцесту; вшанування і страх перед народженням близнюків як утіленням рівноваги парних протилежностей, відсутність яких вимагала подекуди, бодай і фіктивного, встановлення їх культу [6].

Неважко помітити, що подвоєння набуло неабиякого значення й у зв'язку з первісними уявленнями про смерть. Якщо вавілонянам потойбічне животіння видавалося досить смутним, без жодної утіхи, а чи винагороди – то єгиптяни вважали, що по тілесній смерті людини продовжує жити її ім'я (рен), душа (ба), яка птахом відлітає на небо, та якийсь невидимий двійник (ка), котрому відводилася особлива роль [7]. Таким чином, дослідники культурної антропології виявили, що у первісних суспільствах виникає не тільки дуальна структура суспільства, але й дуалістична міфологія. Вивчення зникаючого загадкового сибірського народу, кетів, які донині живуть на Єнісеї, показало, що вони зараховували до числа людей навіть деяких тварин. Зокрема, за їхніми уявленнями, ведмідь, як і людина, має кілька душ (двійників) [8].

Крім того, ідея подвійності доволі виразно простежується не лишень у прадавніх міфах, але й у філософських течіях, персоніфікуючи певні дієві начала, взаємодія яких, творячи дещо третє, урухомлювала світ. Отак, пара основних категорій китайської

філософії даосизму – Інь та Ян (пасивний, жіночий та активний, чоловічий первні) – виражає універсальну дуальність світу, зливаючись у принципі Дао [9]. Давньогрецькі філософи теж віддавали першість відношенню противенств у процесі здійснення формотворчої сили буття. На особливу увагу заслуговує піфагорійська математика, проте вона нагадувала більше магію, а не науку. І це давалося взнаки усякого роду містифікаціями. Хай там як, але послідовність з перших десяти чисел (і кожне окреме з них) вважалася адептами вчення Піфагора священною. Числа були живими сутностями, що позначали властивості простору, енергії, фонічної вібрації. Всяке число підлягало реплікації, себто розширенню, зростанню, множенню. З одиниці виходить решта чисел, адже вона є суттю будь-якого числа, взятого скільки завгодно разів. Монада, або Священна Одиниця, завжди утримується в одному стані, тобто не розпадається. Вона – Єдине, сума будь-яких комбінацій чисел, котрі розглядаються як ціле. Діада втілює нерівність, нестабільність, суперечку, зухвалість, бо першою відокремилася від Єдиного. Але додаванням до неї монади, рівновага знову відновлюється. Тому тріада – це перше посправжньому непарне число, яке личить мудрості та наукам. Та двійка лишається двійкою, оскільки існує одиниця, вносячи у наступницю формотворчу пропорцію [10].

Так чи інакше, а подальша антична філософія не випускала з мислимого видноколу числових ідей попередників, принаймні стосовно подвійності. Ось чому у Геракліта світовий закон і порядок (Логос) окреслюється діалектичною гармонією крайнощів (метафора напруженої звучної тятиви лука чи грайливі струни ліри), а Емпедокл розмічав улаштування світу актом сил Любові (дружби) та Ворожнечі (незгоди). Парменід, хоч і відмовляв небуттю у праві на оприявлення, а все ж проводив істотні відмінності між Буттям і Ніщо: суще він поставив у залежність від стосунків світла та пільми [11]. Платон заснував уявлення про наявність двох царин: одвічних ідей і матеріальних речей, що перебувають у становленні, розробляючи діалектику Єдиного (тотожного) та Іншого (гетерогенного). Варто згадати і пари категорій Арістотеля, схоплені єдністю їхньої природи: кількість-відношення; якість-сутність і подібне [12].

До уявлення про двомірність буття прийшов і Августин, застосувавши цю проблему до розробки теорії часу [13]. Незважаючи на усталену думку середньовіччя про лінійність часового перебігу (від минулого до майбутнього), у нього спостерігається «парадоксальна» теза, згідно з якою час плине у двох спрямуваннях: від створення світу до Страшного суду та, немовбито повертаючись, од Судного дня до свого початку. У «Сповіді» Августин стверджує, що час тече від грядущого до перейденого та дістається безодень душі, заглиблюючись у які можна зустрітися з Богом. Тим самим людина ніби дотична до умов творення буття, вбачаючи також і завершеність світу. З особистісним розумінням смислу пов'язана й ідея *двоосмисленості* (еквівокації), запропонована Боецієм у коментарях до «Категорій» Арістотеля. Речі, поєднані між собою іменем та дефініцією, він звав *однозначними* (моновокальними), перекладаючи грецький термін – синонімія. Отже, *еквівокація* вміщує двократний (дійсний і потенційний) смисл [14].

Отже, свого роду подвійність існувала у численних різновидах світоглядних установок людини. Фактично, її можна було помітити вже у містичних практиках стародавніх культур, де обстоюється двоїстість людської душі, одна частина котрої пов'язується з функціями тіла, а інша, як вільна складова, придатна до спіритуалістичних подорожей (шаманізм). Надалі вона зустрічається під виглядом морального дуалізму, який постулює рівнозначність або протистояння двох сторін буття, для прикладу, добра і зла (зороастризм, маніхейство, гностицизм). Ще пізніше – у двоякості матеріального й ідеального (Вольф), котрі фіксуються як незалежні онтологічні категорії, породжуючи дуальні стосунки між душею та тілом (картезіанський субстанціональний дуалізм) [15]. Наступний, вже гносеологічний дуалізм, навпаки, виходив не з протиставлення психіки та фізіології, а з контрверзи між суб'єктом та об'єктом пізнання (Лок, Г'юм): свідомість ставала набором сприйнятів, відчуттів та думок, що не мали спільної основи. Згодом Кант зауважить, що парність категорій у синтетичних судженнях, які розширюють наше знання, приводить до усвідомлення антиномій, тобто протиріч між двома твердженнями, кожне з яких визнається істинним. Як видно, чуттєвість або розсудок, фантазія

та розум, буття й становлення, Бог і світ, обмеженість чи нескінченність, мить і вічність – всі ці аспекти лишили відбиток на прагненні означити характерну *дихотомію* у розгляді будь-яких відносин. Та чому ж сталося так, що раціоцентрична свідомість розпалася на віру і знання у подобі непереможного розділення, яке піддається критиці вже навіть з позицій позитивізму?

Справа у тому, що чимало філософських концепцій засновуються на дихотомічному розподілі цілого на дві протилежні частини. Однак розведення полярностей (як аналітична процедура конструювання понятійних систем) не обходиться без подальшого синтезу, себто неодмінно приходять до *трихотомії*. Так, у гегелівській тріаді *теза-антитеза-синтез* останній член спричиняє злиття полярностей. Але запроваджена ним схема не раз критикувалася представниками новочасної філософії, позаяк у результаті закінчувалася якоюсь непомірно-оптимістичною довершеністю. Тоді, щоб уникнути методологічного плюралізму, пропонувалися зворотні щодо синтезу операції, коли провадиться роз'єднання частин, але зі збереженням їхніх специфічних ролей у складі структурованої цілісності. Подібний спосіб теоретизування чи форма мислення не тільки не виключає суперечностей, але інтегрує їх у комплементарну цілісність [16].

Відтак згадані вище зразки розподілу нині не зводяться до спрощеної схеми «препарування дійсності». Ба більше, можна зауважити, що подвійний принцип спостерігається заведне не у кожній науковій галузі, доповнюючи її методологію особливими процедурами розрізнення [17]. Схожих висновків дійшов і Мераб Мамардашвілі, коли виявив закон подвійної обумовленості свідомості та мови. Він засвідчив, що можна окреслювати лишень конкретні структури якоїсь існуючої мови, бо вона, як і свідомість, бозна-звідки і як постає [18]. Ось чому подвійність спричинює всілякі парадокси й антиномії, ставлячи серйозні питання перед наукою. Вперше з'явившись у фізиці, цей феномен виринув ледь не у кожній царині знання. Постульований квантовою теорією корпускулярно-хвильовий дуалізм (wave-particle dualism) описує реальність у двох станах: як частинку (корпускулу) у стабільних структурах макросвіту та хвилю у мікросвіті. Корпускулярна при-

рода наочного світу обумовлює дію лінійних законів (причинно-наслідковий зв'язок), тоді як на мікрорівні припускається суперпозиція (одночасність) усіх можливих станів. Напевно, тому принцип доповнюваності Н. Бора екстраполював правила подвійності на будь-яких рівнях пізнання, аби знати й описувати породжувані ним труднощі. Будемо говорити про проблему своєрідних гносеологічних «кентаврів», що допроваджує нас до царини рідкісної онтологічної реальності, втіленням якої є так звана «*перетворена форма*» (verwandelte Form).

Подібне утворення не підлягає аналізу з точки зору класичного розуміння змісту та форми. Справа у тому, що зміст втрачає свою об'єктивність, а форма набуває іншого параметру й відособлюється. Тобто зміст виражається символічно, хоч і виступає в якості дійсного відношення. Наведений механізм відіграє неабияку роль у процесах, що здійснюються в осередку найрізноманітніших систем. Таким чином, ми маємо справу з явищами, де немає прямого відтворення змісту у формі. Він трансформується так, що його вже неможливо розпізнати, незважаючи на внутрішню стрункість структури перетвореної форми [19].

Під *перетворенням* будемо розуміти таку трансформацію елемента, взятого в одному вимірі, який змінює свою подобу в іншому аспекті розгляду. Перетворення можна вважати таким, що відбулося навіть тоді, коли між образом і його подобою виявляється схожість бодай за одним параметром на рівні форми чи змісту. Всі типи перетворень становлять процес *відображення*, в якому виокремлюються два варіанти схожості: 1) *зовнішня* (причому, однойцеві близнята можуть бути дзеркально подібними, але різними за характером) та 2) *внутрішня* (коли зберігається попередній зміст; випадок із Царівною-жабою). Врешті, трансформація здійснюється як послідовне виконання операцій, спочатку – відокремлення похідного образу від первісного (*перенос*), а потім – заміна наявних ознак альтернативними (*перевертання*). Ці дії можуть відбуватися поокремо. Так, свідомість людини від давніх часів здатна виконувати функцію переносу, породжуючи незлічені роздвоєння (тіні, примари, копії, дзеркальні двійники тощо), які в цілому називатимемо *дублікатами*. Тінь є своєрідною

проекцією зовнішньої форми, таким собі контуром об'єкта, нагадуючи близнюка. Але, на відміну від нього, її зміст представлений, сказати б, нульовим ступенем (0). Перевертання пов'язується з парою об'єктів, які є контрастними за формою та змістом (наприклад, лагідна посмішка, що приховує шалений гнів) [20].

Навіщо потрібні усі ці складнощі з перетворенням? Чи не правильніше було б показати усю напругу відношень протилежності й не удаватися до пошуку складних фігур сполучення протилежних частин? Та, як зазначає Карл Попер, навіть соціальна стабільність визначається наявністю організаційно оформлених полярних начал, які протиставляються одне одному. Іншими словами, ним обґрунтовується принцип двоартійності [21].

Насправді, певно, йдеться про щось загальніше, аніж існування влади і опозиції. У цьому нас переконує теорія культури. Як показали різні дослідники (М. Бахтін, Й. Гейзінга, Ле Гофф та ін.), у середньовіччі разом з офіційною християнською ідеологією прижилася й неофіційна культура, яка ставала своєрідною пародією першої. Про подібні речі говорить і відомий африканіст В. Тернер, коли описує нинішнє святкування Різдва в англійському флоті. За його словами, протягом одного дня офіцери і матроси мінялися ролями: начальство готувало індичку, а солдати належним чином обслуговувалися [22]. Отже, парні крайнощі цілком переборні, а світ улаштований настільки складно, що кожне суспільство несе традиційний запас протилежностей, визначуваних природою, згідно з її законами симетрії чи асиметрії. А відтак потрібно прагнути до об'єднання частин єдиного цілого.

Що ж перешкоджає людині сягнути згоди не тільки зі світом, але й із собою? Йдеться про особливе екзистенційне розбалансування, коли виникає відчуття власного «роздирання» на частини [23]. У наслідку людина виявляє в собі сторони, що ніяк не відповідають її образу про себе. Подекуди вона жахається деструктивних тенденцій, до яких схильна. Затим виокремлюються своєрідні тінюві сторони людського буття. Що з ними робити? Позбавитись – не завжди вдасться; удавати, що їх немає, – ще гірше. Коли-не-коли вони проявляються, викликаючи страхи перед власною тінню. Тоді говорять про дуальну особу, що розпадається

на різні «Я». Та психологи не дарма помітили, що людина долає власне роздирання тільки у тому разі, коли примиряється зі своїм тінювим виміром як нереалізованою стороною.

На думку К.-Г. Юнга, людина є полярною істотою, протилежними полюсами якої можуть бути розум і відчуття, любов і ненависть, дисципліна і безлад, дух і плоть і подібне. Якщо нею усвідомлюється тільки один полюс – то антиполюс стає Тінню. Отже, про людину можна говорити як про подвійну особу з усвідомленою та неусвідомленою сторонами. Але як сягнути тієї бажаної цілісності? Розрив можна подолати за допомогою архетипу, який постає як третій (єднальний) елемент, маючи символічну природу, себто, пускаючи корені у свідоме та підсвідоме. Становлення самого себе неможливе без примирення протилежностей, а людина мусить пройти крізь пекло своїх пристрастей, аби інтегруватися у єдність.

Мірою залучення антропологічних сенсів у процес людського освоєння світу є *емпатія* як особливий спосіб пізнання, що засновується на чутливих, емоційних, інтуїтивних і раціональних компонентах, дозволяючи не просто проникати у внутрішню структуру Іншого, а сягати реального єднання з ним [24]. Таким чином, емпатія виступає способом злиття роздвоєності і традиційно розуміється як здатність людини уявляти себе Іншим, тілесно-чуттєво проживаючи власні форми сприйняття, пам'яті, фантазії, гри, діалогу, шукаючи допредикативні підстави розуміння, відчуження й емоційно-пізнавального світовідношення.

Література

1. Детальніше див.: Брагина Н.Н., Доброхотова Т.А. Функциональные асимметрии человека. – М., 1988.
2. Для порівняння див.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // «Труды по русской и славянской филологии», XXVIII Тарту («Ученые записки Тартуского университета», вып. 414), 1977. – С. 3–36.
3. Пор.: Петушкова Е.В. Отражение // Новейший философский словарь. – Мн., 1998. – С. 501.
4. Див. статтю «Двойственность психическая»: Блейхер В.М., Крук И.В. Толковый словарь психиатрических терминов. – Воронеж, 1995.

**ВОЛОДИМИР ШИНКАРУК.
ДО ПИТАННЯ ПРО МЕТОДОЛОГІЮ
ГУМАНІТАРНИХ НАУК**

5. Про проблематику, яку ми піднімаємо тут і вище, див.: *Уваров М.С.* Бинарный архетип. – СПб., 1996.
6. Див.: *Иванов Вяч.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. – М., 1978.
7. Див. про це: *Демидов А.Б.* Феномены человеческого бытия. – Минск, 1999.
8. Тут і далі див.: *Иванов Вяч.* Дуальные структуры в обществах. Лекция, прочитанная 1 сентября 2005 года в клубе «Улица ОГИ» // <http://www.polit.ru/culture/2005/09/02/ivanov.html>.
9. *Томпсон М.* Восточная философия. – М., 2001. – С. 41–44; 257.
10. *Корнеев А.А.* Основания числовой голографии // <http://www.holo-feniks.ru/news.php?id=13>.
11. Докладніше див.: *Фрагменты ранних греческих философов.* – М., 1989. – Ч. 1.
12. *Попков В.В.* Двойственность // <http://www.bogdinst.ru/HTML/Researches/Articles/Duality.htm>.
13. Див. *Книгу XI у: Августин А.* Исповедь. – М., 1997.
14. Означені питання докладніше розглядаються у *Главі 1: Неретина С.С.* Тропы и концепты. – М., 1999.
15. Dualism. Wikipedia, the free encyclopedia // <http://en.wikipedia.org/wiki/Dualism>.
16. *Гуленко В.В.* Синтез и антисинтез полярностей: гносеологические дихотомии // СМиПЛ, 1998. – № 6.
17. *Шаумян С.* Абстракция в современной лингвистике // *Логос*, 1999. – № 1. – С. 186–213.
18. *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. – М., 1997.
19. *Мамардашвили М.К.* Превращённые формы: (О необходимости иррациональных выражений) // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М., 1990.
20. *Корона В.В.* Симметричные преобразования подобия // http://abursh.sytes.net/korona/statii/Simm_pr_podob.htm.
21. *Поннер К.* Пропорциональная система противоречит демократии // www.democracy.ru.
22. Наводиться за цитованою працею: *Иванов Вяч.* Дуальные структуры...
23. Психологічно-релігійні аспекти цієї теми розгортаються у праці: *Грюн А.* Раздиране. От раздвоения к целостности. – М., 2003.
24. Про методологічний статус емпатії див.: *Пузыревский В.Ю.* Феномен эмпатии в контексте современной западной философии // *Сибирь. Философия. Образование. Альманах*, 2002 (выпуск 6). – С. 103–118.

У нашому суспільстві відбувалися обговорення основних засад Концепції гуманітарного розвитку України, впродовж трьох місяців, з січня по березень 2008 року. Вчені, представники суспільствознавчих наук, наголошували на важливості прийняття та здійснення такої концепції для українського суспільства. До процесу формування справжніх гуманних цінностей мають бути залучені не лише науковці, освітяни, управлінці, митці, але й громадські організації, тобто всі учасники соціальних процесів. Основою Концепції гуманітарного розвитку є вільне і творче життя людини у суспільстві в єдності з практичними засобами його здійснення. У Києві, 27 березня 2008 року, на Всеукраїнському Форумі інтелекції обговорювали та прийняли проект концепції гуманітарного розвитку. У проекті констатується, що «в Україні сталося різке погіршення показників людського розвитку», так «за період з 1990 по 2007 рр. у світовому індексі людського розвитку Україна з 45-го перемістилася на 76-те місце серед 173 країн» [3, 5]. Виокремлюються завдання для досягнення нової якості життя, формування освіченості та гуманітарних знань, вдосконалення стосунків між громадянами і державою на основі принципів демократизму і верховенства права. Дається визначення, що «гуманітарний розвиток – це модель розвитку, орієнтована на максимальне розкриття потенціалу кожної людини і соціуму в цілому, створення гідних умов для реалізації всіх інтелектуальних, культурних, творчих можливостей людини і нації» [3, 3]. Отже, нагальною потребою є проведення таких наукових дискурсів щодо вироблення та впровадження гуманітарної концепції у всіх сферах життєдіяльності соціуму.

Філософи досліджують відмінність та спільність у співвіднесені понять «гуманізм» і «гуманітаризм». Історія становлення гуманізму з античних часів, сучасні підходи щодо сутності, критеріїв, форм розкриваються В. Андрущенком, М. Михальченком у статті «Гуманізм і гуманітаризм: спільне і специфічне». Автори підкреслюють, що визначень гуманізму – дуже багато та «найчастіше термін гуманізм застосовується у значенні групового або особистого погляду на життя у філософській формі або в судженнях здорового глузду як світоглядна позиція щодо ставлення до людини, її інтересів» [1, 8]. У 1980 році було видано «Декларацію світового гуманізму», в якій видатні вчені, письменники, громадські діячі найбільш фундаментально визначили гуманізм і назвали десять основних принципів. Сучасний гуманізм – це світоглядна позиція людини щодо усвідомлення нею життя як самоцінності та самоствердження у ньому.

Дослідниками вживаються також поняття «гуманітаризм», «гуманітарне мислення», «гуманітарні науки». Термін «гуманітарний» є похідним від гуманізму, найважливішою стороною, що конкретизує його через використання знання про людину як засіб її виховання, освіти та розвитку. «Гуманітаризм орієнтований на людиноведення, на утвердження соціального знання не тільки на противагу природничому, а й як засобу творення людини як особистості» [1, 9]. За предметом дослідження науки класифікують на природничі, гуманітарні, соціальні. Природничі науки аналізують природу, гуманітарні – людину, соціальні – суспільство. У суспільствознавчих дослідженнях поняття «гуманітарні науки» і «соціальні науки» вживаються як синоніми, що може спричинити певні труднощі. Необхідно чіткіше визначати ці поняття. В даній статті автори трактують гуманітарні науки як більш широке поняття.

Гуманітарні науки співставляються з природничими та певним чином гуманізують їх для блага людини. Проблема людини не розкривається повністю однією із цих наук, лише у гармонійному поєднанні їх досягнень можливе цілісне і системне дослідження. Необхідно відмітити, що творча співпраця природничих, гуманітарних і соціальних наук можлива завдяки мисленню, ме-

тодам пізнання та діалогу між ними. Виділяється принцип компаративізму, що орієнтує на системне дослідження людини у взаємозв'язку з природою і суспільством. Застосування цього принципу дасть можливість реалізувати такі комплексні дослідження «у двох напрямках: а) поєднання досягнень вітчизняної і зарубіжної науки; б) підготовка спеціалістів з методології наукового пізнання, які б володіли широким комплексом гуманітарних знань..., долали недоліки вузькопрофесійної підготовки» [1, 10]. Гуманітарні знання потрібні і природознавцям, і суспільствознавцям для раціонального пояснення проблем розвитку освіти, науки та засобів регулювання діяльності людини у них.

Представники Київської світоглядно-антропологічної школи, зокрема Є. Андрос, В. Горський, В. Загороднюк, В. Іванов, С. Кримський, В. Табачковський, В. Шинкарук, розкривають діяльність людини як форму і спосіб практично-духовного освоєння світу, аналізуючи її світогляд, культуру. Досліджуються поняття «діяльність», «праця», «практика», «виробництво», їх особливості та відмінності. Людська діяльність розглядається як свобода, що дає можливість вільного вибору відповідно її потребам і запитам. Принцип діяльності допоміг переосмислити ідею розвитку нетрадиційно для марксизму. «У методологічному плані принцип діяльності вимагає альтернативного мислення, осягнення дійсності в її протилежних тенденціях, а реалізації цілей суспільної практики через розробку альтернативних програм, проектів і т.п.» [9, 47]. Такий принцип діяльності дедалі більше стає світоглядним принципом сучасної науки, що шукає методологічні шляхи поєднання природознавства і суспільствознавства, гуманітаризації науки.

Володимир Шинкарук – академік Академії наук України, у статті «До питання про принципи діалектики як методології суспільствознавства» зазначав, що протягом багатьох років у нас офіційно насаджувалось уявлення, ніби вся істина зосереджена лише в марксистській діалектиці; тобто всі інші інтерпретації і розроблення діалектики – лише її спотворення. Таке уявлення про розвиток діалектики – антиісторичне й антидіалектичне. «Тепер намітилась протилежна тенденція – тенденція повного відкидання

і шельмування як його матеріалізму, так і його діалектики. Інтегральний більшовизм замінюють не менш небезпечним «інтегральним» антикомунізмом. І той, і той – вкрай антиісторична ідеологічна метафізика» [10, 22]. Дослідження проблем діалектики в руслі ідей марксизму в колишньому Радянському Союзі, як і за його межами, характеризуються ґрунтовними досягненнями. Діалектика, з одного боку, була канонізована як невід’ємна риса офіційної ідеології марксизму-ленінізму, яка панувала впродовж багатьох десятиріч й не могла не відчувати ідеологічних деформацій. З іншого – у процесі розгорнутої на сторінках преси критики нашого недавнього минулого, діалектика у всіх її варіантах нерідко відкидається як «ідеологічне забезпечення тоталітаризму», а діалектична логіка оголошується нонсенсом, неможливим словосполученням. Також діалектика засвідчує двоїстість буття: все позитивне має і негативні вияви.

На сучасному етапі критично осмислюються і доповнюються творчі доробки П. Копніна, М. Бахтіна, Е. Ільєнкова, М. Мамардашвілі та ін. Українськими філософами – представниками Київської школи (В. Босенко, М. Булатов, В. Кузнецов, М. Попович, М. Тарасенко, В. Шинкарук, О. Яценко) розробляються проблеми єдності мислення і буття, духовного і матеріального, принципу діяльності; досліджується діалектика у формах і способах практично-духовного освоєння світу, в світо-гляді, знанні та вірі, мистецтві та культурі. Такий розгляд діяльності дав змогу осмислити діалектичну ідею розвитку в новому ракурсі.

Значення діалектики не потрібно перебільшувати чи применшувати. Вона не може претендувати ні на роль універсальної концепції роботи свідомості, ні, тим паче, універсальної онтологічної доктрини. Догматизацію та канонізацію самої ідеї діалектики у діалектичному матеріалізмі справедливо критикує К. Поппер. Саме це принесло недобру репутацію діалектиці. К. Поппер зазначає, що діалектика (в сучасному, тобто у гегелівському значенні поняття) – це теорія, згідно з якою «людське мислення у своєму розвитку проходить діалектичну тріаду: тезу, антитезу і синтез» [7, 119]. Він аналізує та критикує ідеалізм і діалектику Г. Гегеля. За Г. Гегелем, «свідомість є світ», а «розуміння дійсне і дійсність ро-

зумна» – тотожність мислення і буття. Діалектики наголошують на продуктивності суперечностей, які сприяють розвитку. Саме через розпливчастість вчення про суперечності виникають найбільші непорозуміння. Діалектику К. Поппер називає «туманною», тому краще користуватися методом спроб і помилок. «Метод, з допомогою якого намагаються вирішити всі проблеми, один і той же, – це метод спроб і помилок» [7, 119]. Цей метод сприяє розвитку людського мислення та особливо – філософії. Тому, якщо метод спроб і помилок розвивається все свідоміше, то він набуває характерних рис «наукового методу». Успішність цього методу залежить від виконання трьох умов: теорії, які висуваються, мають бути різноманітними, оригінальними, а їх перевірка строгою. Отже, філософам потрібно звертатися у дослідженнях до критичних методів науки. Проблематика діалектики завжди замінювалася однією і тією ж схемою. Лише в такому комплексі може досліджуватися і розумітися будь-який схематизм діалектики. К. Поппер не бере до уваги цієї проблематики, ототожнюючи діалектику зі спрощеною тріадою. Відсутність усвідомлення філософського контексту – ось що робить для К. Поппера і позитивізму загалом непродуктивний спір із гегелівською діалектикою. Однак було б несправедливо відкидати діалектичну традицію у філософії. Необхідно достатньо чітко виявити її реально суттєвий зміст, який не втратив своєї конструктивної значущості й у наші дні.

У сучасній західній філософії спостерігається новий інтерес до діалектики, а відомі спеціалісти зі символічної логіки з’ясовують можливості створення систем діалектичної логіки. Наприкінці XIX ст. і у XX ст. діалектику розробляють у різних філософських школах, окрім позитивізму і неопозитивізму. Проблеми діалектики досліджують представники неомарксизму (Т. Адорно, Г. Маркузе, Ж.-П. Сартр, югославська група «Праксис» та ін.). Значний внесок у розвиток діалектики зробили представники «філософії життя» А. Бергсон, В. Дільтай, феноменології – Е. Гуссерль, екзистенціалізму – М. Гайдегер, К. Ясперс, герменевтики – Г.-Г. Гадамер, неокантіанства – Е. Касіреп. Можна навести багато прикладів діалектичного підходу до пояснення суспільних явищ у сучасній зарубіжній немарксистській філософії. Такі під-

ходи відповідають вимогам сучасної науки, є велінням часу у розв'язанні проблем суспільствознавства. Сучасна методологія не зводиться до принципів діалектики й не вичерпується ними.

М. Булатов у статті «Про методи філософування» наголошує, що метод – це спосіб діяльності. Він наводить приклади про спорудження будинку: потрібно мати інструменти, матеріали, людину як суб'єкта діяльності, але основне, щоб дім був збудований, треба визначитись, як працювати, які операції виконувати. Подібно і в навчанні студентів: їм «показують і розказують, що створено, але як правило, не доходять до питання, як це зроблено» [2, 17]. Автор розглядає сократичний метод – *маєвтику*. Маєвтика – спосіб розкриття змісту, що у прихованому вигляді вже існує в людині. Діалогічна сократівська діалектика виведена з досвіду і виступає у нього знаряддям для розкриття та розв'язання проблем. Булатов аналізує діалектику як метод у філософії Платона, що описує й застосовує його до проблем, які хвилювали і потребували вирішення. У Арістотеля вже чітко виділяють два методи – індуктивний і дедуктивний. Ці методи важливі й дотепер. Праці Арістотеля «Аналітика», «Топіка», «Логіка» розкривають його метод – «поєднання аналізу та синтезу, аналізу та узагальнення» [2, 21]. На основі аналізу інших праць Арістотеля дається розуміння методологеми: «...Загалом кожний більш-менш усталений і повторюваний рух думки, докладуваний до нових предметів дослідження, стає методологемою. Вона не вичерпує весь метод, а є його частиною, елементом» [2, 22]. Також і на сучасному етапі становлення науки потрібно розрізняти метод мислителя та методологічні принципи. Тому у дослідженні підкреслюється «багатогранність, що простягається від органічної єдності через плюралізм методологічних принципів до еkleктизму» [2, 29]. Для української філософії сьогодні, як зазначає М. Булатов, еkleктизм є характерною особливістю.

Дослідження ведуться також у сучасній методології науки загалом і методології окремих наук. У філософській літературі аналізуються різні напрями дослідження предмета методології науки, складного і багатоманітного. Відбуваються аналогії з дослідженнями у різних сферах – фізики, математики, соціальних і техніч-

них наук. Тому з'являються різні напрями та дисципліни в методології науки, що розкривають процеси, причини виникнення, зміни систем наукового знання. Важливим є вивчення методів дослідження та наявність спеціаліста-методолога, який професійно володіє структурою і формами систем наукового знання. Від дослідницької позиції методолога чекають достатньо глибокого наукового аналізу систем знання у сенсі виявлення їх внутрішніх і зовнішніх, статистичних і динамічних, атрибутивних і реляційних, ціннісних і апікативних властивостей і структур [6, 38]. В. Кузнецов у статті «До типології методологічних досліджень науки» виділяє два види засобів для методологічного аналізу систем знань. До першого він відносить багатоманітність засобів, що вивчаються методологом та окремими науками. Ці засоби допомагають дослідженню процесу формування і розвитку наукових шкіл. До другого – ті засоби, які використовує методолог для аналізу систем наукового знання.

У методологічних дослідженнях систем наукового знання виділяють змістовні й формальні засоби. До змістовних засобів відносять такі види: філософські, історико-наукові, лінгвістичні, компаративістські (лат. *comparativus* – порівняльний). До формальних засобів відносять логічні, семіотичні, математичні, комп'ютерного моделювання. Автор статті дає визначення, що методологічне дослідження називається змістовним, якщо для аналізу використовуються лише змістовні засоби; формальним – якщо використовуються лише формальні засоби; змістовно-формальним – якщо використовуються і змістовні, і формальні засоби [6, 40]. Для філософів важливо розкрити у зрозумілій та необхідній формі нові категорії, цінності, проблеми, реальність. Отже, філософська методологія не може бути раз і назавжди даною, вона змінюється і коригується відповідно до нових потреб і запитів суспільства.

У сучасному багатоманітному житті людини, розкриваючи зв'язок науки і культури, «філософія виконує завдання методологічного забезпечення людського освоєння світу» [4, 18]. Філософи аналізують методологічну свідомість, узагальнюють різні підходи у дослідницькій діяльності, розробляють загальну теорію методу –

методологію. Сучасна філософія складається з різноманітних філософських систем і напрямів, тому філософська методологія – це множинність оригінальних, своєрідних методологічних систем. Ці системи не можуть абсолютизуватись, бо мають сенс лише у межах предметної сфери їх застосування. Звідси – важливість принципу методологічного плюралізму, якого повинні дотримуватись і філософи, і дослідники конкретно-наукових програм чи проектів.

Для ефективного розв'язання важливих філософських проблем сучасної науки необхідно звертатись до методологічної свідомості. С. Кримський зазначає, що з допомогою цього феномена розкривається «роль методологічних форм у забезпеченні єдності науки, оскільки методологічна свідомість дає змогу інтегрувати все розгалужене господарство науково-евристичної діяльності. На ґрунті методологічної свідомості пояснюється і парадокс «напередзнання» тієї інформації про можливий зміст пізнавального процесу в нових, недосліджених галузях, котра необхідна для евристичного застосування методу» [4, 124]. Методологічну свідомість С. Кримський розглядає не як абсолютну, а як відносну форму, що розглядає значення методу в контексті культури і як форму рефлексії дослідницького процесу. В теоретичних дослідженнях метод виступає не лише інструментом, а й концептуальними, категоріальними формами мислення, як стиль і підхід у дослідницькому процесі, парадигма та наукова програма. Метод у практичній сфері – це стратегія або спосіб прийняття рішень, тому метод характерний складною будовою і багатокомпонентністю.

С. Кримський у статті «Метод» виділяє методи всезагальні (діалектики, аналітичний), особливі (логіко-дедуктивний, синергетичний), специфічні (контент-аналізу в соціології) [5, 373]. У широкому значенні – це спосіб соціальної діяльності в будь-якій її формі. Так, у філософській літературі існують різні тлумачення поняття «методології». Під методологією одні розуміють вчення про метод, що пов'язується із логікою наукового дослідження; другі відносять сукупність загальних і окремих методів; треті отожднюють методологію із гносеологією; четверті шукають поєднання методів природничих наук із гуманітарними.

У філософських дослідженнях розрізняють метод мислителя та методологічні принципи. Методологічні принципи – науковості, об'єктивності, конкретності, розвитку, дають загальний напрям дослідження, а не їх застосування (тобто, як використовувати). Виділяються методи – діалектичний, феноменологічний, герменевтичний, порівняльний, історичний, узагальнюючий, які вже вказують на механізм їх використання (тобто, як застосовувати). У чистому вигляді використовують окремі методи, мабуть, лише ті, хто їх розробив. Наприклад, Г. Гегель, що розробив діалектику як філософський метод, чи герменевтичний метод у Г. Гадамера або ж феноменологічний метод – у Е. Гуссерля. У наукових дослідженнях використовуються різноманітні методи, принципи і категорії та їх поєднання.

У шістдесятих роках ХХ століття В. Шинкарук розробив програму світоглядно-антропологічної переорієнтації української філософії. Відбувається переосмислення «категорійних форм світосприйняття – не тільки як засобів відображення, пізнання, а як форм самосвідомості й цілепокладання, що виникають і розвиваються в плінні розмаїтого освоєння світу людиною» [8, 74]. На початку ХХІ століття проводяться філософсько-антропологічні читання, присвячені пам'яті видатного українського філософа, гуманіста – Володимира Шинкарука. Також його характеризують як визначного методолога філософії та історії філософії. «Проблеми методології історико-філософських досліджень були одними з пріоритетних напрямків його наукових інтересів» [11, 36]. Хоча він розкриває принципи діалектики як методології гуманітарних наук, ним не заперечується плюралізм методологічних підходів і світоглядних систем в історії філософії.

Література

1. Андрущенко В., Михальченко М. Гуманізм і гуманітаризм: спільне і специфічне // Вища освіта України, 2005. – № 4. – С. 5–11.
2. Булатов М. Про методи філософування // Філософська думка, 2004. – № 2. – С. 15–29.
3. Концепція гуманітарного розвитку України (Проект). – К., 2008. – 36 с.

4. *Кримський С.* Методологічна свідомість. Метод та стиль мислення // Запити філософських смислів. – К., 2003. – 240 с.
5. *Кримський С.* Метод // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – 744 с.
6. *Кузнєцов В.* К типологии методологических исследований науки // Философия науки. – 2004. – № 1. – С. 30–41
7. *Поппер К.* Что такое диалектика? // Вопр. философии. – 1995. – № 1. – С. 118–137.
8. *Табачковський В.* У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). – К., 2002. – 300 с.
9. *Шинкарук В.* Діалектика: традиційний та нові підходи // Філософсько-антропологічні студії, 2001. – К., 2001. – С. 43–52
10. *Шинкарук В.* До питання про принципи діалектики як методології суспільствознавства // Філософ. і соціол. думка. – 1993. – № 9–10. – С. 21–29.
11. *Ярошовець В.* Предмет філософії. Світогляд і методологія у творчості В.І. Шинкарука // Людина. Філософ. Гуманіст. Треті Шинкаруківські філософські читання: Зб. наук. праць/ За ред. проф. Сауха П.Ю. – Житомир, 2006. – С. 26–42.

ВОЛОДИМИР ШИНКАРУК ЯК КАНТОЗНАВЕЦЬ

Мабуть, ми не погіршимо проти істини, якщо скажемо: становлення, формування філософських поглядів В.І. Шинкарука відбувалось під значним впливом класичної німецької філософії. Десь із середини 50-х років минулого століття німецькі філософські вподобання молодого науковця стали особливо відчутними. У певному сенсі ця зацікавленість відповідала загальному руху радянської філософії, що спостерігався з кінця 50-х років, до більшої творчої свободи. Саме в цей час на радянських філософських теренах з'явилась низка праць, присвячених відомим постатям німецької філософії, її проблемам. Першість міцно «тримала» філософія Гегеля.

До цього треба додати ще одну причину – попри всі наявні ідеологічні обмеження і перестороги, студіювання німецької філософії давало відчуття занурення у скарбницю «світової мудрості», бо вважалось, що за своїм тематичним обширом і систематичністю німецька філософія є останнім словом, найвищим досягненням усієї домарксистської філософської думки. «Німецька класична філософія, – писали В.І. Шинкарук і М.О. Булатов, – є вища ступінь розвитку класичної буржуазної філософії»¹.

Тож не дивно, що саме німецький спекулятивний ідеалізм став чи не найважливішим інтелектуальним чинником філософування для молодого вченого. Зважаючи на «дух епохи» та власні уподобання, своє перше велике дослідження німецької філософії Шинкарук присвятив Гегелю. Йдеться про монографію «Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля» (1964). Цікавою особливістю цієї роботи є те, що, окрім проблематики гегелівської «Феноменології духу» і «Науки логіки», в ній містяться екскурси в історію догегелівської філософії, а саме – звернення до ідей Канта, Фіхте і Шелінга. У певному сенсі ці поки що короткі розвідки стали *першим етапом кантознавчих студій* українського фахівця, етапом, який спирався на *лінійний підхід до дослідження філософських*

ідей. Згідно з цим підходом гегелівська філософія розглядалась як найбільш розгорнута і досконала система знань, оскільки як за часом своєї появи, так і масштабом синтезу ця система з необхідністю підпорядковувала все «краще і прогресивне», що було у філософії її попередників, зокрема у Канта, Фіхте і Шелінга.

Слід мати на увазі, що до серйозних кантознавчих студій радянська філософія підійшла дещо пізніше, десь ближче до середини 60-х років. Причому зацікавленість Кантом зростала водночас з виданням у 1963–1966 роках російськомовного зібрання творів Канта. З кінця 50-х і до початку 70-х років вийшли кантознавчі праці В. Асмуса, К. Бакрадзе, Ю. Бородая, А. Гулиги, Я. Голосовкера, Б. Григор'яна, Т. Ойзермана, С. Попова, П. Шашкевича та інших.

Окрім того, з'явився ще один потужний стимул для розширення кантознавчих досліджень у 70-ті роки – кантівський ювілей, – 250-річчя з дня народження великого філософа. Відомо, що цю подію світова філософська спільнота широко відзначала в 1974 році. Вийшла низка нових публікацій (радянських також), відбулись світові кантівські конгреси, семінари. Саме в цей час з'являється монографія Шинкарука «Теорія пізнання, логіка і діалектика І. Канта» (1974), а також колективна збірка «Критичні нариси з філософії Канта» (1975), авторами якої, окрім Шинкарука, стали відомі вітчизняні фахівці, співробітники Інституту філософії та філософського факультету Київського університету – М. Булатов, В. Горський, В. Табачковський, О. Ільченко, В. Малахов, В. Лук'янець, Е. Причепій, А. Савченко та інші.

Впадає в око одна особливість кантознавчої монографії Шинкарука – в ній він розглядає основні течії модерної філософії XVII–XVIII ст. під кутом зору становлення базових принципів кантівської філософії¹. Тому зрозуміло, що лише частина тексту має безпосереднє відношення до кантівської тематики, решта – присвячена розгляду двох питань: 1) розкриттю історико-філософських передумов генези критичної філософії (аналізуються вчення Бекона, Декарта, Лока, Берклі, Ляйбніца та ін.); 2) демонстрації тих трансформацій, які зазнав трансцендентальний ідеалізм у системах Фіхте, Шелінга і Гегеля.

Постає питання: які, власне, аспекти кантівської філософії привернули увагу українського дослідника? З усієї складної, розгалуженої кантівської системи Шинкарука для свого аналізу вибрав його теоретичну філософію, тобто ту проблематику, що сконцентрована в першій «Критиці» та в деяких ранніх текстах німецького мислителя, які зазвичай розглядаються як етапи становлення трансцендентальної філософії.

Відтак мету своїх кантознавчих студій Шинкарука вбачав у з'ясуванні «живого», позитивного змісту філософії кьонінгсберзького мислителя під кутом зору кантівського тлумачення «найважливіших проблем діалектики, логіки і теорії пізнання»ⁱⁱ. Як бачимо, український фахівець зберігає свою зацікавленість логікогносеологічною проблематикою, що було характерно і для попередньої його книжки про філософію Гегеля. Таке вочевидь тематичне «звуження» предмету дослідження пояснює, чому Шинкарука свідомо обмежився виключно теоретичною філософією Канта. Те, що рухало шинкаруківську думку, лежало в площині бажання по-новому розібратись у проблематиці кантівського трансценденталізму, особливостях його трансцендентальної логіки; з'ясувати природу і функцію категоріального синтезу; розкрити позитивний сенс апіоризму, кантівської «негативної діалектики», з її вченням про антиномії розуму; показати продуктивність і дієвість кантівського розмежування ноуменів й феноменів – всі ці питання, зрештою, визначили структуру дослідження, його результати. Зазначимо, що, незважаючи на певні застереження і критику кантівського підходу до вирішення цих питань, що й зрозуміло, з огляду на марксистські методологічні настанови, Шинкарука демонструє своє вміння дистанціюватись від ортодоксальних марксистських кліше щодо Канта, що дозволяє побачити в текстах німецького філософа ті сенси, на які раніше марксистські автори не звертали уваги чи, навпаки, якщо й звертали, то під догматичним, упередженим кутом зору. Для Шинкарука такий догматизм – це вже вчорашній день, тому навіть ті питання кантівської філософії, які для традиційної марксистсько-ленінської методології були вкрай складними і небезпечними і зазвичай вирішувались у дусі «послідовної діалектико-матеріалістичної критики», україн-

ським філософом розглядалися під кутом зору пошуку їхнього позитивного сенсу. Такий «позитив» Шинкарук виявив у ряді базових кантівських концептів – апіорізм, речі в собі, ноумені і феномені, антиноміях, практичному розумі, вірі та ін. Стосовно кожного з них він спромігся дати власні тлумачення, звичайно, з урахуванням певних вимог марксистської методології, однак, демонструючи при цьому віртуозне вміння віднаходити нові можливості для її застосування. Прикладом таких марксистських «інновацій» може слугувати аналіз українським фахівцем кантівського апіорізму. Шинкарук відверто заявляє, що у певному сенсі «апіорізм Канта має те позитивне значення, що предметом спеціального дослідження став творчий бік людського мислення»¹. Окрім такої загальної констатації, український дослідник запропонував цілком позитивне бачення цього кантівського концепту, яке можна охарактеризувати як певний варіант «соціально-культурного апіорізму»: «Вони (категорії – В.К.) дійсно апіорні в тому сенсі, – щиро зазначає дослідник, – що суспільно даються індивідам у процесі їхньої соціалізації і, відповідно, передують їхньому власному життєвому досвіду як суспільно сформованих людей»².

Показово, що після ґрунтовного дослідження кантівської теоретичної філософії Шинкарук, у кінці своєї праці, зробив сміливий, як на ті часи, методологічний висновок: «Філософія Канта, попри увесь свій визначальний вплив на наступний розвиток німецької класичної філософії, зберігає самостійне значення і потребує під час свого розгляду широкого, синтетичного підходу, який враховував би і вади діалектичного ідеалізму, і обмеженість метафізичного матеріалізму»³. Тобто він фактично поставив під сумнів ефективність канонічного марксистського принципу лінійного розвитку філософських ідей і систем, принципу, який, як відомо, сформулював і послідовно застосував ще Гегель у своїй логіці й історії філософії. Відомо, що у Гегеля цей принцип розгортався на засадах так званого *знаття* (Aufheben) кожною наступною філософською системою конструктивних, позитивних ідей (які, до речі, визначаються виключно новою системою знань) попередньої системи. Цей принцип мав ще й інше формулювання –

як єдність (точніше, домінування) логічного та історичного. Характерно, що цей, здавалось, обмежений з багатьох причин підхід (як на сьогодні) до вивчення духовно- історичних явищ, зокрема до розгляду філософських ідей, потребував для свого спростування чи хоча б якогось обмеження, як на ті «діалектичні часи», певної сміливості, пошуків якоїсь додаткової аргументації, оскільки ніхто із знаних і впливових марксистських теоретиків не ставив під сумнів цей методологічний постулат. У цьому плані досить пригадати праці Розенталя, Кедрова, Ільєнкова, Вазюліна і Булатова, що вийшли в 50–70-ті роки, щоб пересвідчитись, з якою повагою цей постулат сприймався тогочасною радянською філософською спільнотою.

Показово, що ця робота Шинкарука започаткувала *другий етап кантознавчих студій* – етап, пов'язаний з домінуванням *компліментарного підходу до історико-філософських ідей*, суть якого полягає в критичному перегляді гегелівського принципу знаття. На думку українського філософа, лише за таких умов ми наблизимось до розуміння того, що, наприклад, гегелівська модель діалектичної логіки не «знімає» і не підпорядковує собі трансцендентальну логіку Канта. Між ними існують не лінійні зв'язки, а відтак стосунки між цими доктринами не відповідають банальній схемі субординації. Шинкарук відверто не погоджується з такою спрощеною схемою: «“Наука логіка” Гегеля розвинула далеко не всі аспекти позитивного змісту “трансцендентальної логіки” Канта»⁴. Дослідник йде навіть далі, коли висловлює конструктивне припущення стосовно того, що існує нагальна потреба «з'ясувати обмеженість логічного вчення Гегеля щодо «трансцендентальної логіки» Канта»⁵. Зазначимо, що ці вельми плідні методологічні настанови ми подибуємо у текстах, здавалось, послідовного прибічника гегелівської філософії. Чи не свідчить це про те, що в цій монографії Шинкарук розширив горизонти свого філософування? Вочевидь це так.

В межах цього (другого) підходу Шинкарук аналізує і кантівську практичну філософію, хоча треба пам'ятати, що цій частині філософії німецького мислителя український фахівець надавав меншої ваги. Лише в кінці 80-х років Шинкарук заціка-

вився моральною філософією Канта. Справа в тому, що у шинкаруківських текстах 70-х років розгляд моральної філософії Канта підпорядковувався з'ясуванню теоретичних питань. Здається, найвагоміший аналіз практичної філософії (в ці роки) міститься в статті, що увійшла до збірки «Критичні нариси з філософії Канта». У цьому тексті Шинкарук досить толерантно сприймає ті мотиви, за якими Кант відокремлює сферу практики від теоретичного розуму: «Люди в своїх «практичних» (моральних) стосунках керуються не законами природи (природознавства і математики), а моральними принципами, що ґрунтуються не на суцшому, а на тому, що мусить бути; відтак, пізнання і мораль, наука і «практика», згідно з Кантом, мають різні основи»¹. Погоджуючись з цим кантівським розрізненням, український філософ робить важливий висновок щодо значення концепту практики для розуміння мотивів і спонук людських вільних дій, свободи: «Наука базується на законі причинності, моральні вчинки – на усвідомленні припису, «категоричного імперативу», здійснення якого передбачає свободу від природної детермінації. Впровадження до предмету філософії практичного відношення людини до дійсності (хоча і в обмеженій формі тільки моральної діяльності) дозволило Канту виявити момент творчої активності людського мислення»^х.

Вже пізніше, у 80–90-х роках, український фахівець знову звертається до студій практичної філософії Канта. Мова йде про дві статті українського філософа: «В.І. Вернадський і І. Кант. Гуманістична традиція і сучасність» (1989) і «І. Кант і гуманістична традиція в філософії» (1999). Для київського дослідника практична філософія Канта уможливило відповідь на питання: яким чином людська темпоральність пов'язана з моральним законом. Привертає увагу те, що Шинкарук розгледів у Канта два способи тлумачення часу. Перший – коли час розглядається як апіорна форма чуттєвості, тобто форма, що уможливило (як і форма простору і категорії розсудку) людський досвід. За таких умов, зазначає український фахівець, «моменти часу – минуле, теперішнє і майбутнє – рівнозначні, і зв'язок між ними в кінцевому підсумку виражається в законі причинності...У цих часових зв'язках людська свобода волі неможлива, бо все детерміновано об'єктивно

сущим»^х. У цьому сенсі час, як форма чуттєвого споглядання, як апіорний елемент досвіду є предметом теоретичної філософії Канта. Деякі інші виміри часу, за Шинкаруком, виявляються в практичній філософії кьонінгсберзького професора. Тут час постає як темпоральність людської свободи, вільної дії, вчинку, де вирішальна роль належить майбутньому. Цей вимір часу, вважає Шинкарук, чудово висвітлено в кантівській практичній філософії. Це пов'язано з тим, що в практичній філософії, окрім всього іншого, тематизовано людську «інтенцію на майбутнє» у її зв'язку з моральним законом. Справа в тому, що категоричний імператив, на думку Шинкарука, є тією безумовною вимогою, спираючись на яку (як належне), людина вільно вчиняє не лише в модусі «тут і тепер», а й послуговується ним як ідеалом, коли намагається вибудувувати свій, який здатний втілити цей ідеал. Майбутнє тут постає як бажаний світ, та уявна реальність, на яку людина може сподіватись і в яку може вірити. Таким чином, окреслюючи особливості моральної філософії Канта, український фахівець демонструє своє гостре відчуття сучасності кантівської думки.

І насамкінець дозволимо собі зробити одне припущення щодо кантівських імплікацій, присутніх у філософсько-світоглядній парадигмі, започаткованій Шинкаруком у 70-і роки. Зазвичай при висвітленні генези цієї парадигми філософування на кантівські мотиви не звертають особливої уваги. Чи не це призвело до того, що, поки що, ми не маємо розвідок, де б кантознавчі здобутки Шинкарука висвітлювались більш-менш повно. Певним винятком з цього є відома стаття – передмова В.Табачковського до одного з томів творчої спадщини Володимира Шинкарука, статті, де яскраво змальовано духовний, інтелектуальний контекст його кантознавчих студій. На думку Табачковського, попри вагомість кантознавчих розвідок Шинкарука, його «хрещеним батьком» у філософській царині був все ж Гегель. А щодо шинкаруківського світоглядного повороту, то про його кантівські мотиви доречно вести мову в іншому сенсі. Еволюція Шинкарука в бік світоглядної філософії, твердить Табачковський, уможливила для його учнів і послідовників «нове бачення Канта». З повагою оцінюючи більшість спостережень відомого дослідника, все ж

важко погодитись саме з цим, «кантознавчим» твердженням талановитого автора.

Відомо, що світоглядна модель філософії, окрім інших важливих рис, ґрунтується на одному фундаментальному припущенні – розрізненні трьох способів відношення людини до світу – теоретичному, практичному і практично-духовному. Уважний аналіз витоків такого концептуального розрізнення свідчить, що воно базується не лише на відомих марксистських ідеях (на що неодноразово вказував український філософ), а й на *кантівському вченні про автономне існування основних здатностей людського розуму – теоретичної, практичної і здатності судження*. Тому, мабуть, не випадково поворот в бік «світоглядної філософії», з її визнанням принципового значення для людського буття *різних* способів розуміння світу; усвідомлення того, що різноманітний за способом свого розгортання людський досвід не зводиться до якогось єдиного знаменника, якоїсь однієї «найважливішої» функції людського духу чи волі, – таке розуміння поступово «проростало» у Шинкарука з середини 60-х років, однак стало провідним саме *після* оприлюднення ним своєї монографії з філософії Канта. Так, наприклад, кантівські мотиви наявні у визначенні українським філософом співвідношення знання і практичного життя: «У практичній життєдіяльності... експериментальна і теоретична перевірка того чи іншого припущення, що висувається для прийняття рішення, в більшості випадків просто нездійсненні»^{xi}. Вочевидь, знамените кантівське розрізнення знання, опіній і віри можна углядіти у відомій тезі українського філософа щодо значення для людського духу такого феномену, як віра: «До передумов практичного життя ми ставимось не як до гіпотез, а як до прийнятих на віру знань... У творчих актах свідомості віра відіграє суттєву роль. Мова йде не лише про релігійну віру, а й про віру як необхідну властивість людської свідомості взагалі»^{xi}. Нова позиція Шинкарука, – що починає домінувати в його текстах десь з 70-х років, – полягає в тому, що не знання, а вірування відіграють провідну роль у практично-духовних стосунках людини зі світом, з іншими людьми – у світогляді, моральності, творчості тощо. І в цьому питанні також спостерігається зближення з кантівською позицією.

Як відомо, в «Критиці чистого розуму» німецький філософ писав: «Але в суто *практичному відношенні* теоретично недостатнє визнання істинності може бути назване вірою. Цей практичний план стосується або *вправності*, або *моральності*; перша – для цілей довільних і випадкових, а друга – для безумовно необхідних»^{xi}. Звідси відоме кантівське твердження, що метою його критики є не деструкція розуму, а конструктивне усвідомлення його можливостей і меж. Важливість такої критики полягала в тому, що це, на переконання Канта, відкривало можливості «обмежити (*Aufheben*) знання, щоб звільнити місце для *віри*»^x. І знову український фахівець підтримує цю «жахливу» (з позиції марксистського догматизму) тезу німецького філософа: «Наразі, однак, зазначимо, що в кантівському намірі «примирити» знання і віру, найти виправдання і науці, і релігії віддзеркалена реальна проблема співвідношення науки і моралі, необхідності і свободи. Але у філософії Канта ця проблема сформульована у вигляді антиномії *природи* або *свободи*»^{xv}. Шинкарук впевнений, що кантівське розуміння сили віри значною мірою уможливилось і залежало від його вчення про антиномії розуму. Він розумів, що кантівські антиномії є не примхою розуму, а його необхідними породженнями, за умов, коли розум намагається віднайти апріорні знання про речі, що мають суто трансцендентну природу, про які людина не може знати нічого певного. Відкриття антиномій, вважає Шинкарук, стало «одним із моментів обґрунтування нездатності людського розуму науково вирішувати важливі, кардинальні питання філософії ані в дусі матеріалізму, ані в дусі ідеалізму»^{xv}. Ймовірно, київський філософ схилився до тієї думки, що кантівські антиномії є вагомим підґрунтям для конструктивності тези про «обмеження знання в ім'я віри». Позитивна роль цієї тези особливо відчутна у кантівському вченні про практичний розум, де розглядається здатність людини діяти, спираючись на ті максими й імперативи, які функціонують не завдяки своїй теоретичній обґрунтованості, не тому, що вони є аподиктичним знанням, а всупереч такій обґрунтованості, не втрачаючи від цього своєї практичної ефективності і дієвості. За Кантом, практичні імперативи (як категоричний, так і низка гіпотетичних) потрібні людям

не для того, щоби надати їм тверді знання про зовнішній чи внутрішній світ, а для того, щоб діяти, сподіваючись, що імперативи цих дій мають сенс. Людські дії, що спираються на практичні засади, вірування, є свідченням не слабкості, а сили людини, її здатності діяти на ширших засадах, аніж це передбачає і уможливлене теоретичний розум.

На кантівські витоки своєї світоглядної філософії Шинкарук сам щиро вказував у своїх пізніших текстах (80–90-х років). Так, у вже згаданих статтях, присвячених моральній філософії Канта, український дослідник особливо підкреслював ту обставину, що кантівське розрізнення теоретичного і практичного ставлення людини до світу мало своїм наслідком нове тлумачення віри, надії, ідеалу і мудрості як постулатів людського духу, які не піддаються редукції до когнітивних актів, до знання про світ. Без таких практичних припущень (постулатів) духу (віри, надії, мудрості) людська свобода волі нездійсненна^{xvi}. Тому Шинкарук цілком погоджувався з німецьким філософом, коли писав: «Адже, власне, і постулат Кант визначає як «необхідне припущення», яке сприймається на віру як безумовна істина»^{xi} Всі ці шинкаруківські спостереження щодо кантівських мотивів світоглядної філософії демонструють *третій етап* вивчення філософії Канта, етап, який, (що особливо характерно для 80–90-років) базувався на новому підході, що полягав у *позитивній рецепції не марксистських філософських ідей*. Тож не дивно, що в цьому контексті кантівські ідеї почали сприйматись Шинкаруком як важливе підґрунтя його нового філософського синтезу.

Таким чином, наша вельми коротка розвідка кантознавчого доробку Шинкарука дає підстави для наступного висновку: кантівська думка відіграла важливу роль у становленні нових засадничих ідей українського філософа, ідей, які з часом (у 70–90-ті роки), збагатили вітчизняну філософію новими світоглядними й антропологічними здобутками.

Література

ⁱ Шинкарук В.И., Булатов М.А. Предпосылки формирования философии Канта // Критические очерки по философии Канта. – Киев, 1975. – С. 17.

ⁱ Як свідчить Віталій Табачковський, талановитий дослідник філософських здобутків «Київської світоглядної школи», монографія про Канта готувалась майже одночасно з книжкою про Гегеля, тобто, в 60-ті роки.

ⁱⁱ Шинкарук В.И. Теория познания, логика и диалектика И.Канта. – Киев, 1974. – С. 5.

ⁱ Шинкарук В.И. Проблемы диалектики в философии Канта // Критические очерки по философии Канта. – С. 35.

^v Там само – С. 34.

^v Шинкарук В.И. Теория познания, логика и диалектика И.Канта. – С. 326.

^{vi} Там само. – С. 321–322.

^{vi} Там само. – С. 322.

ⁱ Шинкарук В.И. Проблемы диалектики в философии Канта // Критические очерки по философии Канта. – С. 33.

^x Там само. – С. 33.

^x Шинкарук В.И. В.И.Вернадський і І.Кант. Гуманістична традиція і сучасність // Шинкарук В.И. Вибрані твори у 3 томах. – Київ, 2003. – Т. 1. – С. 356.

^{xi} Шинкарук В.И. Введение. Философия и мировоззрение // Человек и мир человека (Категория «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения). – Киев. 1977. – С. 13.

^{xi} Там само. – С. 13.

^{xi} Кант І. Критика чистого розуму. – С. 466.

^x Там само. – С. 32. (Переклад виправлено згідно з оригіналом. Див.: КГV (В), XXX).

^{xv} Шинкарук В.И. Теория познания, логика и диалектика И.Канта. – С. 81.

^{xv} Там само. – С. 183.

^{xvi} Див.: Шинкарук В.И. В.И. Вернадський і І. Кант. Гуманістична традиція і сучасність // Шинкарук В.И. Вибрані твори у 3 томах. – Т. 1. – С. 358.

^{xi} Там само. – С. 358.

ДРАМАТИЗМ СУЧАСНОГО ВІДНОШЕННЯ «ЛЮДИНА – СВІТ»

Небачене прискорення науково-технічного прогресу, відкриваючи нові перспективи пізнання і перетворення природи й суспільства, виявило і наявність тенденцій, що загрожують людству екологічними кризами, соціальною нестабільністю та посиленням самотності людини у велетенських мегаполісах, відчуттям її «закинутості» в бездушному механізованому світі. Як зауважує Е. Фромм, «у наші дні засоби нібито перетворилися в мету, і не тільки «Бог помер», як наголошував Ніцше, а й людина померла, а живі лише загрожують людству екологічними кризами, соціальною нестабільністю та посиленням самотності людини у велетенських мегаполісах, відчуттям її «закинутості» в бездушному організації і машини» [1, 107]. Чорнобиль переконливо довів планетарний характер загрози існуванню людства, яка не визнає будь-яких обмежень. Причому особливої ваги набирає той факт, що причина катастрофи полягає не в помилці людей (хоча вона й мала місце), а, як зазначає німецький філософ і соціолог У. Бек, у системах, які перетворюють цілком зрозумілу людську помилку у величезну руйнівну силу, за своїми масштабами не порівнювану з самою помилкою.

Розширення людської діяльності до планетарних, космічних масштабів внесло корінні зміни у відношення людини з природою. Раніше поле діяльності людини збігалось з полем емоційних переживань нею результатів цієї діяльності. Незважаючи на те, що ефективність її дій – позитивна для неї і водночас негативна для природи – була досить великою, все ж, змінюючи і певним чином деформуючи природу, людина лишала її цілісною і, отже, здатною до самовідтворення. Але, озброєна знаннями, вона поступово порушує співмірність власних дій і їх наслідків; природа починає втрачати цілісність, самовідтворюваність, перетворюючись з «природної» – на «штучну», з цілісної – на «розп'яту» на шматки, із «землі обітованої» – на загрозливе для самого існування людини середовище.

На сучасному етапі культурно-історичного процесу, коли людська діяльність поширюється на глобальні об'єкти (під глобальним об'єктом розуміємо складну систему, яка саморозвивається за своїми власними законами і містить багато підсистем зі своїми порівняно самостійними законами функціонування та саморегулювання), наука зіткнулась з ситуацією, коли щодо такого об'єкта суб'єкт постає вже не як автономний, суверенний, а як підсистема самого об'єкта, який не тільки не є різко відмежованим від суб'єкта, а навпаки, – становить неодмінну умову його існування. У цій ситуації більше не можливо ігнорувати наслідки людської діяльності.

На буттєвому рівні природа, відповідаючи на непродумані, не досить виважені дії людини глобальними екологічними кризами, таким чином сама вступає в діалог з нею. Тому, щоб запобігти екологічним кризам та забезпечити власне існування, людина має кардинально змінити своє ставлення до природи. Звичну протягом багатьох років тезу: «Ми не можемо чекати милостей від природи; взяти їх у неї – наше завдання» маємо замінити на рівноправний діалог з природою, який може відбуватися в різних площинах та різних проекціях.

Замість різкої розмежованості суб'єкта і об'єкта потрібно вибудувати таку бі-суб'єктну комунікацію, де об'єкт постає як рівноправний партнер, співучасник, співбесідник. М. Бубер звертає увагу на те, що існують два підходи до світу, до буття:

1) ми сприймаємо світ тільки як сукупність предметів і знарядь, які слугують нашим цілям і інтересам. Це – підхід раціоналістично-сциєнтистського типу, який Бубер ще називає «функціональним» або «орієнтуючим», згідно з яким світ виступає як «Воно». Відповідно до цього уявлення ми розміщуємо той чи інший предмет в тому чи іншому просторі і часі, в ті чи інші причинно-наслідкові зв'язки. Підхід «Я – Воно» можливий не тільки щодо світу речей; він можливий також і щодо людей;

2) інший підхід Бубер називає «актуалізуючим», «особистісним» або «діалогічним», коли ми звертаємось до предметів, людей і Бога як до «Ти», як до живої, рівноцінної нам істоти. При цьому «Я» і «Ти» вступають в онтологічний діалог, в якому світ «Ти»

постає зовсім відмінним від світу «Воно» і не співмірним із ним. Суб'єкт є так само залежним від об'єкта, як і об'єкт від суб'єкта. Кажучи світу «Ти», ми, за Бубером, долаємо світ «досвіду» і входимо у світ «відношення». Якщо щодо світу «Воно» людина є відділеною від буття антитезою «суб'єкт – об'єкт», то щодо світу «Ти» вона перебуває у відношенні «суб'єкт – суб'єкт», тільки в якому вона і може реалізуватися як «Я».

Бубера почасти звинувачували в тому, що він будує два світи – світ «Воно» і світ «Я», відтак подвоюючи реальний світ. Але на цей закид можна відповісти таким чином: світ, або реальність, один; подвійним він стає у відповідності з подвійним ставленням до нього людини. Той світ, що відчувається у відношенні «Я – Ти», – це та сама реальність, яка присутня і у відношенні «Я – Воно», тільки сприйнята як особистість, як «Ти». Речі можуть поставати або в образі фізичного світу, або в образі духу залежно від підходу до них людини. Бубер не відкидає і не заперечує «фізичного» світу, який конче потрібен людині: без світу «Воно» людина не може жити, але той, хто живе тільки у світі «Воно», перестає бути людиною. Світ «Воно» – це світ, в якому людина має жити, орієнтуючись серед фізичних об'єктів у просторі-часі, але він не має бути єдиним, тому що у світі «Воно» є потенційне очікування світу «Ти». Це очікування – в «між» суб'єктом і об'єктом.

Отже, на рівні практичного відношення зі світом останній для людини роздвоєний на дві іпостасі – світ «Воно» і світ «Ти». Це розмежування набуває особливої значущості в наш час, коли екологічні катастрофи як наслідок технократичного розвитку нашої цивілізації стають усе більш руйнівними і небезпечними для збереження цілісності людини і навіть її фізичного існування. Людина не може не відноситись до світу як до «Воно», інакше вона фізично не виживе. Протягом усього історичного розвитку вона співвідносила себе зі світом «Воно», будувала своє відношення з ним як відношення «мати», яке змушує людину дивитись на світ як на такий, «в якому змушені жити і в якому цілком можна жити, бо він забезпечує гострими і хвилюючими переживаннями, знаннями, діяльністю» [2, 35]. Протистояння «людина – світ» мало завжди вирішуватися на користь людини.

Але світ або природа живе за власними законами і не робить спроб пристосуватися до потреб людини. Це людина має пристосовуватися до світу таким чином, щоб мати змогу задовольнити власні потреби. Якщо людина буде ставитись до світу тільки як до ворожої сили, як до «Воно», як до лабораторії експериментатора, її діяльність може призвести до руйнування цілісності природи, розп'яття її на частки, а в підсумку – до руйнування цілісності людського життя як природного, такого, що відбувається у природі. Отже, крім відношення «мати», або відношення зі світом як «Воно», виникає відношення зі світом, яке ґрунтується на понятті «бути», яке ставить світ і людину в стан рівності, взаємоповаги. А це можливо, коли природа постає щодо людини в ситуації діалогу. Так розумів природу Гете, для якого вона поставала як першопричина буття, як Мати-Природа, спілкування людини з якою звеличує її, прилучає до буття. У такому спілкуванні природа безперестану розмовляє з людиною, дарує їй свої таємниці, проте не видає своєї Таємниці. При цьому важливо не впасти в іншу ситуацію – від прагнення до владарювання, панування над природою до упокорення природі або розчинення у світі.

Два фундаментальних відношення людини зі світом не можуть бути зведені одне до одного. Для свого фізичного існування людина повинна ставитись до світу як до «Воно», оскільки, щоб вижити, вона повинна певним чином змінити цей світ, пристосувати його до власних потреб. Але це пристосування не має порушити цілісності, самодостатності і законодавчості природи. Тому відношення «світ як Воно» має бути згармонізоване відношенням «світ як Ти». Відома дилема: «ставитись до природи як до храму чи як до майстерні, як до «мати» чи як до «бути» – вирішується не через протиставлення «або – або», а через синтез «і – і»: світ одночасно – і майстерня, і храм. І хоча ставлення до світу як до «Ти» здається, за висловом М. Бубера, «лише дивовижними, лірико-драматичними епізодами», які лишають після себе більше питань, ніж задоволеності відповідями, його не можна нічим замінити або усунути.

У науці практичне ставлення до світу реалізується в експерименті як специфічній формі пізнавальної діяльності в умовах спе-

ціального відтворення закономірностей природи. Експеримент органічно поєднує в собі теоретичне і практичне відношення до дійсності. Сама праця в експерименті упідлеглена інтересам пізнання, а засоби і об'єкт емпіричної діяльності усвідомлюються в термінах прийнятої системи теоретичного знання. Як засіб зіставлення теоретичних моделей з реальними фізичними процесами експеримент забезпечує емпіричну осмисленість фізичних величин, що задають абстрактний об'єкт теорій, а тим самим – їх пізнавальну значущість.

Цінність наукового експерименту забезпечувалась застосуванням принципу відтворюваності або повторюваності досліду, який означав, що, будучи проведений у різні моменти часу за однакових умов, він має дати один і той самий результат. Протягом усього періоду існування фізики принцип відтворюваності експерименту відіграв роль фундаментального постулату фізичного дослідження, визначаючи саму суть цієї науки і можливість існування як фундаментальної. Мета науки – досягнення об'єктивного знання – потребувала такої об'єктивації досвіду, щоб у ньому не залишалось місця для історичних, змінних моментів. Об'єктивність досвіду гарантувалась його відтворюваністю для всіх і кожного у будь-який момент часу, а сама відтворюваність можлива лише за умови усунення історичного фактору: «досвід за самою своєю суттю знімає в собі і тим самим немовби стирає свою історію» [3, 409–410].

Принцип відтворюваності експерименту може бути проінтерпретований як принцип не-змінності фізичних законів, що припускає відсутність у часі виділених точок, у яких би міг змінюватися характер законів. Ця нормативна установка осмислена у фізиці як принцип однорідності часу. Та визнання еволюції Всесвіту призвело до усвідомлення того, що за незвичайних умов розширення Всесвіту властивості простору й часу суттєво змінюються. У часі з'являється виділена точка, існування якої порушує принцип однорідності часу. З цієї точки – так званої точки сингулярності – починаються відлік часу в Метагалактиці та формування тих фізичних законів, які діють на сучасному етапі еволюції Всесвіту. В різні моменти часу дія фізичних законів може бути різною, а тому

експерименти, проведені в різний час, можуть за однакових умов дати неоднакові результати. Отже, суттєво змінюється сама роль експерименту в сучасній фізиці. Можливість підтвердження теоретичних положень експериментальними даними більше не досягається автоматично. Вона вимагає врахування часу проведення експерименту та дій експериментатора. Тобто людина вступає з природою в «експериментальний діалог», в якому явища природи набирають статусу об'єкта, а суб'єкт входить в об'єкт як розпізнавальна система [4, 75–77]. Зберігаючи об'єктивність підходу до пізнання природи, «експериментальний діалог» розкриває людську перспективу у пізнанні, дає змогу поглянути на об'єкт несторонніми очима, не скочуючись при цьому до суб'єктивізму.

Отже, в ситуації екологічної кризи, коли обчислювально-розчленовуючі методи науки складають реальну загрозу існуванню «розіп'ятої на частки природи» і як самоцінності, і як умови існування людини, теза про окремішність людини від світу і її абсолютну свободу як у сфері пізнання, так і в практичній діяльності неминуче відходить в минуле. «Свобода пізнання», не обмежена ніякими факторами, веде до конфлікту між ідеалом пізнання – потяг до істини понад усе – і моральними засадами життя людини понад істину. Конфлікт не може бути вирішеним за рахунок усунення однієї із сторін. Наука не може відмовитися від своєї мети – отримання істинного знання про природу, тому що тоді вона втрачить свій статус. Але й ігнорувати моральні цінності у ситуації, коли потяг до істини створює реальну загрозу існуванню людини як частки природи, стає неможливим. «Свобода пізнання» у цій ситуації стає небезпечною не тільки для інших типів свободи, але і для самої себе, оскільки зникнення людини автоматично означає зникнення однієї з її іпостасей – людини пізнаючої. Тому на зміну їй має прийти близьке до античного, але засноване не на інтуїції і спогляданні, а збагачене гірким досвідом усвідомлення нерозривної єдності людини і світу, природи і логосу.

У зв'язку з усвідомленням необоротності фізичного часу особливої ваги набирає розуміння відношення людини і природи як взаємного діалогу. На людському рівні необоротність набуває глибокого смислу, невіддільного від смислу нашого існування.

Необоротний характер процесів, що відбуваються у світі, робить наше існування співмірним існуванню світу, підвладному еволюційній парадигмі. З'ясувалось, що природу більше неможливо описувати з позиції стороннього спостерігача. Ми починаємо зі спостерігача, який вимірює координати і імпульси та досліджує, як вони змінюються в часі. Під час цих вимірювань спостерігач дізнається про існування несталіх систем, пов'язаних з внутрішньою випадковістю та внутрішньою необоротністю. Таким чином ми виявляємо, що будь-яка діяльність є орієнтованою у часі. Підготовка наукового експерименту потребує розрізнення «до» і «після». Але розпізнати оборотний рух ми можемо тільки тому, що знаємо про необоротність; отже, повернувшись знову до постулату спостерігача, ми усвідомлюємо її як невід'ємну частину світу, який описуємо. Отже, робить висновок І. Пригожин, для того, щоб макроскопічний світ був світом живим, тобто таким, у якому живуть спостерігачі, він має перебувати в дуже нерівноважному світі. З цього випливає ще один дуже важливий висновок: не існує одного фундаментального способу опису. Кожний рівень опису впливає з певного рівня і, в свою чергу, тягне за собою новий рівень опису, кожний з яких не ізольований від інших і не має перед ними жодних переваг. Це означає, що на кожному рівні виникає новий діалог з природою, який пов'язаний з попереднім і спричинює новий.

Сучасна наука розпочинає новий діалог з природою, в якому, на відміну від класичного підходу, природа постає не як автомат, а як наділена внутрішньою активністю, невід'ємною рисою якої є здатність до запитування. Цією особливістю сучасного діалогу з природою зумовлена і основна відмінність сучасної тенденції, порівняно з класичною: «протилежно «прозорості» класичного мислення вона веде до «невиразної» картини світу» [5, 385]. Але це означає не поразку людського розуму, а більшу складність взаємин людини з пізнаваними об'єктами. Попри всі наші бажання, неможливо описати світ таким, яким би хотілося його бачити. Ми здатні дивитись на світ лише крізь призму поєднання експериментальних результатів і теоретичних конструкцій, що певною мірою відображає деякі функціональні особливості людського іс-

нування. Як зауважує Г. Вейль, «вчені глибоко помилялись, ігноруючи той факт, що теоретична конструкція – не єдиний підхід до явищ життя; для нас однаково відкритим є й інший шлях – розуміння зсередини (інтерпретація)» [6, 197–198]. Ця думка перегукується з твердженням С. Франка про існування об'єктів у двох смислах: як зовнішнього протистояння і як «внутрішнього об'єкта»: дійсність – це не лише зовнішнє буття, «справжнє буття має глибший шар, в якому воно виступає до нашої сві-домості і нашого внутрішнього буття, в певному більш інтимному розумінні» [7, 29].

Природа сама по собі безмовна: щоб вона заговорила, потрібен співбесідник, який змусив би її відповідати на запитання. Вона, як Галатея, потребує свого Пігмаліона, здатного її оживити. Іншими словами, суб'єкт пізнання в діалозі з природою має роздвоїтись на «Я»-суб'єкта і «Я»-природу. Деякі фізики-теоретики, розмірковуючи над тим чи іншим явищем, ототожнювали себе з ним, ставлячи такі питання: «Що б я робив, якби був цією частинкою?». На це явище звернув увагу К. Поппер, назвавши його «суб'єктивною симуляцією», яка є одним із важливих методів генерування нових ідей. Здатність людини вжитись, «втїлитись» у явище природи чи об'єкт мистецтва дістала в зарубіжній психології назву «емпатія». Нерідко механізм емпатії як перевтілення, як ідентифікації себе з іншим розглядають як специфічну ознаку саме художньої творчості і сприймання мистецтва. Однак більшість сучасних зарубіжних психологів схильна визнати універсальність психологічних законів, що управляють творчими процесами. Підтвердженням цієї думки є такий важливий аргумент, як всезагальність, синтетичність людського досвіду, на ґрунті якого формуються всі структури людського мислення – як у сфері мистецтва, так і в науці. Але якщо у сфері мистецтва явище емпатії виступає, так би мовити, у чистому вигляді, як одна з найважливіших умов творчої діяльності, то в науці його необхідність почасти піддається сумніву, оскільки тягне за собою антропоморфізацію світу: «нічого в дослідженні природи ми не здобуваємо без початкової антропоморфізації предмету дослідження» [8, 13]. Ототожнюючи себе зі світом тварин або фізичним світом, лю-

дина неодмінно наділяє їх власними рисами і характеристиками. Тому завдання вченого полягає в тому, щоб, усвідомивши ризикованість цього явища, докласти зусиль до мінімізації антропоморфних факторів. «Ми можемо говорити лише про більш або менш близькі аналогії світу людських почуттів і уяви, але поклатися тільки на розум, на понятійний апарат» [8, 14], – зауважує М. Попович. Та і розум, і понятійний апарат невіддільні від людини. Тому наукова картина світу завжди є витвором людської уяви, а не тварини, чи світу самого по собі.

У діалог зі світом людина ніколи не вступає наодинці, ніколи не лишається з ним «віч-на-віч». Вона завжди є озброєною попередньо здобутими знаннями, створеними до неї логічними і теоретичними засобами пізнання. Тому діалог її з природою – це діалог людини з людиною про природу. Особистісний аспект діалогу неминуче вимагає єдності формальних і неформальних методів пізнання, єдності логіки і творчої інтуїції. «Експеримент і математична обробка. Ставить запитання і отримує відповідь – це вже особистісна інтерпретація процесу природничого знання і його суб'єкта (експериментатора)» [9, 370], – так характеризує процес природничонаукового пізнання М. Бахтін. Той самий Бахтін, який, категорично розмежовуючи гуманітарне і природничонаукове пізнання як, відповідно, діалогічне і монологічне, дуже чітко визначив особливості діалогічного процесу в науці. Саме діалогізація наукового мислення починає дедалі настійливіше визначати динамізм концептуальних систем, їх становлення і розвиток.

Діалогізація у природничонауковому мисленні заново відкриває процес пізнання як особливе мистецтво «запитування» природи, яке протягом віків набирало різних форм. Сучасна наука є певною ланкою у нескінченному ланцюгу взаємовідносин людини і природи. Відмова від сліпої віри в раціональність як дещо замкнуте і завершене і усвідомлення відкритості науки до всього нового і несподіваного допомагає збагнути те, що, за словами Н. Бора, ми є не тільки глядачами спектаклю, а й діючими особами драми. Отже, доцільно говорити не про картину природи як таку, а про картину наших відносин з природою. Наука не може посідати щодо природи позицію безстороннього спостерігача,

оскільки науковий метод не просто ізолює і впорядковує предмет пізнання, а змінює і перетворює його, внаслідок чого ні метод, ні його творець не можуть бути відстороненими від об'єкта пізнання. Відтак наука не тільки пізнає предмет пізнання – вона водночас і перетворює його, вступаючи з ним у діалог. Дуже точно охарактеризував цю ситуацію В. Гейзенберг: «Ми з самого початку перебуваємо в осередді взаємовідносин людини і природи, і природознавство являє собою лише частину цих відносин так, що загальноприйнятий поділ світу на суб'єкт і об'єкт, внутрішній світ і зовнішній, тіло і душу є більше неприйнятним і призводить до утруднень. Отже, і в природознавстві предметом дослідження є вже не природа сама по собі, а природа, оскільки вона підлягає людському запитуванню, тому й тут людина знову-таки зустрічає саму себе» [10, 300–301].

Універсальна зв'язність світу, усвідомлена людством і наукою у ХХ сторіччі, робить пізнавальну ситуацію у природознавстві близькою до ситуації у гуманітарних науках, де навколишній світ не може бути чітко відмежований від людини, оскільки він завжди даний людині крізь призму її життєдіяльності. З урахуванням сказаного у природознавстві формується нова концепція раціоналізму, яка вбачає своє завдання у пошуках таких факторів, які здатні відновити «цілісність та органічний характер явищ» (Г. Башляр). Поняття «природа», сформоване в науці Нового часу для позначення об'єкта наукового пізнання, в ній розширюється за рахунок включення в нього людини як частини світу, невіддільної від нього. Опис природи є завжди живим діалогом з нею, оскільки ми є макроскопічними істотами, зануреними в реальний фізичний світ, тож і описувати цей світ ми можемо лише у відповідності з певними обмеженнями, а не як абсолютно незалежні від світу спостерігачі.

Література

1. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1990.
2. Бубер М. Два образа веры. – М., 1995.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988.

4. *Кримський С.Б.* Запити філософських смислів. – М., 2003.
5. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. – М., 1986.
6. *Weyl H.* Philosophy of Mathematics and Natural Science // Princeton University Press. – 1949.
7. *Франк С.* Реальность и человек. – Париж, 1956.
8. *Попович М.В.* Понимание как логико-гносеологическая проблема. – К., 1982.
9. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М., 1989.
10. *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. – М., 1987.

Михайло Цюрупа

ФІЛОСОФСЬКО-СОЦІОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ДО АНТИГУМАННОСТІ НОВОГО СВІТОВОГО ПОРЯДКУ

Постмодерне, а ще раніше філософське знання доби Модерну давно вже залишило простори кабінетів мислителів, в тиші яких народжувались ідеї та доктрини, що могли й не мати відношення до реалій життя. Таку ситуацію в літературно-художній формі дотепно зобразив в оповіданні «Спіноза та павук» талановитий, проте маловідомий київський письменник Сигізмунд Крижижанивський. Основний концепт цього короткого твору полягав у тому, що нідерландському мислителю Б. Спінозі у своїх роздумах про природу сили і права не потрібно було звертатись до дійсності, він народжував свої ідеї, як павук плете павутиння з самого себе, до речі, доводячи важливість сили¹.

Однак життєві реалії жорсткого світу, начебто у «Маленьких трагедіях» О. Пушкіна, в образі перехожого настирливо запитують мислячу людину:

«Идет поэт, открыты вежды, но он не видит ничего, а между тем за край одежды прохожий дергает его – скажи: зачем бросая скалы, летит орел к трухлявому пеньку, зачем младая Дездемона спешит к арапу своему...?» Абсурдні та антигуманні прояви життя, як той перехожий, звертаються до філософів з вимогою пояснити жорстокість цього світу, де продовжують існувати «бездушный мир, бездушные сердца» (О. Пушкін).

Нещодавній збройний конфлікт в секторі Газа (Ізраїль) поставив під загрозу не стільки мир та політичну стабільність в регіоні, скільки віру людей у власну «людяність» та корисність гуманітарних наук, гуманітарного виховання. Колишній президент Чехії, відомий борець за права людини у період панування в Чехословаччині тоталітаризму Вацлав Гавел з болем писав: «У Газі було поставлено на карту моральне обличчя людства»². Бомбардування шкіл та шпиталів, вбивства дітей і жінок, безцільне руй-

нування продовольчих складів та місій ООН, безперечно заборонених міжнародним гуманітарним правом та суспільною мораллю, актуалізують наше звернення до тотальних проявів антигуманізму.

Однією з фундаментальних проблем філософії гуманізму, палким прихильником якої був академік Володимир Шинкарук, ми вважаємо проблему соціального зла у світі. Підсумки віковичної суперечки навколо природи зла мало в чому можуть нам допомогти. Релігійні мислителі незмінно вважають, що коріння зла лежить у гріховній природі людини і тим самим виводить проблему за межі регулятивних можливостей суспільства. Людина не виправна, а спасіння прийде тільки у потойбічному світі. Така позиція була піддана філософській критиці Л. Фейєрбахом, який запропонував натомість концепцію любові людини до людини, однак природа зла редукувалась ним з несправедливих (*злх*) соціально-економічних відносин. Таке пояснення також є незадовільним для реалій нового тисячоліття, у якому багатство країни та добробут її жителів не завжди корелюють з людяністю чи жорстокістю її жителів.

Мислителі соціологічної парадигми гадають, що антагоністичні суспільні відносини в широкому плані і збройні конфлікти як їх загострення несуть на собі невідворотне зло. Частина мислителів вважає, що злом є сам інститут війни – концентрований вираз антилюдяності, тому справа полягає у його забороні. Так, у своїй резолюції 38/75 від 15 грудня 1983 року Генеральна Асамблея ООН «рішуче, беззаперечно і назавжди засуджує війну як ту, що суперечить людській совісті і розуму...». Гуманісти-просвітники вирішують природу зла як вкорінену у поведінку людей зневагу до інших, що можна подолати освітою, вихованням, піднесенням моральних чеснот.

Поділяючи стурбованість мислителів-гуманістів, ми вважаємо за доцільне звернутись до соціально-філософського аналізу певної *життєвої позиції антигуманності*, яку сповідують не тільки деякі політичні угруповання терористичного штибу та окремі представники глобального механізму насильства, але й подеколи пересічні громадяни, не кажучи про індивідів з девіантною анти-

соціальною поведінкою. Мислитель-демократ О. Герцен в позаминулому столітті вказував, що мало зривати маски з лицемірів, слід докопуватись до причин антилюдяності.

Існують неперевірені, можна сказати, літературно-гіперболічні, але при цьому доволі точні оцінки затвердження в нашому житті принципу зростання антигуманності. Він знаходить свій повсякденний прояв у посиленні «буденного», безглузкого насильства, багато хто вказує на випадки невмотивованого насильства – розстріли дітей у школах, студентів у коледжах США та країн Європи, застосування вогнепальної зброї на робочих місцях у відповідь на легке критичне зауваження, насильство над власними дітьми тощо. Найбільш кричущими прикладами «буденного» антигуманізму останнього часу став розстріл 38 студентів і викладача університету США, вбивство 10-х учнів у Фінляндії у вересні 2006 р., страта 2-х південнокорейських місіонерів в Іраку, вбивство 4-х французьких туристів у Малі, знущання над своєю дочкою батьків впродовж 10 років. Реальне життя надає майже щодня такі приклади антигуманності. Врешті-решт, комісія ООН з розслідування перебігу згаданої нами операції «Литий свинець» у секторі Газа визнала прояви антигуманності з обох ворогуючих сторін.

Стосовно антигуманних аспектів «організованого» у міжнародному масштабі збройного насильства з боку терористів після знаменних подій 11.09.2001 згадаємо вибухи у Лондоні та Мадриді, які забрали життя сотень безвинних людей. Для нас важливим є й той факт, що уряди деяких країн у боротьбі з міжнародним тероризмом, точніше, його персоніфікованими представниками, що несуть відповідальність за антигуманні акти, застосовують дії, які не завжди відповідають вимогам гуманності, – тортури і знущання над затриманими в іракській в'язниці Абу Грейв, утримання без достатніх юридичних підстав та образлива поведінка сотень підозрюваних на базі в Гуантанамо (військова база США на Кубі), використання отруйних газів при штурмі театрального комплексу у Москві. У відповідь на дії терористичних організацій типу «Аль Каїда» в Іраку, руху «Талібан» в Афганістані, Пакистані уряди застосовують репресалії включно до «випадкового» вбив-

ства мирного населення. На жаль, стає забутим давньоіндійська моральна інтенція: «Ненависть не можна викоринити ненавистю».

Все вищезгадане нерідко ставить філософів, правників, робітників міжнародних гуманітарних інституцій перед складним вибором: чи проводити гуманітарні акції майже без надії на успіх? Так, делегати Міжнародного Комітету Червоного Хреста (МКЧХ) Єдіт Беризвіл та Ален Сїшман у спробі підступитись до регуляції міжетнічних конфліктів після вбивства президента Бурунді Ндадаїсе у жовтні 1993 р. відмітили, що крайній ступінь насильства, розумна і передбачена жорстокість (вбивства у перші ж тижні заколоту десятків тисяч людей, нерідко з застосуванням холодної зброї, тобто при безпосередньому контакті з жертвами, нанесення каліцтв новонародженим і малюкам) народжують відчуття безсилля і тупикову ситуацію³. Поступово складається міжнародний механізм насильства: перш за все, це міжнародний тероризм, піратство на морі, продаж у рабство жінок, використання дітей у збройних конфліктах разом з «буденним» насильством та інше – який створює відчуття перемоги зла над звичайною людяністю. Справа дійшла до того, що потужні світові країни не можуть приборкати сомалійських піратів в Аденській затоці, причому відносини в середовищі захоплених моряків, як було з українським екіпажем судна Аріана, також далекі від вимог гуманності.

Раніше вважалось, що представники міжнародного бездушного механізму насильства та антигуманізму здебільшого діють на *африканському* континенті, в *Латинській Америці*, деяких інших конфліктогенних регіонах планети. Це в основному молоді люди, що чинять злочини без страху і докорів совісті, вони нікому не підзвітні, не дотримуються ані розумних цілей, ані більш-менш простих моральних принципів, вони часто-густо одурманені наркотиками. Насильство в Африці стало невід'ємним елементом політичних процесів: тільки останнім часом під час президентських виборів у Зімбабве вбито більше 800 осіб, а лідер опозиції вимушений був припинити участь у боротьбі за владу з Робертом Мугабе. Між іншим, вбивали також палицями, палили будинки, переслідували старих і дітей. Нові спалахи насильства відновилися в Алжирі та Марокко, Конголезькій республіці, Сьєрра-Леоне

зі «старими» антигуманними проявами бездушною жорстокістю при безпосередньому контакті з жертвами.

Ці так звані «нові варвари», що діють в Африці, милують уяву обивателів *простою* пояснення феномену антигуманності: він визначається дикістю та нецивілізованістю етносів, недостатньою культурою людських відносин, грубістю норівів. Більш складне, філософсько-правове пояснення проявів антигуманності недавно звільнених від колоніального рабства народів надав Ф. Фанон в роботі «Про насильство», гостро розкритикованій Ж.-П. Сартром⁴. Сенс твору Ф. Фанона у тому, що це насильство, не прикрите фальшивою мораллю колонізаторів, це протест раніше пригноблених у відкритій формі без претензій на гуманну мораль.

З гуманістичної точки зору приховування дійсних причин жорстокості за загальним терміном «нові діючі особи конфліктів», прийнятим у літературі, нічого не дає для розуміння смислу кривавої різанини в Бурунді 1993 р., Руанді 1994 р., в Боснії 1995 р. або Судані 2007–2008 рр.

Досліджуючи чинники сучасної антигуманності, більшість вчених погоджується з тим, що це складний структурний духовний феномен, який має бути досліджений на макро- і мікрорівнях, у філософсько-антропологічному, соціологічному та психологічному аспектах. Дослідник Е. Девід на *макросоціологічному рівні* виокремлює наступні чинники антигуманізму:

Розчарування, відчуття відчаю, розпачу у соціальному житті, адже суспільство просякнуте звичайною байдужістю до пересічної людини, що викликає зростання ворожості і бажання заподіяти шкоду іншим представникам цього бездушного соціального механізму⁵. Але у зв'язку з тим, що людей, які спричиняють суспільні антигуманні проблеми чи навіть проекти, не вдається достеменно ідентифікувати, або ж відповідальні за такий нищий стан речей мають надмірно велику політичну, економічну владу та військову потугу, винні стають безособистими агентами. Ворожість і агресивність знедолених відхиляється, їх антигуманність спрямовується на заміщені цілі, часто-густо на випадкових осіб або уявних контрагентів. Ризик виникнення жорстокої ворожості стає більшим у тому випадку, коли свої страждання люди розглядають як

несправедливі, тим більше, коли частка соціальних страждань суспільства – інфляція, продовольча та сировинна кризи – розподіляється нерівномірно. Так, спостерігачі й аналітики внутрішнього конфлікту в Руанді квітня – липня 1994 р. (зокрема, руандійський соціолог Г. Ндоба) вважають, що колоніальна політика бельгійських урядових кіл впродовж 30 років руйнування рівноваги трьох гілок місцевої влади народностей тутсі, хуту, туа, кожна з яких мала доступ до королівської влади, стала однією з причин кривавої різанини між спорідненими народностями.

Падіння життєвої цінності значення *духовних* цінностей на противагу матеріальним, якщо економічні умови життя та фінансові здобутки людини самі стають найвищою життєвою цінністю, тоді особистість, її честь, життя, гідність, свобода стають вторинною цінністю, що також породжує насильство у боротьбі за багатство, у якому життя людини нічого не варте. Методологічне значення у цьому сенсі має значення висловлювання Георга Гегеля про те, що «падіння духу вимірюється тим, чим цей дух задовольняється»⁶. Дух зі своїх вершин сходить на дійсно «грішну землю», туди, де панує, за висловлюванням Блаженного Августина, «любов до наживи», натомість забута любов до Бога як абсолютне благо.

Влада, яка має ознаки політичного насильства і тримається лише на ньому, завдячуючи державному апарату примусу, породжує зло у вигляді структурного насильства у тому сенсі, що для свого функціонування потребує все більшого масштабу застосування сили. Задля виживання їй доводиться все існуюче у соціумі, звичайний політичний процес сприймати як загрозу своєму існуванню, навіть протест на словах сприймається жорсткою реакцією. Влада починає застосовувати методи насильства найширшого масштабу – від духовного до фізичного. Влада, вказував Мішель Фуко, має інтенцію поширюватись не тільки на соціальне тіло – громаду, на душу людей, але й на *фізичне тіло* – бо система покарань у державі спрямована саме на підкорення владі в останньому сенсі. Французький мислитель вказує, що з XVIII століття формується цілеспрямована «політика примусу», а людське тіло потрапляє до «машинерії влади», яка хоче, щоб тіла людські діяли

так, як хоче влада⁷. Покійний дослідник новітньої української історії американець Джон Мейс вказував, що радянська влада винищила покоління гордих, самостійних, працьовитих українських хазяїв, натомість виростало покоління рабів, які мріяли зайняти місце своїх попередників – поневолювачів. Влада, таким чином, сама стає чинником антигуманності суспільства. Якщо ж вона «розпорошена», децентралізована, як у Сомалі, антигуманність влади не знижується, вона стає більш вибірково спрямована.

Важливий чинник-ресурс зростаючої дегуманізації складає втягнення дітей у збройні насильницькі конфлікти у якості воюючих, «живих щитів» в атаках дорослих наступаючих вояків. Діти, нерідко одурманені наркотиками, або назавжди залишаються у лавах партизан-інсургентів, що ведуть багаторічні бойовища в Африці, в Афганістані, у Колумбії, або, назавжди скалічені насильством, повертаються на вулиці, у нетрі.

На рівні *міжнародних відносин* продовжується, якщо не посилюється, тенденція до застосування сили для досягнення, нехай навіть і благородних, цілей відновлення миру, що знайшло відображення у термінах «гуманітарна інтервенція», «силове встановлення миру» (peace-forcing operation). Характерно, що Рада Безпеки все частіше приймає рішення щодо застосування сили останнім часом. Камен Захар'єв справедливо вказує, що позитивних змін можна досягти тільки у випадку, коли «міжнародному співтовариству вдасться зробити різкі зміни у міжнародних відносинах і воно може спочатку запобігти, а надалі й виключити застосування сили у якості засобу вирішення міжнародних і неміжнародних конфліктів»⁸. Небезпечним і примітним з точки зору суперечності вимог гуманізму та дотримання правил міжнародного гуманітарного права стало заборонене Женевською Конвенцією 1949 р. використання емблеми Міжнародного Червоного Хреста заради звільнення заручників у Колумбії, до складу яких входила кандидат у президенти країни Інгрид Бетанкур у липні 2008 року, або зазіхання Росії на територіальну цілісність Грузії під гаслом «миротворчості» дещо пізніше цього ж самого року. Справедливості заради слід вказати, що спроба силового вирішення конфлікту з Абхазією та Північною Осетією з боку грузин-

ських військ також супроводжувалась жорстокістю та антигуманним поводженням з цивільним населенням.

На *соціологічному* рівні соціальними чинниками зростання антигуманності виступають:

соціальна нестабільність і відсутність раціональних та зрозумілих основ соціальної політики для молоді у країнах так званого «третього світу». Молоді люди, у Колумбії, Мексиці, інших країнах, опинились на вулиці і об'єднуються у банди, тобто проводять свою «вуличну політику», часто-густо із застосуванням вогнепальної зброї, що викликає спочатку спорадичні, надалі систематичні антигуманні акції, які можуть закріплюватись у ментальних структурах поведінки.

Падіння виховної ролі традиційних інструментів соціалізації та гуманізації поведінки особи, таких як сім'я, шкільний клас, первинний колектив на виробництві, студентська група у коледжі та інші. Навіть церква втягується в перебіг політичних чи воєнно-політичних конфліктів, причому не з місією умиротворення. Засудження Гаазьким трибуналом священнослужителів, які в Руанді закликали до різанини, є знаменною подією. Не припиняються, а розгоряються скандали навколо знущання над дітьми у деяких католицьких закладах, що також не на користь виховної ролі церкви.

Бандитизм стає більш організованим та скоординованим у всесвітньому масштабі, він використовує нічим не обмежені засоби поширення своєї підпільної влади. Справи складаються так, що у Мексиці збройні формування наркоділків у 2009–2010 рр. успішно конкурують за владу місяцями з урядовою армією.

На *культурному* рівні зафіксовано *сублімацію насильства*, яке і раніше існувало у вигляді ритуалів посвячення у вояка або ж у вигляді мистецтва єдиноборств, надалі було поетизовано у формі «лицарських романів». Насильство постає не тільки засобом досягнення цілей, але і чеснотою, певною культурною цінністю для чоловіка. Примітимо, що бренд молодіжної поведінки «мачо» несвідомо спирається на культ насильницької поведінки аргентинських мачо, які зазвичай використовують холодну зброю (великі ножі) для з'ясування своїх конфліктних відносин. Можливо, не випадково у Великій Британії зафіксовано зро-

стання випадків хуліганства з використанням ножів (1 випадок кожні 4 хвилини). У цьому контексті дещо незрозумілим, однак явно негуманним фактом є той, що найбільша у світі кількість загиблих від вогнепальної зброї зафіксовано у Бразилії (близько 5000 щорічно).

Таким чином, склались соціальні передумови для затвердження принципу *зростаючої дегуманізації* у житті світового співтовариства. Антигуманізм стає загрозою новому світовому порядку для всієї сукупності міжлюдських відносин. У контексті філософії гуманізму, найімовірніше, слід ставити проблему у такому плані: як зменшити масштаб впливу антигуманізму і жорстокості, враховуючи індивідуальну, групову і соціальну відповідальність суб'єктів дії у міжнародно-правовому полі.

Втрата *гуманістів*, яскравих особистостей з життєвим прикладом прояву всеохоплюючої людяності, якими були у минулому Анрі Дюнан, Френсіс Лібер, Альбер Швейцер, сестра Тереза, Іван Павло Другий, також виступає одним з чинників ускладнення процесу гуманізації міжлюдських відносин. Альбер Швейцер був стурбований тим, що в сучасному суспільстві склались ідеї, які уводять індивіда від гуманності і навіть більше – поширюються «ідеї закінченої негуманності».

У свою чергу іспанський філософ-гуманіст Ортега-і-Гассет попереджав, що людство може цілком втратити гуманітарні морально-правові надбання і континент може повернутись до епохи варварства (примітивного права). Достатньо тридцяти років, – попереджав видатний іспанський мислитель, який пережив на власному досвіді іспанський фашизм та громадянську війну 1936–1938 років, – і гуманістична правова техніка вивітриться з такою ж легкістю, як губились стільки разів таємниці виробництва⁹. Фактичне ігнорування базових приписів міжнародного гуманітарного права та загальнолюдської моралі при цинічному посиленні на необхідність їх виконання протиборними сторонами – негативна прикмета збройних конфліктів сучасності.

Ми вважаємо, що зменшити загальну хвилю антигуманізму можна також і через *систему освіти*, підсилюючи її гуманістично-антропологічну спрямованість.

Антропологічна сутність багатьох гуманітарних філософсько-правових систем – права прав людини, міжнародного гуманітарного права, моральних кодексів – полягає, перш за все, у намаганнях «вгамувати» антигуманні прояви міжлюдських відносин у широкому сенсі слова.

Нейтральність політичної позиції та толерантність учасників конфліктної боротьби може бути основою захисту людської гідності та прав для всіх. Це означає, що гуманітарна діяльність не повинна здійснювати ніякого істотного впливу на військові операції; що політичні цілі у перебігу «гуманітарної допомоги» або «втручання з гуманними цілями» не переслідуються. Стрижень принципу нейтральності у відокремленості вимог гуманності від вимог військової необхідності, яка припускає насильство.

Ідея *посередництва і примирення* також сприяє гамуванню зла, бо, як вказував П.Деларош, «насильство, у якій би формі воно не проявлялось, навіть у найабсурднішій, представляє собою контакт чи відчайдушне намагання контакту». Існує світовий та вітчизняний досвід донесення знань гуманітарного характеру, який слід осмислити та модернізувати усталені навчальні форми, прийняті у ВНЗ України.

У деяких країнах Африки, де значна частина населення неписьменна, використовуються театральні постанови та музичні твори, навіть «рок-опери» для подання знань гуманітарно-правового характеру у доступній для населення формі. Європейські країни, США та Канада, згідно зі ст. 83 Додаткового Протоколу 1 до Женевських Конвенцій, вводять гуманітарне право у зміст системи військової та цивільної освіти, у деяких ВУЗах міжнародно-гуманітарні знання включені у зміст правової освіти.

Якщо спробувати відповісти на сакраментальне питання «Що робити?» на філософсько-соціологічному рівні, то можливим варіантом відповіді стає зауваження засновника міжнародного гуманітарного права правника-гуманіста Френсіса Лібера: «В своїй роботі я спирався на звичаї, історію, здоровий глузд та совість, щиро любов до істини, справедливості та цивілізації, хоча в цілому вона далеко не досконала...»¹⁰

Акцентуючи на ідеї підсилення гуманістичних аспектів змісту освітянського процесу, ми пропонуємо в перелік навчальних дисциплін включати навчальні дисципліни, природа та світоглядний зміст яких має недостатньо використаний антропологічний потенціал. До таких дисциплін ми не безпідставно відносимо міжнародне гуманітарне право, сенс якого полягає в універсальному морально-правовому захисті прав, свобод, здоров'я, честі, достоїнства людини, тобто усього того, що складає її головну життєву цінність.

У філософсько-світоглядному аспекті гуманітарне право односторонньо вирішує дилему: чи варто «гуманізувати» організоване збройне насильство, «облагороджувати» війни, які Гегель характеризував «загальним станом випадковості, безправ'я та насильства», чи радше слід заборонити війни, бо це, як пише відомий фахівець у галузі міжнародного права Ханс-Петер Гассер, прояв «примітивного брутального насильства». Загальноновизнані уявлення про мінімальні гуманітарні стандарти поведінки з людьми в цивілізованому суспільстві, закріплені в універсальних міжнародних актах як вираз гуманітарного досвіду людства, дозволяють реалізувати загальнофілософську ідею єдності понять про свободу і гуманізм через їхнє відображення у праві, суспільній свідомості та моралі всіх, без винятку, хто живе у цьому «бездушному світі».

Література

1. *Holland T.E.* The Laws of War on Land (Written and Unwritten). – N.Y., 1972.
2. *Алексеев С.С.* Философия права. – М., 1998. – С. 23.
3. *Вацлав Гавел, Карел Шварценберг.* Людяність у Газі поставлено на карту // День. – 2009. – 14.01.
4. *Гегель Г. - В.Ф.* Философия права. Пер. с нем. – М., 1990. – С. 300.
5. *Гегель.* Соч. – Т. IV. – М., 1959. – С. 5.
6. *Ерик Девид.* Право войны. Пер. с англ. – М., 1999.
7. *Камен Захарьев.* Права государств в отношении мер по имплементации международного гуманитарного права // Имплементация международного гуманитарного права. Статьи и документы. – М.: МККК, 1998. – С. 297.

ЛЮДИНА – КВІНТЕСЕНЦІЯ БУТТЯ

Як зазначав В.І. Шинкарук, «формою суспільної свідомості наука виступає у систематичній єдності усіх її галузей та елементів знання» [1, 19]. Я спробую осмислити цю думку, як і вчив Володимир Іларіонович, крізь призму буття людини, поєднавши деякі соціокультурні та природознавчі підходи щодо феномену людини та життя загалом.

На початок декілька міркувань щодо позиції В. Кордюма, який вважає, що останньою підставою життя є інформація. Так, у монографії «Еволюція й біосфера» (1982) він вводить поняття інформаційного чинника еволюції, куди входить «уся система створення нової інформації, її перетворення й обмін між організаціями біосфери» [1, 105]. Пропонована ним інформаційна концепція еволюції на чверть сторіччя випередила розвиток теоретичної біології. В. Кордюм дійшов висновку, що «слід говорити не про еволюції видів як суму інформаційно замкнених груп, а про еволюції біосфери у вигляді єдиного цілого, де кожний конкретний прояв еволюції передає все усім і черпає все від усіх ...» [2, 102].

Натомість варто зауважити, що у функціонуванні цілого (біосфери) однаково значення мають також інформація й умови її розгортання (біотичні та абіотичні чинники). Цю думку чітко сформулював В. Енгельгард 1981 року, і вона не могла бути невідомою В. Кордюму: «вважати, що лише структурна організація повністю вичерпує специфіку живого, було б так само неправильним, як, скажімо, допустити, що спадковість в цілому є наслідком однієї лише специфічної, суто структурної організації двоспіральної молекули ДНК. Адже структура ДНК є діючим началом тільки для механізму збереження й передачі спадкових якостей, натомість не детермінує їхнього вмісту, тобто якісної сукупності. Живий об'єкт постає перед нами як нерозривна єдність структури й функції, тобто речовини й дії» [3, 95–96].

8. Крижижановский Сигизмундт. Сказки для вундеркиндов. – К., 1989.
9. Мишель Фуко. Наглядати і карати. Пер. з франц. – К.: Основи, 1998.– С. 171.
10. Мораль в політике: хрестоматія. – М., 2004.
11. Новгородцев П.И. Идея права в философии Вл. С. Соловьёва // Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991.
12. Ортега-и-Гассет. Бунт мас // Вибрані твори. Пер. з іспанської. – К., 1994.
13. Тузюк Жан. Міжнародне право. Пер. з франц. – Київ: Будапешт, 1998.
14. Цюрупа М.В., Дяченко В.І. Міжнародне гуманітарне право. – К.: Кондор, 2008.
15. Эдит Бэривил, Ален Эйшман. О проекте распространения знаний о международном гуманитарном праве в Бурунди // Журнал МККК.– 1997.– Август. – С. 446–447.

Виноски

- ¹ Див.: Крижижановский Сигизмундт. Сказки для вундеркиндов. – К., 1989. – С. 147.
- ² Вацлав Гавел, Карел Шварценберг. Людяність у Газі поставлено на карту // День. – 2009. – 14.01.
- ³ Див.: Эдит Бэривил, Ален Эйшман. О проекте распространения знаний о международном гуманитарном праве в Бурунди // Журнал МККК.– 1997. – Август. – С. 446–447.
- ⁴ Мораль в політике: хрестоматія. – М., 2004.
- ⁵ Див.: Ерик Дэвид. Право войны. Пер. с англ.– М., 1999.– С. 607.
- ⁶ Гегель. Соч. – Т. IV.– М., 1959.– С. 5.
- ⁷ Мишель Фуко. Наглядати і карати. Пер. з франц. – К.: Основи, 1998.– С. 171.
- ⁸ Камен Захарьев. Права государств в отношении мер по имплементации международного гуманитарного права // Имплементация международного гуманитарного права. Статьи и документы. – М.:МККК, 1998.– С. 297.
- ⁹ Ортега-и-Гассет. Бунт мас // Вибрані твори . Пер. з іспанської. – К., 1994.– С. 43.
- ¹⁰ Цит. з : Holland T.E. The Laws of War on Land (Written and Unwritten). – N.Y., 1972.

Іншими словами, функціонування цілого є процес, що не відбувається, на кшталт втілення у природі гегелівського Абсолютного Духу, яким все визначено заздалегідь. Навпаки, це є рух, динамічний потік, де наявне буття, а не будь-яка програма, відіграє вирішальну роль.

Стосовно критики перебільшення ролі генетичної інформації в організації біосфери (Цілого) з'явилася нова коеволюційна парадигма в роботі С. Родіна «Ідея коеволюції» [4, 271]. Вона, на думку її автора, допомагає розібратися у найважливішій проблемі теоретичної біології (щодо шляхів виникнення адаптованих, оптимально підігнаних одна до одної систем, фактично у проблемі біологічної цілісності та цілеспрямованості).

З позиції коеволюційної теорії еволюції всі види, що складають єдину екосистему, рівноцінні з точки зору можливостей пристосування, інакше ця система як реальна цілісна структура не могла б існувати [4, 224]. Цю властивість С. Родін фіксує, вводячи «принцип дотримання рівності потенціалів змінності коеволюціонуючих партнерів» [5, 213]. При цьому він посилається на роботи П. Чорносвітова, який досліджував типову для пар *хижак – жертва* ситуацію, коли хижак застосовує тактику «полювання в гони». Перемагає той, хто точніше оцінить величину вектора швидкості та його напрямку, або, інакше кажучи, чий механізм регуляції виявиться потужнішим [5, 110].

Коли на тому або тому трофічному рівні виникають мутантні організми, наділені більшою придатністю до виживання (більш досконаліми засобами оцінки довкілля, наприклад так звана цефалізація), то партнерам, за теорією екосистем, загрожує неминуча загибель і вони змушені «підтягнути» власний регулятор адаптивної поведінки до нового рівня. Так, будь-яке значне «додавання» в одній ланці екосистеми ставить інші ланки, тісно пов'язані з нею, перед необхідністю компенсаторних змін. В результаті екосистема як ціле переходить на новий рівень організації [4, 214]. Отож, усі її ланки виявляються навдивовижу підігнаними одна до одної й функціонують на благо цілого. «Поява виду *Homo sapiens* довершує довгу ланку «співпровокацій» коеволюціонуючих об'єктів і є неминучою» – робить висновок П. Чорносвітов [5, 112].

Обов'язковими етапами коеволюції складних екосистем, на думку С. Родіна, є: паразитизм → взаємна толерантність → симбіоз. Проте симбіотичних стосунків виду *Homo sapiens* з рештою біосфери не склалося. Логічна потужність регуляторних систем адаптивної поведінки піднесла людину на вершину трофічної піраміди, і цей універсальний хижак нещадно експлуатує довкілля відповідно до своїх обдарувань. Чи наважиться він на радикальну переоцінку своїх помислів і справ, щоб «врятувати світ»? – формулює головне питання сучасності С. Родін [4, 218–219].

Усе, що пропонує коеволюційна теорія еволюції, достатньо переконливо пояснює те, що відбувається у спокійні періоди й у стабільних екосистемах із постійними умовами та наявністю харчу. Стабільність переважно забезпечують домінантні, високоспеціалізовані види, розвиток яких обмежений енергетичними ресурсами. Еволюційні процеси тут як такі припиняються. Такий тип еволюції В. Красілов назвав когерентною еволюцією.

Інший тип еволюції, що отримала назву некогерентної, протікає в нестабільних екосистемах, що перебувають у кризовому стані. Саме в періоди криз відбувалися найважливіші еволюційні події – поява еукаріотичної клітини, багатоклітинності, статевого розмноження, квітки, теплокровності, плаценти тощо. Тривалий вплив несприятливих чинників дестабілізує екосистеми, виводячи їх зі стану гомеостатичної рівноваги. Вузькоспеціалізовані й найбільш пристосовані види вимирають. Відбувається спрощення структури екосистем, скорочується видове різноманіття, падає біопродуктивність й зростає мертва маса [6, 225].

Звільнені екологічні ніші заповнюють види слабоспеціалізовані, з коротким життєвим циклом, проте з високою репродуктивною потенцією. Саме ці види підготовлюють ґрунт для появи конкурентноздатних видів наступної стадії. Врешті, перші мають або загинути, або змінитися. Ця умова «безумовна» для більшості видів спільноти, і в результаті її склад майже повністю оновлюється. Коли конкуренція падає, природа дозволяє собі еволюційне експериментування, у кризові періоди народжуються в масі життєздатні монстри, поява яких у фазі когерентної еволюції малоімовірна. [7, 444–445].

На відміну від прибічників синтетичної теорії еволюції, які першопричину еволюції вбачають у випадкових генних мутаціях, прибічники екологічної теорії розглядають еволюцію як процес перетворення систем: коли система устроєна на самозбереження і своїх підсистем, хоча б ціною їхньої зміни. Зміни на більш високому рівні передаються у низхідному порядку (еволюція зверху); наприклад, зміни на Землі під впливом інших небесних тіл, земна біосфера, складові її екосистеми [7, 437].

Геосферно-біосферну систему необхідно розглядати як цілісність, що задає функціонально значущі властивості своїм компонентам. Традиційний шлях від індивідуальних змін до змін цілого виявляється недостатнім й веде до хибних висновків – підсумовує мікробіолог Г. Заварзін у доповіді на засіданні Президії РАН. Він стверджував, що життя на Землі виникло у формі екосистем – близько двох млрд. років тому, в період бактерій, були закладені основи біосфери сучасного типу. Тоді на Землі існувала лише прокаріотна спільнота й, отже, становлення біосфери відбувалося під впливом тільки бактерій. Решту подій пояснює модифікація біосферної системи. Еволюція мікробних спільнот – визначна рушійна сила біогеохімічної еволюції біосфери – поза дарвінівськими уявленнями, чинник цілісності тут є спрямовуючою силою [8, 991].

На думку А. Спіріна, «Спільнота мікроорганізмів, поміж яких були й археї, й бактерії, діяла як єдиний живий організм. Що таке ми з вами й усе постале життя? Як редукціоніст дозволю сказати, що ми – симбіонти цих двох груп мікроорганізмів» [8, 999].

Було б логічно припустити, що в основі життя лежить здатність реагувати на зміни умов довкілля й утворювати з ним певну єдність, Ціле. Ця здатність – своєрідний код, записаний у генетичній структурі будь-якого організму, в тому числі бактерій, які заселили Землю першими.

Нині можна вважати доведеною можливість космічного походження життя. Під час експерименту британських учених професор Дж. Парнелл (очолює університетське відділення геології) та його колега доктор С. Боуден відправили у космос мікроорганізми, що «населяли» шматок гірської породи, прикріплений до поверхні російського супутника Фотон-М-3. Ушкодження життє-

вих функцій «піддослідних» виявилися незначними, мікроорганізми всередині гірської породи добре перенесли вплив екстремальних температур. Їхнє повернення стало тріумфом для всіх прибічників теорії панспермії (позаземного виникнення життя). Згідно з цією, «еретичною» для багатьох, теорією, мільйони років тому мікроорганізми, що дрейфували у Всесвіті, заселили (або заразили) Землю через сприятливі умови для існування [9].

Те, що було потім, добре, хоча й недостатньо, описують гіпотези Заварзіна, Кордюма, Красілова, Родіна та інших. Показово, що всі вони відзначають неймовірну складність досліджуваних процесів, усвідомлюючи, що до побудови завершеної теорії ще досить далеко. Так, С. Родін пише, що «у методологічній інфантильності біологів є й об'єктивна причина – надскладність і надзвичайне різноманіття досліджуваних ними систем та процесів. І мимохіть тебе охоплює відчуття насправді якоїсь містики, коли майже будь-які фантазії, що спадають на думку, знаходять прецедент у невичерпній на видумки живій природі» [4, 241–242]. Йому втворює В. Кордюм, пишучи про фантастичну реальність живого [10, 26]. Картина розвитку життя на Землі, яку він подає насамкінець, вражає уяву: «варто Землі як небесному тілу охолонути до появи крапельно-зрідженої води, як буквально через 2–3 сотні мільйонів років вона вже була заселена виниклим життям. Далі, на основі механізмів підтримки життя як явища, пішла бурхлива еволюція, яку не змогли не те що зупинити, а навпаки, пришвидшили всі види планетарних (і локальних) катастроф – падіння гігантських метеоритів, переміщення континентів, зміна полюсів, глобальні зміни клімату, виснаження субстратів тощо.

«Жорсткий і безкомпромісний «відбір на відповідність» (оте Дарвінівське «виживання найпристосованіших») рухомих форм повинен був створити по суті життєздатні структури (і дуже швидко здійснив це «насправді») з орієнтацією поведінки (щоб не бути з'їденим, знайти для себе що або кого з'їсти, сховатися від холоду, спеки, негоди, лишити потомство тощо). Врешті, незважаючи ні на що (і навіть всупереч усьому), розвинувся Розум – могутня система надлишковості: недопустима розкіш для існування у Біосфері. З цього витікає неминучість Розуму як етапу роз-

витку життя. Будь-якого» [10, 237–238]. А з написаного В. Кордюмом, на мій погляд, витікає, що антропний принцип у космології необхідно доповнити антропним принципом у генетиці, адже він говорить далі про Програму й про програмно-наслідкові зв'язки, притаманні усьому живому. Можна було б погодитися із цими вражаючими розмірковуваннями, якби не спроба, спираючися виключно на дані генетики, розв'язати проблему Людини: «Вінець творіння (як і все живе) у своєму індивідуальному здійсненні бере початок від однієї єдиної клітини – зиготи... Отже, у тій самій одній клітині (зиготі) вже міститься інформація на всі цього індивідуума можливі життєві прояви у всі періоди його існування: від ембріональних до Великих Звершень. І на Розум також! І Розум – це також реалізація програми зиготи. Хоча у самій зиготі Розуму як такого немає!! Вихідно, першоосновно вся інформація (саме інформація) записана на одному єдиному носії – ДНК» [10, 237–238]. Програма кожної людини як віртуальна послідовність подій, – робить висновок Кордюм, – зумовлює життя людини. Програма живого – еволюцію життя на Землі. Програма Всесвіту – долю світотворення.

Ми стикаємося у В. Кордюма зі своєрідним інформаційним фіналізмом, абсолютно неприпустимим як для розв'язання проблеми людини (свобода волі у випадку дії Програм – фікція), так і для вирішення екологічних проблем. Проте він вважає, що якщо людина спроможна змінити свою віртуальну програму, то вона спроможна змінювати і програму розвитку біосфери, і програму Всесвіту загалом [10, 242].

На нашу думку, програми не визначають конкретних особливостей розвитку, вони лише Код, що задає механізм функціонування Цілого, а все решта зумовлює саморозвиток (трансформацію) цього Цілого й кожної цілісної його складової зокрема. (Тут – як у гололомиці, де кожний досягнутий рівень є ключем до наступного рівня). Тому ми можемо погодитися з твердженням французького вченого Люсьєна Кено: «Кінцева й вища фінальність полягає у збереженні життя на Землі... все відбувається так, як начебто життя мало мету – увічнити себе всупереч космічним змінам через безперервну зміну фаун і флор» [Цит. за: 7, 450].

Біологія має справу з процесами самоорганізації, саморегуляції та самовідтворення, які не однаково протікають на різних рівнях організації живого. Тому в біології, на відміну від фізики, теоретичні положення формулюють не в абстрактній математичній формі, а у вигляді логічно несуперечливих висловлювань. Наприклад, ще у XVIII сторіччі К. Лінней для пояснення принципів систематики співставляв розділи природної системи з територіями на географічній карті. Таке пояснення за аналогією має назву редукціонізм. Його значення та межі застосування розглянуто в роботі С. Мейєна [11] (написана 1976 року і видрукувана у збірці 2001 року під назвою «Замітки про редукціонізм»).

С. Мейєн стверджує, що біологія не може вийти з періоду стагнації, у ній панує розрізненість знання, засилля фактологічного матеріалу, вона знову і знову повертається до популярної колісї проблематики. Це відбувається без суттєвого просування щодо вирішення суттєвих проблем, які з'являються під різними назвами, не отримуючи належного методологічного обґрунтування. Відносини, що виникають між «філософами», «теоретиками» та «фахівцями», досить прості: «фахівці» звертаються до праць модних «теоретиків», а «теоретики» спираються на вибране коло «філософів» [12, 22]. І «фахівці», й «теоретики» звертаються до «філософів» виключно для виправдання своєї позиції, тоді як «філософи» отримують фактичні дані через треті руки – від «теоретиків». С. Мейєн вважає, що це спричиняє в біології атмосферу диспуту, натомість потрібний діалог, що створює нормальні умови для розвитку ідей. «У думку ми хочемо проникнути тільки через думку, але ж прийняття істинності для кожного лежить і через почуття, через віру в істинність прийнятих постулатів. Отже, справжнє розуміння інакомислячого неможливе без співчуття, без того, що можна назвати спів-інтуїцією. Без цього неможливе розуміння, а без останнього немислиме зняття антиномій. Єдиномишенню, так чи так, мусить передувати спів-чуття. Проте це неможливо без зміни всього морального клімату в науці» [Цит. за: 13, 15]. Наприкінці роботи С. Мейєн пропонує переглянути філософські та теоретичні постулати біології для того, щоб перевірити весь фундамент сучасного біологічного знання.

Редукціонізм, за С. Мейєном, спирається на метафізичні переконання, і все залежить від того, які метафізичні постулати приймають дослідники. Науковець висловлює сумнів стосовно твердження про те, що наука оперує тільки поняттями, бо інтуїтивні, не розгорнуті логічно уявлення не можна звести до понять. Але рано чи пізно вчені звертаються до понять, і тоді об'єкти досліджень втрачають свою тотальність та унікальність – об'єднуючись у поняття, вони створюють таксон і вироджуються в архетип. «Виділяючи архетип, ми здійснюємо акт редукції, але будемо редукціоністами лише тоді, коли станемо з усією переконаністю стверджувати абсурдне, – що «наш архетип вичерпує об'єкт» [10, 9]. Зрештою, він погоджується із твердженням К. Поппера про неминучість редукціоністського підходу, але за виконання певних умов.

Щодо проблеми редукціонізму мене особливо зацікавили вихідні посилання С. Мейєна на висловлювання К. Поппера стосовно проблеми наукової редукції: «вчений повинен бути редукціоністом, зводячи невідоме до відомого й пам'ятаючи, що навіть невдала редукція дає науці дуже багато...» [11, 7]. Наведене висловлювання наштовхнуло С. Мейєна на думку про можливий рух від запропонованого рішення, коли останнє отримують в результаті мислення на рівні «цілого» [11, 7]. Натомість постає питання: чи існує таке ціле, стосовно якого можна сказати, що «наш архетип вичерпує об'єкт»?

Якщо об'єкт є ціле, тобто невичерпний та нескінченний, то його проекція на архетип є редукція. А якщо архетип – є ціле, то редукції немає. В цьому випадку не частина визначає ціле, а ціле визначає ціле. Я виходжу з того, що таке ціле є «Людина» – особистість, яка уособлює всі рівні буття від космології до біології і далі. То буде мислення на рівні цілого. І якщо еволюція Зірок і планет призвела до зародження життя, а еволюція життя – до Людини, то ми повертаємося до антропокосмізму М. Холодного і всю природу треба розглядати як ціле, що сягає в процесі еволюції до Людини. Тоді усі галузі знання, розглядувані в рамках архетипу «Людина», стають Єдиною Наукою про Людину.

Згадаймо, що кожна людина є втіленням мільярдів років розвитку Метагалактики, процесів зародження життя та його еволю-

ції на Землі, втіленням генетичної спадщини роду, соціокультурних надбань свого народу та свого особистого життєвого шляху. Неосяжна кількість конкретних обставин перетинається та зв'язується в тугий вузол, щоб утворити феномен Особистості – Цілого, буття загалом.

Тому людина – квінтесенція буття і тому їй не треба шукати чогось, що виходить за межі її життя і що чекає на неї поза її існуванням. Їй і так все дано самим фактом появи на світ. З цього випливає безпредметність пошуку шляхів до безсмертя, бо бути уособленням буття хоча б і на декілька десятків років достатньо для безсмертя, для самореалізації Особистості.

В цьому сенсі Людина не є природною істотою тому, що вона виходить за рамки природної програми живого організму: харчуватися, розмножуватися, захоплювати максимально великий ареал. Вона здатна жити, керуючись вільно обраною ідеєю, хоча це й не завжди сприяє її виживанню й навіть збереженню життя. Ця її фундаментальна особливість, помножена на нові технологічні можливості, робить її потенційно безмежно могутньою. І тільки усвідомивши цю свою фундаментальну (деміургічну) особливість, людина здатна відмовитися від своєї «природної програми». Але відмовившись, вона воістину знаходить свою справжню природу – бути Цілим і творити із себе Ціле.

Література

1. Единство научного знания. – М.: Наука, 1998. – С. 343.
2. Кордюм В.А. Эволюция и биосфера. – К.: Наукова думка, 1982. – 262 с.
3. Энгельгардт В.А. О некоторых атрибутах жизни: иерархия, интеграция, «узнавание» // Философия, естествознание, современность. Итоги и перспективы исследований 1970–1980 гг. – М.: Мысль, 1981. – С.91–107.
4. Родин С.Н. Идея коэволюции. – Новосибирск: Наука. 1991. – 271 с.
5. Черношвитов П.Ю. Формальное описание адаптивного поведения как метод объяснения эволюционного процесса // Философские науки. 1989. – № 5. – С. 110–115.
6. Красилов В.А. Меловой период. Эволюция земной коры и биосферы. – М.: Наука, 1985. – С. 240.

7. Назаров В.И. Эволюция не по Дарвину. Смена эволюционной парадигмы. – М.: КомКнига, 2005. – 519 с.

8. Заварзин Г.А. Становление биосферы // Вестник Российской Академии Наук. – 2001. – Т. 71.– № 11. – С. 988–1001.

9. Трибушина Е. Марс атакует! Британские ученые теперь абсолютно уверены: жизнь на Земле была принесена из космоса. Наиболее вероятным виновником обитаемости родной планеты они считают Марс // Корреспондент. – № 45. – 24 ноября, 2007. – С.78–80.

10. Кордюм В.А. Наша «шагреновая кожа» – это наша проблема. Нам ее и решать. – К.: Логос, 2006. – 263 с.

11. Мейен С.В. Заметки о редукционизме // Методология биологии: новые идеи (синергетика, семиотика, коэволюция). – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 5–13.

12. Мейен С.В. Логико-методологические и теоретические стереотипы в биологии // Природа биологического познания. – М.: Наука, 1991. – С. 21–23.

13. Карпинская Р.С. Зачем методолог биологу? // Методология биологии: новые идеи (синергетика, семиотика, коэволюция). – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 14–20.

Сергій Грабовський

УКРАЇНСЬКИЙ НЕОМАРКСИЗМ 1960–1980-х: НАПІВЗАБУТІ ЗДОБУТКИ

Поняття неомарксизму зазвичай використовується як спільна назва філософських течій, орієнтованих на певне коло ідей Карла Маркса та критично налаштованих щодо догматичного марксизму-ленінізму як офіційної ідеології комуністичних держав та комуністичних партій в усіх їхніх різновидах. У межах неомарксизму традиційно виокремлюють два головних напрями, які опонують один одному й перебувають у своєрідному діалозі: діалектико-гуманістичний та науково-сцієнтичний. Виникнення перших концепцій неомарксизму здебільшого відносять до 1920–1930-х років, коли, з одного боку, почалася публікація раніше невідомих філософських і теоретико-економічних текстів Маркса, в яких містився значно більш осяжний спектр ідей, аніж у першому томі «Капіталу» та Марксовій публіцистиці, які, вкупі з популяризаторськими працями Енгельса, становили на той час основний корпус «канонічного» марксизму.

Серед засновників неомарксизму – Дьордь Лукач (Угорщина) і Антоніо Грамші (Італія), чії теоретичні розробки започаткували діалектико-гуманістичний напрям у марксистській думці. Він був у 1930–1940-х роках підхоплений Г. Маркузе, Е. Фроммом, Т. Адорно, потому Ж.-П. Сартром, Ю. Габермасом, М. Горкгаймером та іншими західними філософами, психологами та соціологами. У 1960-ті роки з'явився і сцієнтично-структуралістський напрям (Л. Альтюссер, Л. Коен, Д. Ельстер, Д. Ремер). Часом представники неомарксизму були членами комуністичних партій (і навіть активними), проте вони завжди посідали нестандартну ідейну позицію і підтримували ревізійні рухи у цих партіях.

1960-ті, 1970-ті і навіть частково 1980-ті роки – це світова доба неомарксизму, коли його ідеї із Заходу потрапляють до СРСР і знаходять тут сприятливий ґрунт (не в останню чергу тому, що публікація «невідомого Маркса» відбувалася в Радянському

Союзи). Саме тоді неомарксизм з'являється і на українських теренах, до того відсутній тут через, м'яко кажучи, не надто сприятливі обставини для інтелектуального життя. Тепер же загальне пожвавлення культурних процесів і стабілізація соціально-економічної ситуації, поєднані з ідейними впливами як з боку цілого ряду московських, так і польських (Адам Шафф, Лешек Колаковський) неомарксистів, приводять до появи власне українських мислителів, які розвивають цей напрям суспільної думки.

При цьому видається за потрібне вкотре вже зауважити, що ідеї Карла Маркса і їхнє відлуння у концепціях Лукача, Грамші, Маркузе, Фромма, Адорно, Альтюссера – це не чиясь зловмисна вигадка, не новітня міфотворчість, це – серйозний погляд на певні політичні, культурні, антропологічні і техніко-економічні проблеми розвитку людства та окремих націй. Адже свого часу Карл Маркс зумів побачити і позначити ряд дуже серйозних і цілком реальних проблем розвитку людства, – інша річ, що запропоновані ним методи і засоби розв'язання цих проблем зазвичай були неадекватними висловлюваням самим же Марксом ідеям гуманізму (які, втім, у нього нерідко поєднувалися з тоталітарними та шовіністичними).

Однією з підвалин неомарксизму стали «Паризькі рукописи» (як вони зветься на Заході) або «Економічно-філософські рукописи 1844 року» – назва, яка вкоренилась у радянській філософській традиції. Доступними широкому колу читачів вони стали після публікації російською мовою наприкінці 1950-х. Маркс, спираючись у цьому й інших творах зазначеного періоду на гегелівську ідею історичної необхідності, розгортає теорію всесвітнього справедливого суспільства, заснованого на ґрунті духовної свободи, матеріального добробуту, високої культури. Та на шляху до такого царства свободи (або ж комунізму) лежить капіталістична система, на той час уже панівна у Західній Європі. Головним чинником, який не дає можливості організації щасливого суспільства, є панівна приватна власність, передусім на засоби виробництва, коли основна маса творців матеріальних та духовних благ виявляється, так би мовити, ні при чому у розподілі та користуванні цими благами, коли ці блага протистоять своїм творцям. Іншими словами,

за Марксом, така власність породжує феномен відчуження людини від власних сутнісних сил, втілених продуктах праці, ба, від самої праці. А відтак слід шляхом насильницької кривавої революції знищити приватну власність, «експропріювати експропріаторів», таким чином перейшовши до царства свободи, де повною мірою розкриється творча людська сутність. За Марксом, комунізм – це завершений, досконалий гуманізм. Утім, можливий і грубий, вульгарний, антигуманний комунізм, який виникає на перших етапах руху до царства свободи. Його не слід боятися, треба тільки швидко долати цю стадію, щоб навіть пам'ять про приватну власність і відчуження людини від праці стерлася із суспільної пам'яті.

От такий парадокс «автентичного марксизму»: щасливе майбутнє, повний розквіт духовного і матеріального життя людей – а водночас неминуче кривавий шлях до цього, причому саме під час кривавої революції, за Марксом, суспільство має оновитися й очиститися. А носієм цих змін, єдиним «правильним» суспільним класом є промисловий пролетаріат, найбільш неосвічена та гноблена частина соціуму, що за хитрою Марксовою (діалектичною!) логікою виступає спадкоємцем усієї класичної культури людства, його мистецтва, філософії та технології. Інші ж класи мають зникнути (яким робом, Маркс не уточнює) у вихорі революції.

Фактично йшлося про іноформу «хрестового походу», тільки в атеїстичному обрамленні. Що ж стосується ества людини, то, хоч і ведеться мова про його історичний характер, воно береться як цілісна, апіорі досконала даність, яку соціальні умови можуть зробити відчуженою, і тоді людське щастя і свобода полягають у здобутті («віднайденні») цієї сутності, цього ества.

Варто згадати і про те, що накреслений Марксом вихід із майбутньої цивілізаційної кризи у вигляді руху до панування такого різновиду індивідуальної власності, що водночас є й власністю громадською, містить ключ до свого розуміння у його підготовчих рукописах до «Капіталу» (Grundrisse) та у третьому, виданому посмертно, томі цієї праці. Маркс виявив, що в індустріальному суспільстві, заснованому на машинній праці, навіть на досконалих автоматизованих системах машин, жадане ним звільнення людини, її повернення до себе неможливе. «Царство свободи

починається в дійсності лише там, де припиняється робота, диктована нуждою і зовнішньою доцільністю, отже, за еством речей воно лежить по той бік матеріального виробництва»¹. Тим часом адекватний машинному, навіть системно-автоматизованому виробництву спосіб організації виробництва – це капіталізм. За Марксом, доки певний спосіб виробництва не вичерпає можливості свого розвитку, він не йде з арени історії. Отже, комунізм навіть теоретично неможливий, допоки існує індустріальне суспільство. Подолання приватної власності стає можливим, коли в основі виробництва постає сила природи, «приручена» людиною, трансформована нею, коли наука і знання стають основою суспільного виробництва, а вільний час – мірилом багатства, коли реалізується історична місія капіталу, і «всезагальне працелюбство... розвинеться як всезагальне надбання нового покоління»².

Не будемо тут оцінювати, наскільки реалістичними були подібні ідеї Маркса; зауважмо лише, що вони цілковито несумісні з настановами «Маніфесту» на швидку пролетарську революцію і взагалі з рушійною роллю пролетарів; після смерті свого друга Енгельса, намагаючись виплутатися із цієї ситуації, ввів поняття «пролетарі розумової праці» і почав наголошувати на тому, що революція не потрібна у країнах із загальним виборчим правом, оскільки це «країни, де народне представництво зосереджує у своїх руках всю владу, де конституційним шляхом можна зробити все що завгодно, якщо тільки маєш за собою більшість народу»³. Проте ані він, ані Маркс не дезавуювали своїх попередніх творів, зокрема, «Маніфесту Комуністичної партії», ба більше – перевидавали його з новими передмовами на підтвердження правильності основних ідей цієї програми радикальних насильницьких революційних перетворень.

Це нагадування про речі, начебто і добре відомі в інтелектуальному середовищі (насправді – далеко не зовсім, про що мова йтиме пізніше), потрібне для того, щоб окреслити те проблемне коло і підґрунтя, з яких виростав і на які спирався український неомарксизм. Ідеї гуманізму, національної свободи, провідної ролі науки у суспільних трансформаціях, всебічного розвитку людини, відмирання держави, всесвітньої єдності та солідарності народів,

політичної демократії і загального виборчого права, пріоритетного розвитку культури тощо використовувалися в першу чергу тими інтелектуалами, які так чи інакше опонували владі (Іван Дзюба, Юрій Бадзьо, Левко Лук'яненко, Юрій Литвин, Леонід Плющ). Вплив текстів цих авторів – а особливо «Інтернаціоналізму чи русифікації?» Івана Дзюби – на духовне й політичне життя тодішньої УРСР не викликає сумніву; не може бути двох точок зору і з приводу того, що йдеться про властиво українські варіанти неомарксизму.

Помітно складніше з філософською, психологічною і соціологічною думкою, яка розвивалася в ті ж роки в межах академічних установ та вищих навчальних закладів, тобто була інституціоналізованою. Чи можна кваліфікувати як неомарксизм (тобто апріорі ревізіонізм, з погляду комуністичної влади) те, що було зроблене в межах інституціоналізованого концептуального розмислу? І якщо можна вести мову про такий неомарксизм, чи був він українським, а чи тільки територіально прив'язаним до УРСР?

Аргументовану відповідь на обидва ці запитання спробував дати Віталій Табачковський у ряді статей і книг, серед яких вирізняється «У пошуках невтраченого часу: Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників». На думку Табачковського, парадоксальним, але цілком логічним чинником, що спонукав певну частину офіційних філософів на ревізію ортодоксального марксизму, став сам марксизм, тільки – внаслідок ширшого доступу до творів Маркса – марксизм автентичний. «Адже потяг до автентичності означав розходження з традиційними ви-тлумаченнями марксизму, оскільки супроводжувався апеляцією до тих мотивів цієї філософської доктрини, які були найбільш вибухонебезпечними (приміром, послідовна діалектичність спонукала до спроб застосувати її до самої марксистської філософської доктрини, виводила на питання про межі застосовності останньої; послідовна розробка принципу практики провокувала на з'ясування колізій людського світовідношення, сутнісної суперечливості людини тощо, а звідси було дуже недалеко до «ревізіоністів» з відомої югославської групи “Праксис” тощо)»⁴. У

поєднанні з гострим потягом до інтелектуальної новизни, до вивчення актуальних питань наукового і суспільного життя, хай і у межах офіційно прийнятої термінології, з енергією лідера тодішніх київських філософів Павла Копніна це дало перші результати. До речі, логік і методолог науки Копнін не випадково поставив у центр своїх дослідницьких уподобань поняття «гіпотеза», «проблема», «ідея», що вони самим фактом свого існування неминуче вели до певного дистанціювання філософії від офіційної ідеології. А бурхливий розвиток у ті роки природничих наук змушував досліджувати реальну логіку наукового дискурсу та закономірності науково-технічної революції.

Іншими словами, «червоний позитивізм» народився у середині 1960-х як закономірний результат згуртування групи молодих філософів навколо директора Інституту філософії АН УРСР Павла Копніна. Він одразу ж одержав серед певних груп московських ортодоксів до певної міри справедливу наліпку «ревізійонізму» і конституювався у, так би мовити, легалізований, недисидентський, але вільнодумний напрям неомарксизму, що намагався врахувати і висловити (бодай у вигляді «критики буржуазної філософії») всі найновіші досягнення світової філософської думки. Проте українським цей «червоний позитивізм» у перше десятиліття свого існування був тільки географічно; і справа не у мові, якою писалися і друкували тексти (зрештою, деякі книги видавалися й українською мовою), а у тій ментальній базі, соціокультурному наповненні, на ґрунті яких будувалися зазначені розмісли.

Формування ж власне української немарксистської течії – за Табачковським, «червоного екзистенціалізму» (втім, ця наліпка з'явилася ще у кінці 1960-х) відбувалося досить складним шляхом. По-перше, Павло Копнін виступив ініціатором вивчення й публікації великої маси текстів викладачів Києво-Могилянської академії XVII–XVIII століть (а ці викладачі в партійних колах оцінювалися як «націоналістичні попи»), що не могло не відновити, бодай частково, власне українську філософську традицію. По-друге, наступник Копніна на посаді директора Інституту філософії Володимир Шинкарук з кінця 1960-х розпочав здійснення

«світоглядного повороту» в діяльності великої групи київських філософів, уже самою постановкою проблем вивівши розмисел за межі офіційної ортодоксії і водночас гранично наблизивши його до української філософської традиції (в тому числі й «буржуазно-націоналістичної», яка на той час уже була в загальних рисах відома молодим київським філософам завдяки привезеним зі Львова естетиком Володимиром Мазепою книгам Миколи Шлемкевича). По-третє, певний імпульс у ті роки – на зламі 1960–70-х – академічній філософії дали декілька на той час молодих дослідників з-поміж дисидентів, які у 1972–73-х роках зазнали тих чи інших репресій. Нарешті, свою роль відіграла й конкуренція зі всесоюзними філософськими центрами – Москвою й Ленінградом, яку можна було витримати тільки шляхом висунення оригінальних (хоч і в певних межах) ідей; а ідеї ці народжуються, як відомо, на ґрунті національних соціокультурних настанов.

Мірою розгортання досліджень напрацьований матеріал сам став помітно впливати на науковців. Як пізніше зауважував Володимир Шинкарук, «вузлові категорії світогляду: людина і світ, буття і небуття, простір і час, життя і смерть, свобода і необхідність та інші, які традиційно вважаються філософськими, наявні в людській свідомості до виникнення філософії і функціонують до засвоєння філософії. З самого початку вони є категоріями не філософії, а культури... За умов цивілізації, коли виникає філософія як форма теоретичного пізнання, вона осмислює наявні в даній культурі світоглядні категорії відповідно до особливостей цієї культури»⁵. Іншими словами, логіка предмета повела за собою дослідників; і не тільки «червоні екзистенціалісти», а й «червоні позитивісти», бодай частково, долучилися до українського ґрунту, оскільки на їхні настанови не могло не вплинути дослідження шкіл логіки в Україні та категоріальних структур українського світогляду.

Кілька яскравих постатей філософів знаменували собою український неомарксизм 1970–80-х років. Їхні характеристики будуть змушено не стільки об'єктивістськими, скільки особистісно-екзистенційними; втім, саме це впливає з досвіду гуманістичного неомарксизму.

Вадим Іванов, котрий відновив у неявній, але зрозумілій для інтелектуалів полеміці із Леніним та ленінізмом право на існування в філософії поняття «людський досвід» як одного із центральних і висхідних пунктів філософування; Вадим Іванов, котрий «розкрутив» поняття «життєвий світ» так, як це мало кому вдається із теперішніх, наче вже й звільнених від тиску цензури мисленників.

Олександр Яценко, чиї начебто наївні слова про мораль й ідеали, якими має вимірюватися і яким має відповідати будь-яка практична діяльність – від виробничої до політичної, – і про любов, що їй належить бути альфою й омегою всіх людських дій, звучали ерессю тридцять років тому і видаються анахронічною дивовижею зараз.

Ігор Бичко, чи не єдиний із київських філософів, що його тексти друкувалися і коментувалися ще у 1970-ті роки «там», на «дикому Заході», причому коментатори небезпідставно зазначали: Бичко свідомо протиставляє гуманізм молодого Маркса радянському ленінізму; Ігор Бичко, котрий під виглядом «критики буржуазної філософії», скажімо, примудрився видрукувати ледь не весь текст Нобелівської лекції Альбера Камю з його нищівними знущаннями з «соціалістичного реалізму» і «советчини» на загал.

Микола Тарасенко, чиї хитромудрі словесні завороти зрозуміти було вельми нелегко, який доскіпувався до всіх тонкощів суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних стосунків у сфері людського, технологічного і природного буття, але ті, хто доходив розуміння, разом із ним долав усі етапи руйнації безграмотних ідеологем «класичного» ленінського «Матеріалізму й емпіріокритицизму».

Мирослав Попович, теперішній директор Інституту філософії НАНУ, знаний і в Україні, і за її межами, для одних – «український буржуазний націоналіст», для інших – «безродний космополіт», фахівець з логіки наукового пізнання, автор, крім іншого, кількох написаних «у шухляду» книжок, друком з яких вийшла під час перебудови тільки одна-єдина – про Миколу Гоголя; лауреат Шевченківської премії за нариси з історії культури України, які, знов-таки, одним видаються надто, іншим – замало українськими.

Згаданий не раз Павло Копнін, фундатор новітньої «київської школи»; зауважу тільки, що у роки пріснопам'ятного застою цинічна професура КПІ, котра обслуговувала радянський ВПК, а тому не мала жодних ілюзій щодо реальної могутності «всепереможних ідей марксизму-ленінізму», з ностальгією згадувала його лекції з філософії – як єдиного з-поміж київських гуманітаріїв, котрий мав клепку у голові і пояснив їм щось суттєве про світ, у якому вони живуть, і про них самих.

Володимир Шинкарук. Людина, котра у зрілі роки не пропустила нагоди, аби виголосити усну чи друковану оду на честь геніальних творів Л.І. Брежнєва «Мала земля» і «Відродження» – і водночас вставляла у цю оду черговий неомарксистський крученик, скажімо, щодо вільної реалізації кожним потреби у будь-якій ним жаданій («сродній», як казав Сковорода) діяльності, без будь-якого зовнішнього контролю і примусу. Володимир Шинкарук, котрий свій розділ у колективній монографії «Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції», виданої у Києві 1976 року (українською мовою, між іншим) назвав так: «Науково-технічна революція – переворот у продуктивних силах суспільства». А кожен обізнаний з текстами Маркса добре знає, що переворот у продуктивних силах обов'язково тягне за собою переворот у виробничих відносинах й у політичній надбудові, тобто соціальну революцію. Тож ця революція мала стати наслідком НТР не лише на Заході, а й в СРСР, – Шинкарук у відповідності до автентичного марксизму до останніх своїх днів орієнтувався на людиноцентричне постіндустріальне суспільство, де у виробництві діє вже не сама людина, а перетворені і «загнуздані» нею природні сили.

Віталій Табачковський, чиє дослідження феномену практики довело його гранично непростий характер, який принципово не надавався до редукції в бік матеріального виробництва чи революційної діяльності; практика тут виступала як творення людини з усією гамою її внутрішніх і зовнішніх суперечностей. Наприкінці 1980-х саме Віталій Табачковський здійснив подальшу трансформацію світоглядної проблематики – тепер уже в бік відвертої філософської антропології, в її класичних і посткласичних формах.

Нарешті, не філософ, а психолог «високого» концептуального рівня, історик світової психологічної і творець власної психологічної школи – психології вчинку – Володимир Роменець. У найскладніші часи він зміг домогтися публікації своєї багатотомної «Історії психології» українською мовою, створюючи тим самим неабиякий категоріально-понятійний апарат для майбутніх дослідників. Вчинок для нього поєднував предметну дію з рухом людини у соціальному просторі і, головне, з моральною насиченістю і мотивацією цієї дії. Маючи у своїх початках Марксові ідеї людиноформуючої практики, психологія вчинку виросла в оригінальну і цілісну концепцію.

І ще одне свідчення неомарксистського характеру текстів згаданих (і ряду незгаданих) представників «київської школи». Ці тексти зовсім не надавалися до використання у стандартному вузівському курсі марксистсько-ленінської філософії. У тому курсі й тем відповідних до розробок київських філософів та психологів не було, а якщо і були, то ці тексти виламувалися за межі офіційних ідеологем.

Можливо, що провідні університети Європи та Америки були у 1960–70-х значно більш «червоними», ніж Київський університет й Інститут філософії. Згадаймо одне з гасел 1968-го року: «Хай живуть три М: Маркс – бог, Маркузе – його пророк, Мао – його меч». Порівняно з радикальними варіантами неомарксизму на тодішньому Заході український неомарксизм в особі «київської школи» видається чимось ліберально-гуманістичним, абстрактно-моралізаторським.

Чи варто вважати, що неомарксизм – це далеке минуле, що це вже повністю перейдений етап розвитку української суспільної думки. Можете мене побити, але видається, що для того, аби здійснити нарешті стрибок із «розвинутого соціалізму» до цивілізованого (і соціалізованого) капіталізму, інтелектуальній та політичній еліті України варто було би, поміж іншого, пройти ще й школу українського неомарксизму. Так, як пройшли її чехи, поляки та угорці. Можна мати ліберальні, соціал-демократичні чи консервативні погляди, головне – знайти значущу відповідь на ті «інтелектуальні ребуси», які свого часу сформулював Карл Маркс, а не вважати, що їх немає.

Проте, на жаль, надбання українського неомарксизму лишається фактично незатребуваним. У періодичній пресі можна зустріти чимало посилань на Маркса, але це або категоричне (і безграмотне) заперечення, або не менш категорична (і не менш безграмотна) апологетика. А тим часом надбання критичної думки, випрацюване в 1960–1980-ті роки, залишається невикористаним, ба, невідомим.

Література

1. *Маркс К.* Капітал. – Кн. III. – Ч. 2 // Маркс К., *Енгельс Ф.* – Соч., 2-е изд. – Т. 25. – Ч. II. – С. 386, 387.
2. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1861 гг. – Ч. I. – М., 1980. – С. 282.
3. *Маркс К., Энгельс Ф.* – Соч., 2-е изд. – Т. 22. – С. 336–337.
4. *Табачковський В.Г.* У пошуках невтраченого часу (нарис про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). – К., 2002. – С. 51.
5. *Шинкарук В.І.* Поняття культури. Філософські аспекти // *Шинкарук В.І.* Вибрані твори: у 3-х т. – К., 2004. – Т. 3. – Ч. 2. – С. 246.

ВІДРОДЖЕННЯ ДІЯЛЬНІСНОГО МЕТОДОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ У ГУМАНІТАРНИХ НАУКАХ

Діяльнісний підхід, який був популярний у радянській філософії у 60–80-х рр. минулого століття, нині зазнає різнобічної критики. Основні звинувачення стосуються абсолютизації та універсалізації категорії «діяльності» у визначенні та дослідженні людини. А також прихильникам радянської версії діяльнісного підходу закидають обвинувачення в прихильності ідеям марксизму. Однак сьогодні здійснюються спроби проаналізувати потенційні можливості діяльнісного підходу без сліпого захоплення та ігнорування. Серед сучасних дослідників, які намагаються повному осмислити діяльнісний підхід, потрібно назвати В. Лекторського, В. Швирьова, В. Розина тощо.

Зрозуміло, що квінтесенцією діяльнісного підходу є категорія «діяльність». Діяльність, на відміну від простої вітальної активності, обов'язково характеризується усвідомленістю та доцільністю. Тому діяльність постає як специфічно людська форма активного ставлення до навколишнього світу, зміст якої становить доцільна зміна і перетворення світу на основі засвоєння й розвитку наявних форм культури [3; 267]. Саме через те, що діяльність є характерною лише для людини ознакою, виникла спокуса піднести її до абсолютної категорії в дослідженні та визначенні людини. Однак сучасний вітчизняний філософ В. Швирьов зазначає: те, що виступає в якості специфічної ознаки, зовсім не обов'язково повинно бути тією основою, з якої розгортається багатоманітність світу людини [2; 349].

Коріння діяльнісного підходу потрібно шукати в німецькій класичній філософії. Так, для діяльнісного підходу Канта, Фіхте та Гегеля (а пізніше й К. Маркса) людина виникає й існує в результаті діяльності зі створення зовнішнього об'єкта. Для Фіхте і Гегеля мова йде, перш за все, про акти духовної діяльності. Натомість К. Маркс в центрі бачення людини зосередив діяльність із ство-

рення предметів культури, в основі якої лежить труд. У поглядах К. Маркса принципова думка про те, що «Я» людини опирається на ґрунт соціально-культурної діяльності і комунікації людей певної історичної епохи. Зрозуміло, що марксистське бачення діяльності лягло в основу діяльнісного підходу радянської школи. Однак для всіх зазначених філософів за діяльністю стоїть розум, усвідомлення.

На противагу класикам німецької філософії, у XIX ст. формується ірраціональний напрямок, починаючи з А. Шопенгауера та Ф. Ніцше. Філософи заперечують керівну роль розуму, а отже, й діяльності, в поясненні та визначенні людини. Ірраціоналісти не відмовляють активності людини, але наділяють її сліпим поривом, переживанням, а не раціональним перетворенням дійсності. Діяльності вони протиставляють волю.

Таким чином, сформувалася дихотомія, ігнорувати яку при дослідженні людини неможливо. Тому сучасна критика діяльнісного підходу за абсолютизацію діяльності виявляється конструктивною, оскільки воля, як неусвідомлена активність та чуттєвий порив, відіграють в житті людини не менш важливу роль, ніж доцільна діяльність. Так, інколи людина не здатна пояснити мотивацію своїх вчинків та дати чітку оцінку своїм діям. Наприклад, дії в стані афекту. Ігнорувати цей аспект людської природи, замовчувати його чи недооцінювати – значить обмежувати людину, заганяти її в умовні, хоча, можливо, досить зручні для пояснення межі.

Отже, діяльність потрібно розглядати лише разом із іншою, неусвідомленою активністю людини.

Серед основних джерел активності людини можна виділити такі.

По-перше, це розум. Не лише індивідуальне людське мислення, а трансцендентальний розум. Тобто сукупність усіх ідей, які формують поле діяльності людини. Ідеї для суспільства можна порівняти із генами для природи. Вони несуть інформацію, в межах якої діє людина. Діяльність, як усвідомлена активність, і є гра з цією інформацією та її трансформація, що може втілюватися в перетворенні предметної дійсності. Таким чином, діяльність є активність в культурі [2; 349].

По-друге, це природа, інстинкти. Звичайно, природна, тваринна складова людини з розвитком культурного компоненту опосередковується культурними нормами, розумом. Природа включається в культуру, оскільки відповідно оцінена та усвідомлена людиною. Завдяки рефлексії, тваринні потяги людини так чи інакше «фільтруються» розумом. Людина усвідомлює або намагається усвідомити свої дії, дати їм відповідну оцінку. Тому вести мову про «чистий» прояв тваринної природи людини доводиться лише в надзвичайних ситуаціях, коли людина чинить під дією тієї чи іншої сильної емоції (наприклад, страху чи гніву...). Ігнорувати і не враховувати це в дослідженні людини неможливо.

По-третє, це «безум». Дати визначення поняттю «безум» практично неможливо. Це ірраціональна категорія, а визначення передбачає розумне пояснення, що в даному випадку абсурдно. Безум трансцендентний. Ж. Деріда з цього приводу зазначав, що коли хочуть висловити мовчання безуму, то одразу переходять на бік порядку, навіть якщо в межах цього порядку борються проти нього. «Немає такого троянського коня, над яким не взяв би гору Розум (у найзагальнішому його значенні)» [1;74]. Але можна спробувати наблизитися не до розуміння, а хоча б до відчуття «безуму». Активність людини, що визначається «розумом» або «природою», від початку повністю регламентована. Так, діяльність можлива лише в межах наявних культурних форм. Чи то діяльність із збереження наявних форм культури, чи то діяльність із їх руйнування або перетворення – в будь-якому разі діяльність визначається ними. Вітальна активність людини визначається на рівні інформації, що закладена в генах. Таким чином, дії людини визначаються культурою та природою. Однак на цьому загадка людської природи не закінчується. Людина здатна виходити за будь-які межі. Це і є дії від «безуму». Дії, які неможливо пояснити ні логікою, ні посилаючись на природу.

Отже, діяльність, як раціональна дія, не вичерпує всієї багатоманітності людської природи. Однак при цьому не варто й заперечувати чи недооцінювати роль діяльності в житті людини.

Якщо розглядати діяльнісний підхід як світоглядну позицію, то за нею стоїть моністична спроба віднайти ту субстанціональну

єдину основу, за допомогою якої можна було б пояснити всю багатоманітність людини. Однак поки що ці спроби не можна вважати повністю вдалим, оскільки вони схильні до авторитарного схематизму, формалізму та типізації, що призводить до витіснення та замовчування всього «незручного». Проте рано чи пізно така концепція буде або повністю зруйнована або, в кращому випадку, займе своє місце поряд з іншими. Але її початкова претензійна роль на абсолютне пояснення буде підірвана. У сучасній ситуації плюралізму в гуманітарному пізнанні будь-яка спроба абсолютізації зазнає критики.

Якщо спробувати зануритися ще глибше в мотиваційну сферу творення будь-яких гуманітарних концепцій, то за ними всіма криється надія та сподівання пояснити людину, віднайти відповіді на одвічні людські питання. При цьому немає різниці, чи концепція схильна наділяти людину єдиною «основою», чи наголошувати на її багатоманітній природі. Виникає питання: наскільки людина взагалі здатна адекватно пізнати саму себе? Наразі немає підстав позитивно відповідати на це питання. Безліч конкуруючих між собою гуманітарних гіпотез – яскраве цьому підтвердження. А якщо ні, то варто пригадати «Міф про Сізіфа» Альбера Камю. І навіть, якщо ми визнаємо, що не здатні пізнати самі себе, то це зовсім не означає відмову від спроб зробити це. Тому що будь-яка спроба пізнати себе – це спроба вийти за межі. Це гра, яка захоплює не лише результатом, а процесом.

Таким чином, на сучасному етапі розвитку філософської думки діяльнісний підхід як світоглядна позиція є одним з багатьох можливих варіантів пояснення людини, позбавлений зазіхань на універсалізацію.

Якщо розглядати діяльнісний підхід як методологічну настанову гуманітарного пізнання, то потрібно враховувати межі його застосування. Так, безумовно, застосування діяльнісного підходу в гуманітарних науках (особливо в психології) принесло значні результати. Проте межі діяльнісного підходу з методологічної точки зору визначаються тим, що специфічна риса ставлення людини до світу, якою безумовно є діяльність, не може виступати основою для пояснення усього різноманіття буття людини. Однак, чітко

усвідомлюючи межі, методологія, що основана на діяльнісному підході, повинна використовуватися для дослідження в конкретних гуманітарних науках, оскільки її потенціал ще далеко не вичерпаний.

Література

1. Дерида Ж. Письмо та відмінність. – К., 2004.
2. Швырев В. Деятельностный подход к пониманию «феномена человека» (Попытка современного осмысления // Наука глазами гуманитария. – М., 2005.
3. Юдин Э. Системный подход и принцип деятельности. – М., 1975.

*Світлана Волинець
(Кривий Ріг)*

СУЧАСНА ЛЮДИНА: СВОБОДА. ТВОРЧИСТЬ. САМОТНІСТЬ

Сучасна людина. Хто вона? Величне божественне творіння? Вічний мандрівник у Всесвіті? Чи жалюгідна істота, що прагне вижити? Відчуття внутрішньої суперечливості власного буття людини образно та яскраво виразив трагічною контроверзою ще російський поет Г. Державін: «Я царь – я – раб – я – червь – я Бог!». Але у сучасному світі це питання є ще більш гострим та актуальним.

Особливо важливою проблема осмислення людини та її буття постала в ХХ столітті, що було пов'язане з шаленими темпами технічного розвитку, зміною ціннісних орієнтирів та парадигм мислення. Після 60-х років ХХ століття, завдяки розробці вітчизняними філософами на чолі з Володимиром Іларіоновичем Шинкаруком, масштабної науково-дослідної програми, яка започаткувала так званий «антропологічний поворот», відбулася переорієнтація філософії на проблему сутності людини. Українська філософська думка звернулася до проблем людського способу буття, сутнісних сил та здібностей людини, духовного світу особистості, особливостей практично-духовного освоєння світу людиною, осмислення суспільно-культурних явищ тощо.

Людина – це «мікрокосм», «світ в собі». І реалізувати себе, «явити себе світу» людина може завдяки таким феноменам, як свобода та творчість. Враховуючи багатомірність цих феноменів, у даній статті автором не ставилася мета глибокого розгляду їх сутності та всіх сфер вияву. Це радше спроба з'ясувати, як людина використовує в сучасній культурі можливість реалізувати свою свободу та творчий потенціал, та проаналізувати причини драматизму людського існування в процесі цієї реалізації.

Осмислення феномену свободи проходить крізь всю історію філософії. В античності її розуміли в контексті протиставлення

рабському існуванню, і вона ще не містила в собі особистісний вимір. І лише з XVIII століття проблема особистої свободи починає усвідомлюватися як реалізація можливостей людини [4].

Свобода багатомірна. І. Кант визначає свободу як «здатність самочинно починати ряд подій», за Сартром, людина не обирає, бути їй вільною чи ні, вона приречена, «засуджена» на свободу і несе відповідальність за весь Всесвіт [6].

Останнім часом запропонована широка панорама поглядів на сутність свободи. Ця тема посідає почесне місце в працях сучасних західних філософів – К. Поппера, І. Берліна, Ю. Габермаса, Р. Рорті. Їй присвячені дослідження вітчизняних вчених, що знайшли своє відображення в таких монографіях, як «Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи» (2005), «Свобода: сучасні виміри та альтернативи» (2004) тощо. В них акцентується увага на сучасному розумінні свободи, яка має безліч вимірів: як бажання чи небажання бути вільним, як діяльність за відсутності обмежень, як здатність і доступність вибору, як самовизначення або самоволодіння [4].

Завдяки свободі і творчості людина постійно виокремлює себе з природного світу та створює свій людиновимірний світ. Суперечливі відносини між цими світами змушують людину шукати «відповіді» на «виклики», знаходити консенсус. Через свободу та творчість людина «переживає» сама себе – «Я є», «Я живу», «Я відчуваю».

Через реалізацію особистісної свободи, через нескінченний потік творчих актів протягом свого життя людина самоактуалізує своє буття у бутті світу і прагне, усвідомлюючи індивідуальну обмеженість свого людського існування, до екзистенційного розширення – охопити, включити в свою орбіту інші існування [1]. Пропускаючи через своє сприйняття, мислення, свідомість все багатство світу, людина творчо перепрацьовуючи і систематизуючи набутий досвід, створює свій особистий світ.

Через творче переосмислення безлічі нашарованих особистих існувань, безлічі особистісних світів в процесі комунікації людина створює новий єдиний світ колективного буття – результат сукупного творчого акту всіх людей [1].

Георг Гегель, досліджуючи історію розвитку світової культури як історію розвитку духу, виділив в історії такі періоди, як дитинство, підлітковість, юність, змужніння та старість, і критерієм розвитку східного, грецького, римського та германського світів вважав ступінь реалізації суб'єктивної свободи.

Результатом багатовікового осмислення свободи є і європейська модель культури. На рівні ціннісних світоглядних установ людина в ній є смыслом і призначенням і виступає як вільна, творча істота, суб'єкт з необмеженими можливостями освоєння світу та особистісного розвитку. Але людина не може бути абсолютно незалежною, живучи в суспільстві. Воно постійно висуває людині свої вимоги, тому однією з причин драматичності існування людини в світі є протиставлення людини зовнішньому світу.

Особливо гостро ця проблема постала у зв'язку зі стрімким розвитком техніки. Пришвидшення «соціального часу» постійно ставить перед людиною вимогу робити вибір і ставити собі питання «Що робити?» Це породжує бажання позбавитися від постійного вибору, від постійного знаходження «на межі». Людина обирає захисну стратегію – «людини маси». Вона живе лише сьогоднішнім, відчуває свою автономність, незалежність від природи, її діяльність, спрямована лише на «тепер» і «зараз», стає домінуючою. Людина самотужки конструює свою систему цінностей, балансує між різними культурами. Наслідком цього стає «розщепленість», «розірваність», суперечливість, фрагментарність, калейдоскопічність буття людини. Ритуалізація життя дозволяє позбавитися вибору. Все регламентоване, дія обґрунтована. «Чиню так, бо того вимагає традиція, релігія тощо» – це лише ширма, намагання виправдати свою «самозавинену незрілість», відсутність рішучості та мужності.

І. Кант у праці «Що таке Просвітництво» (1784) писав: «Ледачість та боягузливність є тими причинами, що велика частина людей, навіть після того, як природа звільнила їх від чужого керівництва, все ж залюбки залишається незрілими все своє життя; з цієї причини тим іншим і є так легко взяти на себе роль опікуна. Бути недозрілим надто зручно» [2; 158].

У своїй праці «Етика автентичності» Чарльз Тейлор називає індивідуалізм, експансію інструментального мислення та втрату індивідуальної свободи «хворобами сучасності» [5].

В сучасній філософській літературі достатньо розроблено дві іпостасі свободи – «свобода від» та «свобода для». І хоча їх розглядають як позитивну та негативну, вони є взаємозалежними. Це як два початки інь – янь, Аполлон – Діоніс. Постійно прагнучи звільнитися від впливів соціуму, людина рефлексує і цим відкриває для себе нові горизонти для свободи дії. Людина лише тоді здатна до самореалізації своїх потенційних можливостей, коли вона підніметься над світом повсякденності, звільниться від тиску біологічних потреб.

Творчість – це активна дія особистості, що спрямована або на перетворення зовнішнього світу, або на створення самої себе.

Сутність «Я» виявляється в ході нескінченного діалогу. Діалог дозволяє людині пережити та осмислити динамічність та нескінченність різних станів, що сприяє усвідомленню своєї «відкритості» та «незавершеності», дає можливість створювати нові моделі свого «Я». Хіба це не реалізація власної свободи та самотворчості? В процесі «зміни різних станів здійснюється самовибір «Я» з безлічі представлених йому можливостей, і в цьому сенсі воно є власним Творцем. А тим самим – і власним Творінням. Тобто «Я» створює себе як проект, на думку Сартра» [7]. Самотворчість є обмеженою. «Людина є те, що вона сама з себе створила» – стверджував Сартр, але в межах певного контексту-простору.

Цікаві думки висловлював М. Бердяєв з приводу трагізму людської творчості. У своїй роботі «Опыт преодоления эсхатологической метафизики» мислитель доводить: сенс трагізму творчого акту полягає в тому, що творча новизна змушена підкорятися законам об'єктивного світу. Разом з тим у творчому акті виявляється неможливість задовольнятися цим даним світом.

Найдосконаліший твір виявляється невідповідним задуму творця, яким би досконалим він не здавався глядачеві. Ця одвічна незадоволеність з одного боку є рушієм до постійного самовдосконалення, а з іншого боку – може призвести до замкнутості, бажання «втечі» від реальності.

В найпоширеніших психологічних теоріях дослідники висувають різні мотиви творчості людини. Фройд провідним мотивом творчості вважав бажання сили, слави. Биховський вважав, що мотивація митця найчастіше є бажанням відтворити минулий досвід – щасливий або нещасливий, зберегти його від зникнення, прихильники теорії бісоціації (бісоціація – спільний механізм різних видів творчості) – у бажанні відкриття прихованих схожостей [3].

Драматизм людського буття полягає у неминучості поляризації людини і світу. Зняття драматизму можливе завдяки творчості.

У XX столітті світ став «балакучим». Нові технічні засоби (телефон, радіо, телебачення, комп'ютер) сприяли можливості швидко отримувати потрібну інформацію, ділитися нею з усім світом. Але при цьому з життя поступово зникає живе людське спілкування. Людина замикається в собі. Її співрозмовником стає комп'ютер, її живу реальність витісняє віртуальний світ. Віра в свої необмежені можливості та неможливість повного задоволення своїх потреб в реальному світі призводять до внутрішніх конфліктів людини самої з собою, з оточуючими. У сучасної людини виникає відчуття самотності, покинутості, страху.

В екзистенціалістських ідеях «покинутості» і «страху» фіксується протиставлення особистості і матеріального світу. Акт вчинку як пошук і знаходження опори в матеріально-предметному світі пов'язується з ідеєю подолання покинутості і страху на основі творчого ставлення до світу [3]. В процесі творчості людина переосмислює суперечність між особистістю і зовнішнім світом і намагається подолати її.

Людина – єдина істота, для якої «існування передуює сутності», і вона завжди вільна стати іншою, ніж вона була. Тому людина цілком відповідальна за те, чим вона є в даний момент. Але вона приречена на постійний пошук гармонії з самою собою. Це і є найголовніша проблема сучасної людини.

1. Людина. Суб'єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії. – К.: Либідь, 2006. – 360 с.
2. Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. – 588 с.
3. *Роменць В.А.* Психологія творчості. – К.: Либідь, 2004. – 288 с.
4. Свобода: сучасні виміри та альтернативи. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – 86 с.
5. *Тейлор Ч.* Етика автентичності. – К., Дух і літера, 2002. – 128 с.
6. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002.
7. *Шведов М.Ш.* «Человек как незавершенная завершенность» // Вопросы философии. – № 2. – 2004.

НАЇВІЗМ ЯК ТИП ПІЗНАННЯ І ФІЛОСОФУВАННЯ

Проблема виявлення сутності наївізму та визначення його дефініції неодноразово піднімалася в наукових дискурсах в естетиці, мистецтвознавстві та культурології, що засвідчує актуальність цього питання і в наш час. Так, серед численних праць кінця ХХ – початку ХХІ століть відзначаються дослідження О. Балдіної, К. Богемської, Г. Гачева, В. Грозіна, О. Клименко, В. Личковаха, Т. Марченко-Пошивайло, О. Мігунова, О. Найдена, О. Петрової, В. Рабіновича, Г. Рильової. Для розуміння природи цього явища в кінці 90-х років ХХ століття О. Мігуновим вводиться поняття «філософії наївності», тобто наївізм визнається важливим поняттям в структурі світоглядних проблем як тип світовідношення.

Дані дослідження дозволяють розуміти наївізм двояко: як тип творчості та як певне світовідношення, основою якого є безпосередність, щирість та наївність.

Отже, розгляд питання сутності наївізму є неможливим без розгляду таких понять, як *наївність (простодушність), наївна свідомість та наївне філософування.*

Відомо, що основою філософування є знання. За Володимиром Іларіоновичем Шинкаруком, у світогляді знаходить своє вираження «знання про світ і переживання цього світу» [5, 31]. Історично було сформовано три типи світогляду: міфологічний, релігійний та науковий. Але навіть міфологія, як найдавніша форма духовної культури людства, відображає накопичений пізнавальний досвід, моральнісні уявлення та художньо-естетичне світосприйняття первісної людини [там само, 39]. Отже, для міфічної наївної свідомості характерним є синкретизм, узагальнене відображення дійсності у вигляді чуттєвих уявлень (міфологічні образи).

Необхідною умовою творчого процесу є здатність свідомості відображати світ. Саме пізнання теж є творчістю, тому воно передбачає свободу, а отже, свідомість може орієнтуватись не тільки на достовірні знання, а й на гіпотетичні, сприймати уявне в якості дійсного.

Наївне філософування є особливою формою інтелектуальної діяльності й особливим якісним станом філософування взагалі. В нашому розумінні наївність – це природність (на відміну від штучності), безпосередність, «дитячість». Особливої уваги цьому поняттю надавали саме філософи-просвітники XVIII століття в концепціях «природної людини» (Ж.-Ж. Руссо, Вольтер, Д. Дідро), а також ранній І. Кант, Ф. Шіллер, Ф. Шеллінг.

Вольтер у своїх літературних творах створив новий тип героя – безрідного Кандіда Простодушного, «якого природа наділила найприємнішою якістю. Вся душа його відображалася в його обличчі. Він судив про речі зі здоровим глуздом й дуже щиросердно...» [1, 13].

За Кантом, наївність – це відновлення початкової природної широті людства проти мистецтва прикидатися, яке стало другою природою. Але наївність як спонтанний сплеск невинності, цнотливості відрізняється від щиросердної простоти, яка тільки тому не псує природу, що не розуміється на мистецтві поведження з людьми. Простодушність – «(нештучна доцільність) є ніби стиль природи в піднесеному, а тому стиль моральності, яка є другою (надчуттєвою) природою; ми знаємо лише закони цієї природи, не маючи змоги досягти шляхом споглядання тієї надчуттєвої природи в нас самих, яка вміщує в собі основу цього законодавства» [2, 286]. В даному випадку наївне філософування можна розглядати з позицій *metaphisica naturalis*.

Ф. Шіллер протиставляє наївну поезію (античну) сентиментальній (романтичній), яка не може передавати природу, а лише почуття. Не погоджуючися з Кантом, він вважав, що той характеризує наївне лише частково – наївне випадкового. Тому Шіллер розрізняє наївне випадкового, яке відбувається «поза свідомістю і волею особистості», і наївне образу мислення, яке повністю усвідомлюється людиною: «Від наївного вимагається, щоб природа

одержала в ньому перемогу над мистецтвом, чи це відбудеться поза свідомістю і волею особистості, або буде повністю усвідомлене останньою. В першому випадку це наївне випадкового, і воно забавляє, в іншому випадку це наївне образу думок, і воно розчулює нас» [4, 389–391].

Ф. Шеллінг продовжив розвивати ідеї Ф. Шіллера у своїй «Філософії мистецтва», фактично ототожнюючи наївне з поетичним і геніальним: «поетичне і геніальне завжди і необхідним чином наївне» [3, 127].

Отже, наївна, інфантильна свідомість не виключала взаємодії з розумом, якому, власне, і належала першість у творчості. Тому вона й викликала замилювання нею. З огляду на це, наївність розглядається нами як базова установка пізнання. Як така, вона передбачає цілісне, дорефлексивне сприйняття світу людиною, і не лише первісною, але і сучасною у горизонті її життєвого світу. Пізнання такого штибу передує усіляким рефлексивним процедурам і можливе лише завдяки укоріненості людини у світі. Певним праобразом подібної укоріненості і такого типу пізнання людиною світу виступають, наприклад, різьба Дельоза, симулякр Бодрійєра тощо.

Наприкінці, на наш погляд, варто зупинитись на деяких питаннях методологічного характеру, а саме: чи є наївізм типом донаукового і дофілософського пізнання? Якщо так, то чи присутній він у науці та філософії і у якому вигляді, явному чи неексплікованому, адже відомо, що зняття не носить абсолютного характеру? Чи можна розглядати наївізм як тип постмодерністського мислення, адже цей спосіб мислення акцентує на наративах на противагу модерним метанаративам? Чи є наївізм певною мовною грою і у чому полягає її специфіка у порівнянні з іншими типами гри? Яку роль він відіграє у життєвому світі людини? Перелік цих питань можна продовжити, але і вже зазначених, мабуть, досить, щоб зрозуміти, що проблема наївізму виходить за межі власне естетики та мистецтвознавства. Шлях, на якому варто шукати відповіді на ці та дотичні до них питання, полягає у взаємозв'язку онтологічних та гносеологічних аспектів наївізму, адже останній є і способом буття людини, її творчості та рефлексією над ними.

Література

1. *Вольтер*. Кандид. Пер. с фр. – М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1955. – 111 с.
2. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Соч. в 6-ти т. – Т. 5. – М.: Мысль, 1966. – 564 с. – С. 148–149.
3. *Шеллинг Ф. В.* Философия искусства. – М.: Мысль, 1966. – 496 с.
4. *Шиллер Ф.* О наивной и сентиментальной поэзии // Шиллер Ф.В. Соч. в 7-ми т. – Т. 6. – М.: Гос. изд-во худ. лит-ры 1957. – 792 с. – С. 161–546.
5. *Шинкарук В.И. Яценко А.И.* Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. – К.: Политиздат Украины, 1989. – 255 с.

*Анатолій Данилюк
(Черкаси)*

ПРОБЛЕМА ВІДЧУЖЕННЯ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

(До творчої спадщини Володимира Шинкарука)

«Антропологічний поворот» у філософії, започаткований київськими «шістдесятниками» на чолі з академіком Володимиром Шинкаруком, призвів до корінного перегляду відносин в системі «людина – світ». Вперше за часи панування марксистської антропології в центрі уваги філософської науки постає реальна людина у розмаїтті її есенційних рис та характеристик, а разом з тим і екзистенційних проблем її існування. З цього часу ця проблематика стає однією з провідних тем філософських досліджень Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди. Причому, слід зауважити, особлива увага приділяється відчуженню людини в сучасному суспільстві.

Подібний інтерес до даної проблематики з боку київських «шістдесятників», до яких належали такі відомі дослідники, як В. Іванов, В. Табачковський, А. Лой, С. Кримський, Є. Андрос та інші, був далеко не випадковим. Проблема відчуження людини була актуальною ще за радянських часів. Ще більш актуальною вона постає з побудовою в Україні (так само як і в інших пострадянських країнах) буржуазного суспільства. З'являються принципово нові соціальні реалії, які потребують певної ревізії та філософсько-світоглядної рефлексії.

Становлення буржуазного суспільства в Україні, формування якісно нових буржуазних відносин супроводжується небувалими до того деструктивними явищами. Катастрофічних масштабів досягає злочинність, особливо побутова. Звичайним явищем стає бездуховність, аморалізм, дегуманізація широких мас населення. Постмарксистська антропологія, зазначає у зв'язку з цим В.Г. Табачковський, «опинилася віч-на-віч із принциповою неусталеністю людини та світу її існування, з величезною кількістю

негативних виявів людського, помножених на розмаїття індивідуальностей. Цю неусталеність, проблематичність, амбівалентність щомиті випромінюють і логосфера, і ейдосфера, і акусфера «мозаїчної» культури, вивільнені од пут ідеологічної цензури, вони часто намагаються позбутися будь-яких регулятивів узагалі, зокрема пізнавальних, моралістичних, громадянських» [6, 423].

Ще більш актуальною проблема відчуження стає з початком так званої «глобалізації» в останній чверті ХХ століття. Якщо до цього деструктивні соціальні процеси мали лише спорадичний характер, то з цього часу вони набувають характеру закономірності. Це вже видно наочно, і не тільки на прикладі пострадянських країн, але й у світовому масштабі. Вони вже починають нагадувати «ракову пухлину», за визначенням Ж. Бодрійяра. «Нині аномалія, – зазначає він, – набуває досить тривожного характеру. Вона не явний симптом, а дивний знак занепаду, порушення якоїсь таємної гри, чи, щонайменше, чогось нам невідомого. Можливо, це ексцес кінцевої мети, але ми нічого про це не знаємо» [1, 50].

Вже сьогодні людина, як і все світове людство взагалі, опиняється перед вибором: бути чи не бути? Чи знайдуть вони в собі сили зупинити цей катастрофічний за своїми наслідками процес відчуження, чи він і далі буде прогресувати? І на що, в такому разі, слід очікувати? Ось чому сучасний стан людства починають порівнювати з «осьовим часом» (за аналогією з концепцією історичного розвитку Карла Ясперса). Тому, що з цього часу може початись новий відлік історії людини і суспільства. Відлік їх духовного, а значить, і соціального самознищення. «*Епоха всесвітніх глобальних проблем*, – зазначає щодо цього В.І. Шинкарук, – *висуває питання «межової ситуації»: «бути чи не бути?» Якщо «не бути», для чого ж було бути? Який сенс і призначення людської цивілізації, якщо вона приречена на самознищення?»* [9, 80]

Як бачимо, пильна увага до даної проблематики з боку представників київської філософської школи та наукового світу взагалі не була випадковою. Вона зумовлюється нагальністю питань, що стоять перед сучасним українським та світовим суспільством. З цього приводу написано багато доволі наукових та філософських праць, починаючи від К.Маркса, засновника цієї галузі дослід-

жень, К.Ясперса, К.-Г.Юнга, Е.Фромма і закінчуючи сучасними науково-філософськими студіями.

Проте ще залишається багато «невизначених» питань, що стосуються походження, сутності і духовно-соціальних наслідків відчуження людини в сучасному буржуазному суспільстві. Серед цих питань не останнє місце займає питання про морально-духовні «підвалини» зростаючої людської деструктивності, де вбачається безпосередній вплив духовної деградації особистості.

Відповідь на ці запитання і є головною метою даної статті.

У зв'язку з цим не можна не зауважити, що це далеко не просте завдання. Перш за все, тому, що відчуження, так само як і в цілому людина, має «полісутнісний», «мозаїчний», за визначенням В.Табачковського, характер. Його прояви ми можемо виявити не тільки в духовному житті людини, але й у культурі, мистецтві, політиці і навіть у моді. Як наслідок, складається враження, що це явище не має певної «прописки», «місця розташування» і, як наслідок, певної причинної зумовленості. Ми наочно бачимо наслідки відчуження, але не завжди бачимо ті причини, що його породжують. А це не може не завадити науковому дослідженню цього феномену. «*Криза*, – зазначає в цьому зв'язку Ж.Бодрійяр, – *завжди пов'язана з причинністю, з порушенням рівноваги між причиною та наслідком. У нашій же ситуації причини самі перестають бути чіткими, вони поступаються місцем інтенсифікації процесів у порожнечі*» [1, 48].

Проте причинність повинна існувати і у випадку з таким складним об'єктом, яким є відчуження. Приймаючи до уваги масовий характер цього явища, його прояви у самих різних областях дійсності, слід припустити, що воно повинно мати **соціальне походження**, має зумовлюватись специфікою життєдіяльності людського суспільства. Ми виходимо тут з класичного положення марксизму, за яким характер соціальної життєдіяльності людини зумовлює і саму людину у всіх її ознаках і проявах. «*Яка життєдіяльність індивідів, – зазначають К. Маркс та Ф. Енгельс, – такі вони самі. Те, що вони собою представляють, співпадає... з їх виробництвом – співпадає як з тим, що вони виробляють, так і з тим, як вони виробляють. Що представляють*

собою індивіди, – це залежить, отже, від матеріальних умов їх виробництва» [5, 23].

І це дійсно так, беручи до уваги той беззаперечний факт, що матеріальне виробництво є необхідною умовою існування людського суспільства, а значить, і підставою його життєдіяльності. Тому і сама людина, незважаючи на її біологічне, еволюційне походження, є, перш за все, «продуктом» колективної праці. Всім тим, що відрізняє людину від тваринних видів: свідомістю, понятійною мовою, культурою та іншими «родовими» своїми ознаками, вона зобов'язана саме праці. «Праця створила людину». Це положення Ф. Енгельса, яке він висловлює в праці «Діалектика природи», можна вважати класичним. Достатньо звернутись до тієї характеристики, яку надає праці відомий російський філософ І.О. Льїн у творі «Шлях до очевидності». «Саме за допомогою праці, – зазначає він, – людині дається можливість пізнати будову світу і до відомого ступеня спрямовувати його розвиток... Праця дозволяє людині, яка бере, не тільки «брати», але й «давати». Кожна людина «бере» у природи та інших людей... Але найінтенсивніше людина «дає» тоді, коли вона віддає себе, а саме в коханні і в праці. Вона «інвестує» свою силу, свою волю, свою любов, свою увагу – у свою часточку землі, у свій ткацький станок, у свою книгу і тоді вже не відчуває себе ні неробою, ні «приживальцем». У цьому вивільненні і самовиправданні і виявляється благодатне значення праці» [2, 319].

Проте такий творчий «союз» людини і праці, завдяки якому людина набула своїх видо-специфічних рис і соціальних якостей, був можливий лише до епохи Нового часу, до початку епохи індустріалізації. Розподілення праці та впровадження приватної власності на засоби виробництва поклали край цьому творчому «союзу». Вільна праця, праця «на себе» перетворюється на примусову, і з цього часу починається відлік процесу відчуження людини, спочатку економічного, а в подальшому і духовного, з усіма його соціальними наслідками, які ми сьогодні бачимо наочно. «Людська праця, – як слушно зазначає В.І. Шинкарук, – набула соціально відчуженого характеру, стала для мас індивідів самовідчуженою діяльністю. Такого ж характеру набули і всі соціальні відносини як відносини примусу до праці і соціального відчу-

ження її продуктів від трудящих мас. Для мас індивідів світ соціальної дійсності став ворожим, лихим, сповненим злигоднів, мук і страждань» [10, 123].

Таким чином, праця в умовах капіталістичного способу виробництва не могла не втратити свою креативну роль, яку вона грала у попередній період. І, перш за все, тому, що «відчужена праця і творчість – поняття протилежні» [див.: 11, 115].

Проте така кардинальна зміна відносин у системі «людина – праця» не могла не позначитись на подальшому розвитку людини та суспільства. Відчужена праця була не здатна формувати повноцінну, гармонійно розвинуту людину. Так само, як і формувати ефективні механізми функціонування суспільства та його соціальних інститутів.

Навпроти, сьогодні під загрозою опиняється саме існування людини як «родової» істоти, всього того, що набула людина в процесі свого попереднього соціально-історичного розвитку. Як зазначає з цього приводу відомий австрійський філософ та вчений Конрад Лоренц, «істота, яка ще не знала про власне існування, ніяким чином не могла розвинути абстрактне мислення, словесну мову, совість і відповідальну мораль. Істота, яка перестає рефлексувати, опиняється під загрозою втратити всі ці властивості і здібності, які є специфічними для людини» [3, 18].

І це стосується не тільки видо-специфічних, «родових» ознак людини. Мова йде про всі культурні і соціальні надбання, які людина отримала завдяки праці, практично-духовному освоєнню світу. «Відчуження людини від природи індустріальною цивілізацією, – пише В.І. Шинкарук, – реалізується принаймні у двох формах. Це – продукування руйнівних (а то й смертельних) для людського буття змін в навколишньому природному середовищі, а також – відчуження від сучасної людини історично набутих і усталених форм духовно-практичного освоєння природи, набуття і поширення феномену бездуховності, зведення людського буття до інтересів сьогодення, «обезлюднення» природи, її ще більша комерціалізація й утилізація» [12, 263].

Культурний розвиток, в умовах буржуазного суспільства, стає по суті монополією правлячого класу: буржуазії. Монополія на за-

соби виробництва і, як наслідок, на продукти виробництва, на суспільно вироблені матеріальні блага надає буржуазії можливість привласнювати і духовно-культурні надбання людства. В той час як «масова» культура стає приреченою на нігіляцію. «Монополізація суспільного багатства в руках панівних класів, – зазначає В.І. Шинкарук, – була разом з тим монополізацією в їх руках сфер культурного прогресу: науки, мистецтва, філософії і т.д. Тому з появою протилежних класів виникла не лише протилежність світоглядів, а й засобів їх формування: одних для масової свідомості, інших – для «освіченої» еліти» [10, 123].

Ось звідки бере свій початок так звана «масова» культура, характерними ознаками якої є бездуховність, «бездумність», аморалізм та інші негативні якості, що є явною ознакою духовної деградації, яка є похідною від відчуження особистості. Проте це відчуження стосується не тільки і не стільки власне духовно-світоглядного світу людини. Воно позначилось фактично на всіх сферах життєдіяльності людського суспільства. Його характерні прояви ми наочно бачимо не тільки в суспільній моралі, але й у політиці, економіці, системі функціонування демократичних інститутів, які, як передбачав ще Ф.Ніцше, набувають спотвореного характеру.

Проте найбільш загрозливо для сучасного суспільства відчуження позначилось на міжособистісних та соціальних відносинах. «Безпосереднім наслідком відчуження людини від продукту своєї праці, від своєї життєдіяльності, від своєї родової сутності, – зазначає К. Маркс, – є відчуження людини від людини. Коли людина протистоїть сама собі, то їй протистоїть інша людина» [4, 34].

Ось звідки беруть свій початок численні прояви «невмотивованого» насильства та жорстокості, які захлинули сучасне буржуазне суспільство. Навіть у найбільш розвинутій і найбільш «демократичній» Америці щомісяця, за статистичними даними, здійснюються понад 150000 кримінальних злочинів.

Цікаво, що дехто з дослідників вважає їх прямими наслідками відчуження людини в буржуазному суспільстві. Так, на думку відомого американського психоаналітика Еріха Фромма, саме відчуження є своєрідним «каталізатором» агресивної поведінки.

Людська агресія, вважає він, є ніщо інше, як компенсаторна форма відчуження, є безпосередній результат «непрожитого» людського життя. «Творення життя, – зазначає Е. Фромм в праці «Душа людини», – означає трансцендіювання свого статусу як тваринної істоти. Руйнування життя також означає його трансцендіювання і звільнення від неможливих страждань повної пасивності. Руйнація життя потребує тільки одного: застосування насильства. Імпотенту потрібно тільки володіти револьвером, ножом чи фізичною силою, і він зможе трансцендіювати життя, руйнуючи його в інших чи в самому собі. Таким чином він мстить за те, що воно його обділило. Компенсаторне насильство є ніщо інше, як укорінене в імпотенції і компенсуюче його насильство. Людина, яка не може створювати, хоче руйнувати... Компенсаторне насильство є результатом непрожитого, скаліченого життя, причому є його неминучим результатом» [7; 93, 94].

Проте головна проблема сьогодення полягає не в тих чи інших наслідках відчуження людини, якими б жахливими вони не були. Головна проблема полягає у невідворотності цього процесу. На жаль, він має закономірний характер, тому що його генетичні корені лежать у матеріальному виробництві, яке є, як ми вже зазначали, необхідною умовою життєдіяльності людського суспільства. Людина стає, таким чином, заручником власноруч створеного матеріального виробництва взагалі та науково-технічного прогресу зокрема. Всебічна і, перш за все, духовна нігіляція людини, що пронизує сьогодні всі сфери її соціальної життєдіяльності – економіку, політику, культуру і т.д. – є своєрідною «даниною» її науково-технічному прогресу. І ми не в змозі зупинити цей процес, тому що він має об'єктивний, а значить, незворотний характер. Більш того, ми ще не готові «осмислюючи мислячи», як казав М. Гайдеггер, зустріти ці незворотні зміни. «Ми, – як слушно зазначає М. Гайдеггер, – не зупиняємося, щоб подумати, що тут, за допомогою технічних засобів готується наступ на життя та сутність людини, з яким не зрівняється навіть вибух водневої бомби. Страшно насправді не те, що світ стає повністю технізованим. Набагато страшніше те, що людина не готова до цієї зміни світу, що ми ще не готові зу-

стріти осмислено те, що, по суті, лише починається в цьому столітті атома» [8; 108,110].

Література

1. *Бодрийяр Ж.* Трансэкономика // Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000.
2. *Ильин И.А.* Путь к очевидности // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993.
3. *Лоренц К.* Восемь смертных грехов человеческой цивилизации // Лоренц К. Обратная сторона зеркала. – М.: Республика, 1998.
4. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Полн. собр. соч. 2-е изд. – М.: Изд-во политической литературы, 1974. – Т. 42.
5. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Полн. собр. соч. 2-е изд. – М.: Изд-во политической литературы, 1956. – Т. 3.
6. *Табачковський В.* Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». – К., 2005.
7. *Фромм Э.* Душа человека // Фромм Э. Душа человека. – М., 2004.
8. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. – М.: Высшая школа, 1991.
9. *Шинкарук В.* Сучасні історичні реалії і філософія // *Шинкарук В.І.* Вибрані твори. У 3 томах. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – Т. 3. Частина друга.
10. *Шинкарук В.І.* Марксистсько-ленінська філософія і світогляд // *Шинкарук В.І.* Вибрані твори. У 3 томах. – Т. 3. Частина друга.
11. *Шинкарук В.І.* Марксистський гуманізм и проблема смысла человеческого бытия // *Шинкарук В.І.* Вибрані твори. У 3 томах. – Т. 3. Частина перша.
12. *Шинкарук В.І., Табачковський В.Г.* Глобалізація з філософсько-антропологічного погляду: панацея чи проблема? // *Шинкарук В.І.* Вибрані твори. У 3 томах. – Т. 3. Частина друга.

Наталія Гуменюк

ТРАНСФОРМАЦІЯ «ТІЛЕСНОСТІ» У МОРТОЛОГІЧНИХ НАРАЦІЯХ ПОСТМОДЕРНУ

Однією з соціокультурних форм, що визначає чуттєвий характер людського буття, є тілесність як невід'ємна онтологічна ознака, яка фіксує присутність людини у світі через сприйняття, просторовість, моторність, темпоральність.

Сьогоднішня ситуація в нашій країні надає специфічного відтінку окресленого нами проблемного поля. Екологічна криза, втручання інноваційних технологій у сфери суспільного життя спричинює вплив на сформовану епохою модерну теоретико-світоглядну настанову, монологічно-еґоцентричну позицію людської індивідуальності, з якої остання оцінювала навколишню дійсність і втручалась у її розвиток, загострюючи тим самим потребу в пошуку людством нових типів мислення.

Таким чином, на основі вищесказаного виникає необхідність виокремлення ряду завдань, які будуть покладені в основу нашого дослідження:

- з'ясування теоретико-методологічних засад розгляду проблеми тілесності в сучасних дослідженнях;
- визначити, яких модифікацій під впливом глобальних соціокультурних процесів набуває феномен «тілесність» у мортологічних нараціях постмодерну;
- провести монодіалого-комунікативне осмислення феномену «тілесності» у проявах під впливом дії зовнішніх і внутрішніх факторів людського буття.

Дана проблематика виступає предметом розгляду соціальної філософії, філософії культури, філософської антропології і знаходить своє відображення як у зарубіжних, так і в сучасних українських дослідженнях.

Так, зокрема торкаючись аналізу зарубіжних наукових досліджень, слід надати належне місце науковим працям: М. Фуко («Влада/Знання», «История безумия в классическую эпоху») у

своїх дослідженнях надає особливе значення «політичній технології тіла» (дані технології, за М. Фуко, не просто знання про функції тіла і не лише влада над тілом або його завоювання, це певне поєднання їх у межах конкретної ситуації. Зв'язок між знанням і владою є стійкий, і в цьому сенсі влада виробляє знання). Аналіз відносин між знаннями і владою окреслюється з урахуванням того, що суб'єкт знання і модальності знання є похідними від цих відносин) [5]; (Ж. Лакан («Життя на екрані») [3]; Маршал Мак Люен («Середовище – це послання: інвентар наслідків»).

На сьогодні доволі складно уявити у сучасному філософському дискурсі феномен «тілесності» поза гендерною проблематикою. Розвиваючись активно в інтердисциплінарній мережі жіночих студій, у постмодерністській та феміністській літературі проблема розв'язувалась з опорою на есенціалізм і розглядалась у працях Люс Ірігарей, Гелен Сіксу, Юлії Крістєвої та ін.

У сучасному філософському дискурсі теж робляться спроби осмислення проблеми тілесності. Передусім у працях: О. Гомілко («Феномен «тілесності», «Відмова від тіла: метафізична помилка сучасного фемінізму»); Н. Гапон, у своїй праці («Тілесні мікрополітики гендеру: дискурсивний аналіз минулого та сучасності») розглядає проблему тілесних мікрополітик у руслі сучасних чоловічих досліджень гендеру, подаючи нові аспекти дискурсивного розгляду феномену тілесності в сучасній соціокультурі; Андрій Синельников («Чоловіче тіло: погляд і бажання. Нотатки до історії політичних технологій тіла в Росії») надає увагу ідеологічним конструктам тілесності [4].

Не менш важливе значення для визначення теоретичних і методологічних засад дослідження «тілесності» мають праці С. Кримського, А. Лоя, В. Малахова, М. Поповича, В. Табачковського. Сучасні дослідники надають перевагу дослідженню соціокультурної направленості тілесності, яка постає специфічною формою вираження творчої відповіді особистості на виклики природи, соціуму, техносфери, відображає стиль життя і спосіб орінтування у світі.

Таким чином, аналіз здобутків сучасних науковців дозволяє нам виокремити дану проблематику як одну з основних соціо-

культурних форм людського буття. Проте стосовно теоретико-методологічних засад проблеми тілесності з філософського аналізу ми спостерігаємо недостатню забезпеченість, що і визначає основну спрямованість нашого дослідження.

Тілесність – поняття, яке призначене для скасування виключно метафізичних орієнтирів мислення у широких «бінарних опозиціях». Її слід розуміти не просто як об'єкт або суму органів, а як єдність чуттєвого та інтелектуального.

У сучасному філософському словнику поняття «тілесність» виступає як філософський концепт, що визначає чуттєвий характер людського буття як його невід'ємну онтологічну ознаку і є одним із головних проявів філософської думки ХХ ст. [6, 638]. Із аналізу історико-філософських учень ми з'ясували, що «тілесність» не отримує чіткої визначеності, а вводиться як прихована сутність (наприклад апеляція до множинності у досократів) або під іншими назвами (наприклад протяжність, матерія, чуттєвість).

Проблема тілесності не залишається поза увагою у філософських дискурсах постмодерну. Особливе значення поняттю «тілесності» надається у мортологічних нараціях постмодерну. Як же визначається поняття «тілесність» у філософії постмодерну? Яких модифікацій чи образів набуває феномен «тілесність» у мортологічних нараціях постмодерну?

Тілесність виступає як одна з найбільш видимих репрезентацій життя-смерті, охоплюючи усі сфери суспільного життя (медичну, мистецьку, економічну, політичну і ін.), стає однією з основних форм соціокультурного буття людини. Проте з розвитком новітніх технологій (комп'ютерних, біогенетичних, пластична хірургія, імплантація) трансформувала уявлення про «органічність» і «тілесність», змінюючи співвідношення «тіла», «смерті» та «суб'єктивності», перманентної «добудови» і «перебудови» тіла. Зміни тіла суб'єкта не знаходяться в залежності від процесу вимирання». Трансплантація у тіло технічних (штучних) та іншвидних (органічних) властивостей цього світу трансформує людське тіло, як визначає науковець О. Гомілко, в «постлюдське» (кіборг). За О. Гомілко, «постлюдські тіла» – це виклик нормальному тілу. Але, як будь-який конструкт, постлюдське тіло ігнорує

власну тілесність. У результаті руйнування тілесної самоідентифікації постлюдська тілесність стає відкритою до таких позакультурних чинників, як нелюдські органічні форми (тварини, мікроорганізм), технічні пристрої (комп'ютери)» [1].

Торкаючись безпосередньо проблеми «трансформації тіла» у мортологічних нараціях постмодерну, важливо відмітити, що «смерть» і «тіло» роз'єднуються. Реалістичне відтворення тілесної смерті на телеекрані не передбачає остаточного вимирання, а як результат трансформації з тілом симулює безсмертя як відхід від реалій біологічної необоротності.

Таким чином, у постмодерністському дискурсі тіло, що трансформоване технологіями, визначається як народження нового тіла – «тіла без органів», яке має «ключову суб'єктивність» (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі), а також тіла як «метаболічного апарату», що дає нам можливість визначити три основні фактори які кидають виклик людській тілесності, а саме:

1) екологічний – пов'язаний із бурхливим економічним розвитком і ставить під питання можливість відтворення природних основ людського буття;

2) технологізація, яка несе за собою загрозу «заміщення» людського біологічного тіла в «технологічне тіло»;

3) деструкція нормального тіла – під впливом трансформації соціокультурного буття суспільства загалом відбувається перехід від нормативної тілесної моноцентричності до поліцентричності культурного самовизначення тілесності.

Література

1. Гомілко О. Є. Феномен тілесності: Автореферат на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук (09.00.04). Інститут філософії імені Г.С. Сковороди. Національної академії наук України. – Київ-2007. – 36 с.

2. Відмова від тіла: метафізична помилка сучасного фемінізму// Філософська думка. – К., 2001, № 1. – С. 91–101.

3. Лакан Ж. «Я» в теорії Фрейда и в технике психоанализа. – М., 1999.

4. Синельников А. Мужское тело: взгляд и желание. Заметки к истории политических технологий тела в России // Гендерные исследования. – Харьков: ХЦГИ, 1999. – № 2. – С. 209–220.

5. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб: Университетская книга, 1997.

6. Філософський енциклопедичний словник / Під редакцією В.І. Шинкарука. – Національна академія наук України. Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди. – К., 2002. – С. 638.

Ірина Грабовська
(Київ)

УКРАЇНОЗНАВЧІ ІДЕЇ У ТВОРАХ ВОЛОДИМИРА ШИНКАРУКА ОСТАННІХ РОКІВ

Однією із особливостей постколоніального розвитку українського суспільства стало формування широкої бази українознавчих досліджень, під якою, окрім інтегративного напрямку наукового соціогуманітарного знання, розуміємо сьогодні і всі дослідження, спрямовані на осмислення суті, ролі та специфіки існування у світі такого феномену, як Україна, українці та українство у їх цілісності та історичній тягlostі.

Серед робіт відомого українського філософа Володимира Шинкарука особливе місце займають праці останніх років, коли мислитель активно осмислює реалії доби української незалежності перших років та місце як філософії, так і філософів в новій Україні. Ці роботи, власне, можна із повним правом віднести до українознавчих.

Вочевидь, пріоритети суспільного життя, постійна включеність у «широкий світ» стали вибором і долею Володимира Шинкарука. Ставши вже відомим вченим, він повною мірою проявив і талант керівника, організатора науки, педагога, дослідника, вихователя наукової молоді, а також державного та громадського діяча.

Як справедливо зазначено у біографічній розвідці про цю непересічну особистість, «...життя Володимира Іларіоновича було насичене суспільно-значущими подіями, але разом з тим складалося не легко і не просто» [1, 388–389].

В. Табачковський писав, що після від'їзду Павла Копніна до Москви Київська філософська школа «опинилася перед можливостями: Зруйнування? Збереження? Примноження? Все залежало від того, хто підхопить «естафету» від Копніна. Залежало не тільки від теоретичних уподобань цієї людини, не тільки від її здатності відчувати нагальні проблеми та знаходити найефективніші тактичні засоби для доведення пріоритетності їх розробки» [2, 62–63], але

мати волю і сміливість, щоб продовжити той поворот у вітчизняній філософії, який розпочав Копнін. Володимир Шинкарук дав блискучу відповідь на виклик, який кинуло життя як українській філософській школі, так і самому мислителю.

До безумовних творчих заслуг Шинкарука перед українською філософією можна віднести засновану ним Київську світоглядну антропологічну школу. «...людину повертає до філософії не пристрасть до абстракцій (на кшталт первинності-вторинності матерії-свідомості), а передусім проблема її особистісного самовизначення, самоствердження, з'ясування своїх можливостей і перспектив...» [2, 62], – це твердження В. Табачковського можна з повним правом віднести до життєвої та філософської позиції відомого мислителя.

Драматична колізія розгорнулася у часи отримання незалежності Україною навколо долі Інституту філософії. І знову, як у часи П. Копніна, саме В. Шинкарукові довелося підставити своє плече, щоб довести не лише потрібність інституту незалежній українській державі, але і переконати суспільство, зокрема і активно налаштовані проти інституту сили, що він не був «оплотом реакції» в роки застою. Так, у роботі «“Хрущовська відлига” і нові тенденції в дослідженнях Інституту філософії АН України в 1960-х роках», яка стала фактично осмисленням і певним чином виправданням існування Інституту філософії, В. Шинкарук пише: «П.В. Копнін і співробітники очолюваного ним свого часу відділу Інституту філософії АН УРСР реалізували у своїх працях широку, новаторську програму дослідження форм і принципів свого пізнання на засадах діалектичного переосмислення наукових досягнень світової філософії й логіки науки, а також таких вузлових категорій наукового пізнання, як «проблема», «ідея», «гіпотеза», «теорія», «межі розвитку теорій», «науковий пошук», «рівні систематизації знань» тощо. Філософські досягнення П.В. Копніна та його школи дістали визнання не лише в СРСР, а й за його межами» [3, 63].

Довкола Інституту філософії України виникла парадоксальна ситуація: за радянських часів він зазнав тиску через ревізію марксистсько-ленінізму та «буржуазний націоналізм», в часи ж утверд-

ження української незалежності на початку 90-х – за відданість марксизму-ленінізму та відсутність національно свідомої суспільної позиції. Аналізуючи цю ситуацію, Володимир Шинкарук відзначав: «Наше прозріння розпочиналося ще в 60-ті роки, за так званої хрущовської відлиги, через праці і публічні виступи Павла Копніна, через відомий гуманістичний, а точніше антропологічний, поворот у наших філософських дослідженнях кінця 60-х – початку 70-х років, у всьому тому, що звалося тоді «філософським ревізійнізмом», «ерозією марксистсько-ленінської філософії» і т. ін. І піддавалися тоді партійній критиці... Попович і Кримський, Копнін і Шинкарук, колектив Інституту філософії в цілому, «засмічений націоналістичними кадрами» [4, 82].

Рухаючись у колі марксистської думки, як сам В. Шинкарук, так і чимало його колег, насправді ревізювали систему марксистсько-ленінської філософії, руйнуючи її як доктрину, добре розуміючи безперспективність догматичного марксизму, перетвореного на ідеологічну тоталітарну утопію. Тому досить органічними у пізніх роботах виглядають роздуми В.І. Шинкарука про причини розпаду і неunikність такого розпаду радянської системи та беззастережне вітання ним виникнення самостійної української державності. У статті 1992 р. «Сучасні історичні реалії і філософія» він писав: «Показав свою неспроможність і навіть реакційність центристський (а по суті, імперський) принцип федеративного устрою багатонаціональної держави. Практика засвідчила, що федерація ефективна для більш-менш мононаціональних територій (США, ФРГ) і непридатна для об'єднання в одній державі кількох націй, що компактно мешкають на своїх етнічних територіях. Тому демократизація суспільного життя в СРСР у процесі «перебудови» не могла не спричинити краху імперського «Союзу». виявилася надуманою, апологетичною й ідея про «радянський народ як нову історичну спільність». І далі: «Проголошення Декларації про державний суверенітет України, а потім ухвалення Акту про незалежність України як самостійної держави є закономірним процесом розв'язання суперечностей між інтересами народів колишніх союзних республік і інтересами державно-монополітичного унітаристського Центру з його колосальними бюрокра-

тично-відомчими, воєнно-мілітаристськими та репресивними системами. Підтвердження Акту Верховної Ради України 24 серпня 1991 року грудневим референдумом мало важливе історичне значення» [5, 74].

І все ж самостійна українська держава бачиться мислителю як соціалістична, бо все вищесказане не означає, «що ідеї соціалізму не мають історичних перспектив, що вони є ілюзорною свідомістю. Навпаки, сучасна епоха підтверджує їх життєвість і їх реальне втілення, зокрема соціального захисту трудящих у багатьох індустріально розвинених капіталістичних країнах» [там само]. На думку філософа, нежиттєздатність соціалізму не доведена попереднім досвідом країн СРСР. «Єдине, що доведено, це те, що соціалізм неможливий без широкої демократії, справжнього народовладдя, як неможливий він і на основі тоталітарного одержавлення суспільної власності. Державна власність лише тоді має суспільний характер, коли вона підконтрольна суспільству і слугує інтересам суспільства. Проте розвиток сучасної цивілізації засвідчує, що за сучасної історичної доби економічно ефективнішими є позадержавні суспільні (колективні) й приватні форми власності» [там само]. Підтримку своїм переконанням мислитель шукає у соціальних мислителів, далеких від марксизму, таких як К. Ясперс. В.Шинкарук поділяє ідеї К. Ясперса, висловлені у роботі «Сенс та призначення історії». Зокрема, він цитує твердження: «Соціалізм – це універсальна тенденція сучасного суспільства, спрямована на те, щоб створити таку організацію праці і такий розподіл продуктів праці, які б забезпечили свободу всіх людей». І далі: «Соціалізм як комунізм сповнений ентузіазму та віри в безумовну досяжність блага для всього людства і силою здійснює через тотальне планування формування майбутнього і соціалізм як ідея поступового здійснення цього майбутнього у спілці зі свобідною демократією – докорінно відрізняються один від одного. Перший спустошує віддану йому людину вірою, яка приймає вигляд знання, а тих, хто не розділяє цю віру, використовує як відданий на його повну владу матеріал, що він ним може користуватися, як йому заманеться» (Ясперс, с.185 та 201) [5, 75].

Величезне значення для становлення українськості сучасного суспільства, подолання тоталітарної спадщини, на думку В. Шинкарука, має формування громадянського суспільства в Україні. «Лише на цивілізаційно розвинених засадах громадянського суспільства можна побудувати самостійну правову державу, що гарантувала б і реально забезпечувала права і цінності кожної особи» [6, 276], – стверджує філософ.

Проблема формування розвиненого громадянського суспільства завжди дуже гостро стоїть у постколоніальних країнах, метою розвитку яких є демократична та справедлива європейська держава. Саме громадянське суспільство є базисом держави, ініціює в ній необхідні зміни. Держава, в свою чергу, захищає принципи самоврядування всіх недержавних організацій, які формують громадянське суспільство. Але, якщо державі властиві різні форми правління (демократична, диктаторська, монархічна), то громадянське суспільство існує виключно за умов демократії. Високий рівень розвитку громадянського суспільства забезпечує демократичність держави. Нерозвиненість громадянського суспільства є однією з умов існування тоталітарного й авторитарного режимів. Сутність громадянського суспільства полягає в забезпеченні законних прав людини. Особистість має гарантію вільного вибору тих чи інших форм економічного і політичного буття, ідеології, світогляду, можливість вільно висловлювати і відстоювати свої погляди та інтереси. Становлення громадянського суспільства є невіддільним процесом удосконалення громадянина, суспільства, влади, політики, права, який охоплює всі без винятку сфери життєдіяльності [7, 79]. Як писав А. де Токвіль, батько сучасної теорії громадянського суспільства, самодіяльні об'єднання громадян з будь-якого приводу, для вирішення певної соціальної проблеми, від найпримітивнішої до такої, що впливає на долю держави і суспільства, є, безумовно, явищем позитивним, оскільки воно найактивніше рухає розвиток суспільства у напрямку реальної правової демократії, виховуючи у громадян здатність брати на себе відповідальність та звичку колективного співжиття [8].

Особливого значення набувають паростки громадянського суспільства в добу тоталітаризму – стверджує В. Шинкарук. Як

відомо, тоталітаризм і громадянське суспільство – взаємовиключні поняття. Тому такої ваги та актуальності для руйнації тоталітарного суспільства набувають форми громадської самоорганізації. В 60-х роках ХХ століття маємо, без перебільшення, геніальний приклад такого прориву у вигляді так званого руху українських шістдесятників.

Сьогодні в Україні немає заборон щодо створення громадянських осередків. Навпаки, Конституція України підтримує такі громадські ініціативи. Однією з головних складових становлення справедливої державності сьогодні є розвинені громадські неурядові організації. «Громадянське суспільство лише тоді є базисом держави, коли його інтерес і інтерес держави не збігаються: держава покликана розв'язувати суперечність між власним інтересом та інтересами станів, класів, соціальних груп. І навпаки: інтереси станів, класів, груп мають трансформуватися в інтереси держави, – стверджує Володимир Шинкарук. – Формування громадянського суспільства передбачає відновлення об'єктивного суспільно-історичного закономірного взаємозв'язку громадянського суспільства і держави: не держава створює громадянське суспільство, а громадянське суспільство створює державу» [6, 280].

Таким чином, в силу своєї специфіки, розвинене громадянське суспільство служить одним із гарантів побудови справедливої, гуманної держави. Саме це завдання надзвичайно гостро стоїть перед сучасною українською державою, яку більшість українських аналітиків кваліфікують як несправедливу, олігархічно-кланову, неправову державу.

Одним із модернізаційних завдань українського націєтворення є утвердження правової держави. «Саме правова держава забезпечує не тільки рівність громадян перед законом, а й рівність громадянина і держави. «Громадянське суспільство повинне захищати свого члена, обстоювати його права, а індивід і собі зобов'язаний дотримувати права громадянського суспільства» (Гегель Г.В.Ф. Філософія права // Соч., М., 1934. Т. 7. С. 238)», – цитує В.І. Шинкарук гегелівську роботу [6, 278]. «Глибоке філософське розуміння правової держави і демократії

дав відомий німецький філософ Карл Ясперс. Він писав: «Людині властиві два домагання: 1) на захист від насилля; 2) на визнання значущості своїх поглядів – своєї волі. Захист надає їй правова держава, визнання значущості її поглядів і волі – демократія» [6, 281].

Ці абеткові істини демократії, які сьогодні знає кожен студент-гуманітарій (і не лише), тоді, коли писались ці статті В. Шинкаруком та виголошувались доповіді на філософських конгресах, були необхідним «лікбезом» для посттоталітарної спільноти.

«Отже, коли перед нами завдання побудувати на незалежній Україні громадянське суспільство і правову державу, то суть цього завдання полягає у відшуканні форм і способів втілення у життя не мрій, а реальних здобутків сучасної цивілізації у своєрідних суспільно-історичних і національних умовах творення української державності», – робить висновок мислитель в одній із своїх пізніх робіт «Громадянське суспільство і громадянська творча діяльність» [там само].

Прикметною рисою роздумів Володимира Шинкарука про долю української незалежності та українського суспільства пострадянської доби була його здатність дивитись на проблему з позицій загальносвітових тенденцій та проблематики, не лише глибоко та всебічно, але і органічно «вписуючи» українські проблеми в проблематику глобалізованого світу. Так, визначаючи зокрема і завдання української спільноти на сучасному етапі розвитку, філософ виходить із того, що «епоха всесвітніх глобальних проблем висуває питання «межової ситуації»: *бути чи не бути?* для всіх спільнот і кожної людини на Землі. І це не питання лише фізичного виживання. Проблема переростає у питання сенсубуттєвості людського існування. Філософ пише: «Якщо «не бути», для чого ж було бути? Який сенс і призначення людської цивілізації, якщо вона приречена на самознищення? Який сенс злету творчої думки людського генія в усіх сферах матеріальної і духовної культури, якщо все це «наймарніша марнота – марнота усе?» Якщо ж людству бути, на що воно приречене? Який спосіб його майбутнього буття, як знайде себе в ньому людський рід і індивід? І «камо грядеше?»

Власне кажучи, головне питання триєдине: про скінченність чи безкінечність людського буття, про його прийдешнє, його сенс і нісенітність» [5, 80].

Визначаючи «альфу та омегу» нових філософських пошуків в Україні, В. Шинкарук стверджує, що для нас як спільноти – «це насамперед означає:

- переосмислення всієї історії філософії;
- серйозне освоєння досягнень сучасної зарубіжної філософії – освоєння, безперечно, критичне в плані виявлення справжніх здобутків різних філософських течій у розв'язанні філософських проблем сучасності;
- глибоке осмислення проблеми «Людство–нація–особа», що виступає нині на передній план світової філософської думки;
- осмислення проблем розвитку національної культури, зокрема й особливо проблем відродження національних культур України;
- необхідне також зосередження уваги на фундаментальних проблемах методології філософського пізнання, способів філософських новацій і філософського обґрунтування істини.

Тільки за умов розв'язання цих завдань є можливим вихід української філософської думки на рівень «квінтесенції сучасної епохи» [там само].

У доповіді на II Всеукраїнському філософському конгресі, яка лягла в основу статті «Філософія і культура», В. Шинкарук зокрема стверджував, що I Всеукраїнський філософський конгрес започаткував «новий, суто демократичний підхід до філософії культури й освіти». Було визначено, що «першою і необхідною умовою існування і розвитку філософської культури є деполітизація філософської самосвідомості індивіда і суспільства. Наполягаючи на свободі філософської думки від усякої політики, ми як громадяни підтримуємо будівництво незалежної демократичної Української держави – спільного дому всіх народів, що живуть на українській землі» [4, 81].

Фактично в цій доповіді Володимир Шинкарук виклав основні принципи існування філософії цивілізованого суспільства, яке мало бути побудоване на теренах вже незалежної посттоталі-

тарної України. «Філософії в цивілізованому суспільстві властивий плюралізм позицій, напрямків, підходів. Той самий плюралізм, за найменший натяк на який в недалекому минулому на філософів чекали лайка і погрози тодішніх можновладців. Єдине, чого не терпить цивілізоване суспільство...», – це проповідь ненависті і насильства, прямий чи непрямий заклик до кровопролиття» [там само], – стверджує мислитель.

Таким чином, саме в роботах останніх років В.І. Шинкарук аналізує досягнення і визначає цілі для української філософії в демократичній незалежній самостійній цивілізованій державі. І ці роботи мислителя з повним правом можна розглядати як теоретичне підґрунтя українознавчих досліджень постколоніальної доби.

Література

1. Шинкарук Володимир Іванович. 1928–2001 // Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Незабутні постаті. – К., 2005.
2. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). – К., 2002.
3. Шинкарук В.І. «Хрущовська відлига» і нові тенденції в дослідженнях Інституту філософії АН України в 1960-х роках // Вибрані твори у 3-х т. – К., 2004. – Т. 3. – Ч. 1. – С. 57–72.
4. Шинкарук В.І. Філософія і культура // Там само. – С. 81–96.
5. Шинкарук В.І. Сучасні історичні реалії і філософія // Там само. – С. 72–80.
6. Шинкарук В.І. Громадянське суспільство і громадянська творча діяльність // Вибрані твори у 3-х т. – К., 2005. – Т. 3. – Ч. II. – С. 276–282.
7. Громадянське суспільство // Політологічний енциклопедичний словник. – К., 1997. – С.79–80.
8. Див. про це детальніше: Токвиль А. де. О демократии в Америке. – М., 1997.

ЛЮБОВ ТА ПОЧУТТЯ: МОЖЛИВОСТІ ГНОСЕОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ

Любов належить до фундаментальних характеристик людського буття.

У разі відсутності її у житті людини виникають егоїзм, заздрість, агресивність, злість, які руйнують людське єство, її душу. Відбувається певна деградація людської особистості. Зникає сенс життя, змінюються людські орієнтири, що призводить до втрати цілісності індивіда. Посилюються агресія, прагнення до руйнації усього й уся.

З виникненням кризових явищ у суспільстві виникає подвійна потреба в любові, тому дослідження її завжди буде актуальною проблемою. Сьогодні значно поширилась споживацька психологія, а це штовхає людство в кризу духовну. При цьому людина зовсім забуває, що вона повинна, за висловом Фромма, передусім *бути* в цьому світі, а не тільки *мати*. В українському суспільстві нині змінюються усталені ціннісні орієнтири, особливо моральні. Зокрема відбувається страшна девальвація розуміння значення в житті людини любові. Тож вкрай важливо розкривати істинну природу любові, її високе походження і призначення.

Кожна людина має можливість долучитися до любові у своєму житті, але чи кожна користується цією можливістю? Що заважає їй це зробити? Як особистість усвідомлює здобуті знання? Чи пов'язує вона їх зі своїм живим досвідом? Звернемо увагу на думку Канта: досвід не дає нам відповіді, як жити за любов'ю та за законами щастя (1, 182).

Любов – це те, до чого людина долучається від перших і до останніх днів існування в світі. Вона є, ми не можемо її створити, скоріше – вона сама нас створює (2, 123). Любов у житті людини є непохитною в світі істиною, ідеалом, якого людина постійно прагне. Християнська традиція наділила Бога атрибутом любові, який, у свою чергу, не минає й існує вічно. А знання, які ми здо-

буваємо завдяки любові, всезагальні й необхідні. Все, що відбувалося в цьому світі без любові, вважалося химерним, марним, позбавленим сенсу.

Що ж наповнює наше життя сенсом? Чим же насправді є для людини любов та почуття в особистому житті? Оскільки традиційно прийнято пов'язувати любов з почуттями однієї людини до іншої, саме цей зріз поняття ми й розглянемо.

Відомо, що поняття *почуття* і *відчуття* перекладаються з латини як *sensus* (сенсуалізм), мають одне коріння, але різняться за своїм смислом (3,553). Такі поняття, як *відчуття* та *відчування*, доцільно застосовувати в значенні «типів чуттів» чи п'яти «органів відчуттів» (слуху, зору та ін.). «Почуттю» (рос. мовою – «чувству») приписують сферу людських переживань і відношень до явищ або ж предметів. Перекладаючи з англійської на українську мову і навпаки, ми стикаємося з тим, що це поняття набуває такого значення, як *смисл* (*sens*). Тобто виникає розуміння поняття почуття як смислу.

Психологія тяжіє до розгляду терміна «почуття» як людських *переживань* радощів, туги, зневаги та ін. Переживання базуються на людському досвіді і виходять з наших емоційних станів. Інколи вони розглядаються як процеси присвоєння, що відбуваються під час зустрічі зі світом. У широкому розумінні переживання дорівнює змісту свідомості, яка загострюється щодо сприйняття світу під впливом тих самих переживань. Ті переживання або стани, що швидко змінюються, називаються *афектами*. Емоції і афекти, в свою чергу, ми не пов'язуємо з конкретними ситуаціями. А почуття, навпаки, є більш стабільними і значними через постійні людські потреби і мотивації і сприяють, в свою чергу, задоволенню людських потреб. Якщо простежимо за логікою вищезазначеного, ми можемо звернути увагу на те, що почуття поволі знову стають заручниками переживань, що базуються, знов-таки, на внутрішніх відчуваннях – радощів або туги, тобто на зміні певних станів. А з'ясовуючи, яке смислове навантаження має поняття чуття, ми знову виходимо на шлях чуттєвості, яка інколи виходить з-під контролю людського розуму і грішить дурною безкінечністю, до безтями поринаючи в людський досвід. Прагнення людини

до постійних задоволень потреб веде її по колу, що зводить суть любові нанівець. Без *сенсу* любов втрачає істинне призначення. Що ми вкладаємо в цей *сенси*?

Здобутий нами досвід, як зауважив Кант, не вказує нам, як жити за законами любові. Тобто ми не розкриваємо суті любові через поняття «почуття», а тим більше – «відчуття». У пошуках відповіді на це питання заглибимося в історію класичної філософії.

Що є джерелом усякого, в тому числі достовірного, знання? Саме *відчуття* відповідають за істинність чуттєвого знання, що вказує на те, що річ є, тобто на буття речі (*Sache*) (4, 46–51). Гегель свого часу зауважував, що можливість відчувати вказує на нескінченне існування речей і розмаїття їх форм. Те, що *відчуття* знайомлять нас з зовнішньою оболонкою речей, зазначав ще Платон. Але на його думку, вони не були об'єктом людського пізнання. У нього таким об'єктом виступає, наприклад, річ, яку ми не можемо бачити, але саме вона є творцем всіх речей у світі. Тобто все, що ми *відчуваємо*, чого торкаємося, тобто вся палітра світу, яка постає перед нами, не є такою цікавою для нашого пізнання, як те, що вона тримає в собі. Тому людину більше цікавить ця «невидима річ», яка є, за Платоном, єдиною в світі, яка відрізняється від інших речей постійністю, вона володіє логічною необхідністю. Її властивості не можуть бути іншими, ніж вони є. Саме вона є об'єктом думки, а не людські *відчуття*, як нам іноді здається (Платон, Ідеї).

Згадаймо міркування Шелера, у якого знання, здобуті завдяки чуттєвим здібностям, для людини були початковими і не були кінцевим і цілісним видом знання (5, 137, 139). (Світ, що залежить тільки від наших відчуттів, стикається з певною проблемою: постійне накопичення знання неможливе за певних обставин. На цьому тлі як розв'язання проблеми свого часу виникла метафізика.) Тому Шелер вважав, що людське пізнання не обмежується знанням, здобутим у такий спосіб, і був певний, що за першим видом знання йде обов'язково наступний вид, який стосується *способів* і *сутнісної* структури всього, що існує. Саме цей вид Аристотель називав «першою філософією». Для людини пізнання світу в такий спосіб дає можливість ствердити себе як людину і

«бути» в цьому світі. Саме тут на допомогу чуттєвому пізнанню приходить опосередкований характер мислення, завдяки якому людина здобуває нові знання, що не містяться у *формах чуттєвого* пізнання і які відображають зв'язки, процеси і відношення. (Людина стикається з тим, що «чуттєвість сама по собі є пасивна, через подразнення організму відбувається вплив на психіку людини і тільки тоді з матерії-чуття виникає форма для упорядкування її (матерії), що має своїми витоками суто внутрішнє спостереження і мислення, котре приходить у дію і створює поняття за наявності чуттєвого матеріалу».)

Як ми зазначили, виникає потреба в метафізичному знанні, яке, у свою чергу, поділяється на певні етапи. На першому виникають питання «**Що таке життя?**», «**Що таке матерія?**», на другому виходимо до абсолюту, Бога, любові, добра (до тих понять, які даються людині аргіогі). Коли ми наближаємось до суті будь-якої проблеми, то починаємо розуміти, що людина завжди лишається між двома метафізиками, де всі форми буття залежать від буття її самої. Формування третього виду знання базується на досвіді, який здобуто на тлі спілкування з досконалим, священним знанням. Людина виступає при цьому Деміургом своєї власної долі на засадах спів-творення. Такий вид знання є окремим видом, що вибудовується на спів-творінні її буття з буттям Бога, а її становлення відбувається в нерозривному зв'язку цих площин. Любов є поєднувальною ланкою, без якої неможливий зв'язок зі світом і його різноманітними формами, про які нам так яскраво говорить чуттєвість. За Н. Гартманом, саме завдяки любові як цінності людина збагачує і наповнює сенсом свою особистість.

У теорії пізнання саме любов є передумовою і початком процесу пізнання. Ще Августин свого часу говорив: «*Tantum cognoscitur, quantum diligitur*» (лат.) – «Ми пізнаємо тією мірою, якою любимо». Цю думку підтримали пізніше Гете, Леонардо да Вінчі, Джордано Бруно. За Паскалем, любов прокладає розуму дорогу до речей і людей.

Згаданий нами Макс Шелер твердив, що проникає в суть усього існуючого. Ж.-П. Сартр убачав в любові план, за яким людина примушує себе полюбити, зберігаючи свободу іншому, і

каже: «Бажання стати коханим – означає бажати примусити іншого знову й знову стверджувати мене як умову своєї свободи».

Наш співвітчизник В. Шинкарук вважав, що сенсом і призначенням людського життя, в душі вчення Ісуса Христа, може бути Любов. Він писав: «Любов є особливе, але не сердечне почуття, одержимість яким часто набуває сили пристрасті і задоволення якої дає вищу радість» (6, 228–234).

За Кантом, якщо метою любові є існування в усіх вимірах буття, котре має істинний і незмінний характер дій, тоді це – «не патологічний афект, що не гідний претендувати на місце серед істинних рушійних сил моральної поведінки» (1, 142). Яку саме любов Кант мав на увазі? Оскільки людське життя сповнене колізій і непорозумінь, сама людина спроможна сповнити себе люттю і ненавистю або ж любов'ю. Коли чі змінює сенс свого життя, тоді раптом все йде до гори дригом. Любов підміняється задоволеннями, стає пошуком чуттєвих станів у часово-просторовому зв'язку явищ.

Неможливо уявити творчий світ людини, не пройнятий любов'ю і добром. Мета любові – існування в усіх вимірах буття, котре має істинний і незмінний характер. Згадаймо слова з Євангелія: «Коли я говорю мовами людськими й ангольськими, та любові не маю, – то став я як мідь та дзвінка або бубон гудячий! І коли маю дара пророкувати, і знаю всі таємниці й усе знання, і коли маю всю віру, щоб навіть гори переставляти, та любові не маю, – то я ніщо! І коли я роздам своє тіло на спалення та любові не маю, – то пожитку не матиму жодного!»

Любов довго терпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводить нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить!

Ніколи любов не перестає! Хоч пророцтва й існують, – та припиняться, хоч існує знання, – та скасується»(7, 205).

Коли підмінюються поняття на жаль, під загрозу підпадає сама любов. Те, що відбувається завдяки можливостям відчувати світ, забарвлюється нашими емоціями, які нерідко відносимо до

любові. Відбувається певне спрощення глибшого поняття, яким є насправді любов, і в підсумку людське життя теж потерпає від змін.

За таких обставин любов звинувачують і виправдовують нею будь-які людські вчинки, які відбулися завдяки емоційному стану людини. Але любов як така за своєю суттю не спричиняє зла, скорботи, горя, бо вона не керується імпульсивністю або ж емоційністю. Вона є не пошуком чуттєвих станів у часово-просторовому зв'язку явищ, які мають випадковий характер дій. У цьому й полягає, на наш погляд, суттєва відмінність цих двох понять: де одне відповідає вимогам плинності часу, а інше орієнтує нас у цьому світі на незмінне, вічне, непохитне. Усі перелічені риси дають підстави думати, що почуття і любов належать до різних царин людського життя, хоча постають істинними і неодмінними рисами людського буття.

Сенс людського життя – в любові, яка є творцем добра, зла, години. Вона залишається з людиною навіки, бо не змінюється під плином часу. Лишається відкритим питання, чи можна зводити сенс людського життя до відчуттів, а почуття не можливі без сенсу, який не веде до любові.

Література

1. *І. Кант*. Собр. в 6 т. – М., 1964. – Т. 3.
2. *Мадинье Габриель*. Сознание и любовь. – М., 1995.
3. *Философская энциклопедия*. – М., 1970. – Т. 5.
4. *Гегель*. Феноменология Духа. – С. Пб., 2002.
5. *М. Шелер*. Избр. – М., 1994.
6. *В. Шинкарук*. Вибрані твори. – К., 2005. – У 3 т.
7. *Біблія*, United Bible Societies. 1992 – 50М – V053 (К).

ТРАНСЦЕНДУЮЧА ПРИРОДА СИМВОЛУ

Символом, за визначенням Поля Рікбора, є будь-яка структура значення, де один смисл, – прямий, первинний, безпосередній, позначає одночасно ще й інший смисл, дотичний, вторинний, опосередкований, який можна зрозуміти лише через перший [2, 19]. У зв'язку з цим інтерпретацію слід розуміти як роботу мислення, яка полягає в розшифруванні смислу, що стоїть за очевидним смислом, в розкритті рівнів значення, прихованих за безпосереднім значенням. Таким чином, символ та інтерпретація стають співвідносними поняттями, інтерпретація розкриває множинність смислів [2, 18]. Можна стверджувати, що множина інтерпретацій (висловлених; тих, що будуть висловлені; і тих, що так ніколи і не будуть висловлені) – це спосіб буття символу.

Але інтерпретація символу не є абстрактним, спекулятивним розумуванням. На думку С.С. Аверинцева, зміст символу не можна дешифрувати простим розумовим зусиллям, в нього слід «вжитися» [1, 387]. Саме в цьому й полягає принципова відмінність символу від алегорії: смисл символу не існує в якості деякої раціональної формули, яку можна «вкласти» в образ та потім вилучити з образу. Співвідношення між позначуючим та означеним в символі є діалектичне співвідношення тотожності й нетотожності. Тут і потрібно шукати специфіку символу відносно категорії знаку. Якщо для суто утилітарної знакової системи полісемія є лише беззмістовною завадою, що шкодить раціональному функціонуванню знаку, то символ тим змістовніше, чим більше він багатозначний [1, 387].

Альфред Шюц, розрізняючи замкнуті смислові царини – повсякденного життєсвіту, світу сновидінь, світу релігійного досвіду – спирається на єдність притаманного їй стилю переживання та пізнання. Тому узгодженість і відповідність стосовно цього стилю обмежені даною смисловою цариною. Поки наш досвід перебігає відповідно певному стилю переживання або пізнання

(поки він залишається в межах замкнутої смислової царини), для нас триває дійсність цього досвіду.

Виявляючи межі, які переживаються в досвіді, Шюц ставить питання про перетин цих меж. В перетині меж свого досвіду людина послуговується певними засобами, які ми називаємо ознаками, позначками, знаками та символами [3, 507].

Ознаки, позначки, знаки та символи передають повідомлення через межі безпосередньому досвіду, при цьому вони спів-презентують у досвіді все, що є тематично, інтерпретаційно та мотиваційно релевантним для цього актуального досвіду, але в якийсь спосіб виходить за межі його ядра. Також знаки, хоча суттєво і є «носіями повідомлень», але – у взаємному порозумінні з іншими людьми – допомагають переступити межі; символи, хоча суттєво і є втіленням іншої дійсності в повсякденності, у зв'язку з певними (а саме ритуалізованими) діями можуть використовуватися для переступання меж з іншими дійсностями і навіть останньої межі [3, 507].

Ознаки вказують на щось відмінне від того, чим вони є самі, на щось удаване, приховане або відсутнє, і в цьому вказуванні роблять це доступним досвіду; вони приносять людині зрозумілі повідомлення про те, що просторово та темпорально лежить поза її досяжністю. Особлива форма ознак, тілесний вираз, вказує на щось таке, що не лише «випадково» просторово та темпорально опиняється поза досяжністю, а що принципово може бути схопленим лише в такому вказуванні: свідомість іншого. Позначки допомагають «подолати» межі майбутнього тим, що вони зараз накреслюють спогади, які відбудуться пізніше; вони приносять повідомлення у власне майбутнє: так само, як спогади, але конкретно та заплановано. Знаки в інтерсуб'єктивно обов'язковий спосіб пов'язують означені ознаками та позначені позначками складові; вони в конкретній чи анонімній взаємності передають однакові повідомлення від одного до іншого та назад. Символи приносять вісті про позаповсякденні дійсності – або повсякденне повідомлення в такому позаповсякденному вигляді, який відкривається в повному відстороненні від повсякденності. Усі ці засоби ґрунтуються на суттєвому для життєвого досвіду акті свідо-

мості, аппрезентації. Вони водночас є результатами попередніх аппрезентаційних зв'язків і приводами для актуальних аппрезентацій. Іншими словами: вони є носіями актів аппрезентації. Без цих носіїв людина сама значною мірою залишалася б без аппрезентації, повністю захопленою пливкими, завжди теперішніми одиничними досвідами. Тоді було б життя та переживання, мабуть, навіть одиничні досвіди, але не було б життєсвіту [3, 508].

Як усі інші аппрезентаційні зв'язки, знаки «долають» для окремої людини життєсвітові трансценденції. У своїх основних означальних і позначальних складових вони «долають» «малі трансценденції», просторові та часові обмеження досвіду; як втілена в знаках ознака, вона «долає» вже межу з іншим; але лише знак робить можливим те, що межа між людьми долається в обох напрямках [3, 519].

Символи будують міст від однієї царини дійсності до іншої та відіграють важливу роль в «опануванні» «великими» трансценденціями. У символічних, як і в усіх аппрезентаційних зв'язках, щось безпосередньо дане тепер вказує на щось відсутнє, яка, завдяки цьому вказуванню співпрезентується в досвіді [3, 522].

Символічні значення є – закріпленими за певними носіями значень – нагадуваннями одиничних досвідів у позаповсякденних дійсностях, які переносяться з інших станів до нормального стану повсякденності [3, 523]. Щодо «великих» трансценденцій ми бачимо, що, окрім відвертання від повсякденності в інших станах, від неї можна дистанціюватися також у стані неспанья. Сповнена страху і надії в тяжких життєвих кризах і більш-менш рутинізовано в теоретичній настанові, людина шукає пояснень тим дієвим силам природи та суспільства, які доленосно втручаються у повсякденне життя, запитує про смисл цілого та його частин. Поки природна настанова не знімається кризовими потрясіннями або звичними переходами до теперішньої настанови, такі пошуки та питання перебувають за дужками. Вони можуть бути розпочаті та порушені лише з певної дистанції до неї [3, 524].

Таким чином, долаючи обмеження, символ своєю трансцендуючою природою визначає цілісність світогляду. Як зазначає С.С. Аверинцев, зміст дійсного символу через опосередковуючі

сміслові зіплення кожного разу співвіднесені з «найголовнішим» – з ідеєю світової цілокупності, з повнотою космічного та людського «універсуму». Вже та обставина, що будь-який символ взагалі має «смысл», сама символізує наявність «смыслу» у світі та житті. Сама структура символу спрямована на те, щоб занурити кожне часткове явище в стихію «першоначал» буття та дати через це явлення цілісний образ світу [1, 387]. Як бачимо, цілісність світогляду і, взагалі, сама спроможність світобачення є іманентно-трансцендентною. Здатність бачити ціле є виходом за межі цілого.

Література

1. *Аверинцев Сергей*. Собрание сочинений / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. София – Логос. Словарь. – К.: Дух і літера, 2006. – 912 с.
2. *Рикёр Поль*. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И.Сергеевой. – М.: Медиум, 1995. – 416 с. – (Первые публикации в России).
3. *Шюц Альфред, Лукман Томас*. Структури життєсвіту. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – 560 с.

*Олена Казновецька
(Чернігів)*

*«...Нам властиве насильство,
а не його причини...»
Джідду Крішнамурті. «Полім Орла»*

ПРОБЛЕМА НАСИЛЬСТВА В «АНТРОПОЛОГІЇ НЕГАТИВНОГО»

Антропологічна криза, наявність якої фіксується й обґрунтовується сучасними гуманітаріями, має за одну з найхарактерніших ознак зростання деструктивних тенденцій у поведінці та діяльності людини. Методологічна неспроможність численних традиційних концепцій людини видається на сьогодні вже очевидно через те, що практично усі вони постають взірцем одностороннього, одновимірного підходу до тлумачення людської природи. Відтак і проблема насильства, актуалізована сучасними соціальними процесами, досі залишається нез'ясованою у сенсі її витоків та людиномірних шляхів її розв'язання.

Однією зі спроб досягнути людське єство у його феноменальній багатовимірності і докорінній незавершеності можна вважати філософсько-антропологічні студії Київської філософської школи під керівництвом Володимира Іларіоновича Шинкарука, де було започатковано нову стратегію дослідження людинознавчих проблем. Вона полягає, перш за все, в істотному коригуванні уявлення про сутність людини як осереддя лише певних «чеснот», яку можна охарактеризувати як своєрідну «позитивну антропологію». Натомість сутнісної значущості було надано також і тим виявам людського, які явно не належать до сфери «чесотної» парадигми – неґація, деструктивність, насильство, агресія, жах тощо [див.: 5; 7–10].

Постановка теоретико-методологічних проблем, пов'язаних із вивченням вищезазначених феноменів, прямо вказує на вже давно назрілу необхідність змінити ракурс бачення й рефлексії щодо людини, звільнитися від утопічних моралізаторських сен-

тенцій і, згідно з «принципом доповнювальності», реалізувати настанову самопізнання з боку «антропології негативного» (як складової «негативної антропології»), що, у свою чергу, сприятиме цілісному осмисленню феномену людини взагалі.

Незважаючи на досить обережне використання, в останніх працях українських філософів В. Шинкарука, Є. Андроса, А. Дондюка, В. Табачковського, Н. Хамітова, Г. Шалашенка та ін. доволі чітко простежується тенденція до побудови такої філософсько-антропологічної концепції, яка синтезувала б у собі два протилежні спрямування гуманітарної думки й водночас не втратила б свого колізійного характеру, оскільки він відображає сутнісну ознаку людини – перебувати у вічному становленні [3; 9].

Очевидно, що такі спроби здатні викликати неабиякий науково-світоглядний інтерес для тих, хто досліджує деструктивні аспекти людського існування, а тому метою нашої статті є з'ясування перспективності «антропології негативного» (і в цілому «негативної антропології») у формуванні цілісної парадигми осмислення феномену насильства. Задля цього вдамося до узагальнення та аналізу тих засадничих положень, в яких виразно маніфестується саме такий методологічний підхід.

Ідеї, відповідно до яких людська природа постає як *нерозривне поєднання і взаємопроникнення протилежностей* – Еросу й Танатосу, «аполлонівського» та «діонісійського» первнів, соціального та біологічного, есенційного та екзистенційного, антропокультурного й соціокультурного, *ratio* та *emotio* тощо, – є тим філософсько-методологічним підґрунтям, яке утворює специфічне «поле напруги» в антропологічних розвідках і продукує численні запитання щодо причин, витоків, наслідків та альтернатив насильницької поведінки *homo sapiens*. Так, наприклад, інтерпретація насильства як девіації відкриває площину активно дискутованих проблем, пов'язаних із тематикою гедонізму, нестабільності та високої (у порівнянні з тваринами) інтенсивності афективної сфери людської психіки як в індивідуальному, так і в соціально-психологічному вимірі, невпорядкованості, що набуває загрозливого характеру в перехідні епохи, притаманної людині фантазії і т.п. Звідси впливає принциповий рефлексивно-антро-

пологічний висновок щодо уявлення про сутність людини: «Це істота, наділена інтенсивною й нестабільною афективністю, схильна до сп'яніння, екстазу, насильства, любові; підвладна власним вимислам; істота, що знає про смерть, але не може повірити в неї; істота, що народжує міф і магію; істота, пройнята духами й божествами, ілюзіями й химерами; відтак, як суб'єктивна істота, чий стосунки з об'єктивним світом завше ненадійні, котра постійно помиляється й блукає, а у своїй зарозумілості народжує безладдя» [4, 105–106]. Кожна із сутнісних характеристик, перерахованих Е. Мореном, може виявити себе як насильство, руйнацію, але ж так само вона може виявити себе як щось конструктивне, життєствердне, творче. Як дослідникові подолати цю суперечність? Лише через антропологему свободи, осмислення якої спирається на взаємодію та взаємодоповнення «позитивно-есенційної» та «негативно-есенційної» настанов теоретизування.

Наступним пунктом наших міркувань щодо феномену насильства у контексті «антропології негативного» здатний стати «принцип доповняльності» сутнісних характеристик людини [3, 20–24]. Він постає в якості провідного в натуралістичній та спорідненій з нею генеалогічній експлікаціях насильства, позаяк осмислення «позитивних» сутнісних рис людини неможливе без зіставлення з їх антиподами – і навпаки. Відносячи насильство до сфери «негативного» у природі людини, ми переконуємося у принциповій потенційній *альтернативності* людської поведінки, яка, на жаль, часто буває не актуалізована з доволі прозаїчної, на перший погляд, причини: нестача «сапієнтальності» (В. Табачковський) компенсується з боку природи «тими перевагами, що їх має перед людиною тварина або рослина» [3, 21]. Іншими словами, відмова або будь-якого роду нездатність активізувати власний розум для пошуку альтернативних (скажімо, ненасильницьких) варіантів розв'язання кризових для індивіда ситуацій, тобто втриматися на рівні Людського, може мати як позитивні (у біологічному сенсі), так і негативні (із соціальної точки зору) наслідки, що також вимагає філософського аналізу й певного ціннісного вибору.

Так само вагомими в обґрунтуванні феномену насильства з боку «антропології негативного» виглядають аргументи щодо

такої сутнісної антропологічної характеристики, як перевтілюваність (сублімативність, заміщення), котра знову ж таки своїми коренями обіймає як есенційне, так і екзистенційне в людині. Ця здатність, маніфестована у численних поведінкових проявах, у тому числі й деструктивних, складає значний інтерес для дослідників у галузі вайоленсології, проте її філософсько- й культурно-антропологічний зміст та феноменологію поки що важко назвати цілком вивченими. Чи не єдиною з цієї теми є розвідка Еліаса Канетті «Перетворення», де важливим висновком постає його кваліфікування перевтілюваності як «здатності, що дала людині безмежну владу над іншими істотами» [2, 483]. На наш погляд, урахування цієї сутнісної характеристики людини володіє практично необмеженим потенціалом щодо з'ясування глибинних коренів схильності людини до насильства й деструкції. Більше того, в історії філософії вже є достатньо прикладів намагання пояснити людську природу, й особливо її «негативні» складові, на основі здатності *втїлюватися* та *перевтілюватися* (Ф. Ніцше, М. Шелер, Е. Фромм, Г. Плеснер тощо). Ті колізії, що виникають у зв'язку з такими перевтілюваннями, по суті, завжди постають як насильницькі, як примусові – перш за все, у психологічному сенсі, адже в їх основі закладено фундаментальну антропологічну суперечність, сутнісну розщепленість індивіда, що прагне самовизначитися, а значить, подолати власну ексцентричність, переступити «середину свого існування». Цей трансгресивний порив здатен закинути людину в ситуацію вибору між «тут-і-тепер» та «ніде-ніколи», або, як це називає Г. Плеснер, «розриву природи» людини, що спричинений різким переходом від буття всередині власної плоти – до буття поза останньою [3, 26].

Вищесказане може слугувати своєрідною підставою для включення до «негативно-антропологічної» методології положень філософської антропології Г. Плеснера, що постають у якості іманентних людській природі способів компенсації окресленої розщепленості. Ідеться про «закон природної штучності», «закон опосередкованої безпосередності» та «закон утопічного місцезнаходження», зміст яких обґрунтовано філософом у праці «Щаблі органічного та людина» [5]. Їх виразна амбівалентність

якнайкраще демонструє необхідність відходу від одновимірної антропологічної рефлексії щодо феномена насильства, хоча й потребує більш вагомого обґрунтування. Так, скажімо, перший «закон» указує на принципову антиномічність екзистенціальної ситуації, розв'язати яку людина прагне найчастіше за допомогою насильства над життям (власним чи чужим). Людина – це істота, яка стоїть перед лицем Ніщо, а тому вимушена прийняти й зрозуміти себе як істоту, що піддається гріху, спокусі, здатна до негачії не лише будь-якої характеристики світу, але також світу в цілому та самої себе як частини цього світу. При цьому саме в такій негачивності філософська антропологія вбачає кардинальну відмінність людини від усього природного світу. Тварина не здатна стати перед лицем Ніщо, тварина не може втратити сенс життя і перестати хотіти жити; людина, на жаль, ні.

Другий «закон» стосується опосередкованої безпосередності, що нею пройняте свідоме ставлення людини до світу та до самої себе: «людина знає про себе як про душу та тіло, про інших осіб, живих істот та про речі безпосередньо тільки як про явища та зміст свідомості» [3, 27], відтак свідомість і постає тим «посередником», який уможливує явленість реальності. Виникає питання: а як бути, якщо сама свідомість людини також є певною мірою опосередкованою й детермінованою – якимись чинниками, впливами, аттракторами? Тут відкривається доволі цікаве поле досліджень, що стосуються саме критичної експлікації насильства, де зазначений феномен розглядається як стан свідомості (М. Мерло-Понті, Ж. Лакан, С. Гигерич тощо). І, нарешті, третій антропологічний «закон», сформульований Г. Плеснером, стосовно усвідомленої людиною утопічності власного місцезнаходження виводить нас на такий дискурс насильства, кредо якого досить вдало можна визначити, скориставшись відомою фразою з Ф. Достоевського: «Якщо Бога немає, то все дозволено». Дійсно, відсутність чи слабкість трансцендентального опертя («невкоріненість», «безґрунтовність») часто-густо може поставати онтологічним витокм деструктивності.

Серед вихідних принципів сучасної філософської антропології, котрі намагаються захистити прибічники її «автентичної» – шелерівської – методології, знаходиться місце і для наступного

засадничого положення, котре цілком можна віднести до «негативної антропології». Так, російський філософ А.В. Чечулін у монографії, що має красномовну назву – «Негативна антропологія», – формулює наступні засадничі положення, на які має зважати дослідник у галузі людинознавства: 1) антропологія як людське самоосмислення; 2) системність і космізм; 3) настанова на досягнення цілісності індивіда; 4) родовий принцип; 5) визнання принципової незавершеності антропологічного пізнання і 6) принцип негативності [7].

Останній принцип потребує аналізу хоча б тому, що за його допомогою стає більш зрозумілою трансформація поглядів засновника філософської антропології на проблему людини. Звернімо увагу на те, що *принцип негативності* має у Шелера універсальний характер, оскільки, виходячи з нього, специфіка кожної конкретної особистості, як і сутність людини як родової істоти, пояснюється передусім впливом різноманітних «негативних» чинників – соціальної відчуженості, душевного страждання, втрати особистісної ідентифікації, родової збитковості, почуття неповноцінності, хвороби і т. д. У дзеркалі негативних форм свого власного існування (у т. ч. й насильства, жорстокості, підступності, обману тощо) людина отримує новий змістовний досвід самопізнання, і на його основі буде свою подальшу життєдіяльність. У цьому контексті й сам предмет філософської антропології формулюється М. Шелером у праці «Людина та історія» із врахуванням усіх можливих негативних сутнісних характеристик людини: це «наука про сутність людини, про її відношення як до царства природи (неорганічного, рослинного і тваринного), так і на основі усіх речей; це наука про метафізичне сутнісне походження людини, про її фізичний, психічний та духовний первні у світі, про ті сили та потенції, котрі нею рухають і які вона приводить у рух; це наука про основні напрями та закони її біологічного, психічного, духовно-історичного та соціального розвитку, а також їх сутнісні можливості та їх реальності. Психофізична проблема душі й тіла та ноетично-вітальна проблема також входять до неї. Лише така антропологія була б здатна відтворити філософські основи для усіх наук, які мають справу з предметом «людина» – природни-

чих, медичних, передісторичних, етнологічних, історичних та соціальних, а також для нормальної психології, психології розвитку, характерології та встановити визначені й стійкі цілі їх дослідження» [цит. за: 1, 33]. Усеохопність такого формулювання є очевидною, а відтак і негативна антропологія отримує статус повноцінної й рівноправної складової метаантропологічного дискурсу. При цьому задана Шелером світоглядна орієнтація створює такі умови, за яких дослідник має змогу позбавитися від тиску моралістично-абсолютистських настанов щодо оцінок на адресу деструктивного антропосу і натомість працювати над вивченням *реального* життя індивіда та суспільства. Звичайно, негативний принцип не може бути головним, універсальним пояснюючим інструментом. Загальна концепція людини має неодмінно включати в себе також і механізм позитивної детермінації. Проте, як зазначає А.В.Чечулін, «завдання обґрунтування динамічного джерела «енергетики», яка створює вихідну глобальну антропологічну активність людини, цілком може бути реалізована на його методичній основі» [7, 36–37]. Дотримання принципу негативності породжує особливий реалістичний погляд, який не прагне оцінювати, засуджувати, проклинати, принижувати чи самопринижуватися. Навпаки, він дозволяє поглиблювати саморефлексію, самосвідомість, бачити *можливості* навіть там, на краю буттєвої прірви, розуміти себе та інших, а, отже, прощати, терпіти, платити за скоєне і залишатися Людиною, хоч як би важко часом це не було.

Таким чином, «антропологія негативного» постає як наскрізна, методологічно насичена лінія практично усіх репрезентованих у філософсько-антропологічній думці експлікаціях насильства як феномена людського буття. Її роль полягає передусім у постановці питання про людську деструктивність як такого, що потребує не моральних оцінок чи песимістичних або ж оптимістичних прогнозів, а як однієї з основних антропологічних проблем, котрі прямо пов'язані із сучасними глобальними процесами. Осмислення феномена насильства, згідно з «антропологією негативного», має відбуватися, перш за все, у термінах фундаментальної онтології, гносеології, аксіології, а вже потім проек-

туватися на площину етичних міркувань. Це дає змогу позбавитися від особистісної упередженості, яка так часто заважає нам більш уважно та вдумливо поставитися до тих, хто переступив у собі межу морального закону, але при цьому усе ж таки зберіг свою трагічну Таємницю...

Література

1. Григорьян Б.Т. Положение человека в космосе // Григорьян Б.Т. Философская антропология: Критический очерк. – М., 1982. – С. 20–63.
2. Канетти Э. Превращение // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 483–503.
3. Колізії антропологічного розмислу / В. Табачковський, Г. Шалашенко, А. Дондюк, Н. Хамітов, Г. Ковадло, Є. Андрос. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 156 с.
4. Морен Э. Утраченная парадигма: Природа человека. – К., 1995.
5. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. – М., 2004. – 368 с.
6. Табачковський В. «Антропологічний поворот» філософів-шістдесятників у персоналіях: Володимир Шинкарук // Філософсько-антропологічні читання '98: До 70-річчя засновника Київської світоглядно-антропологічної школи Володимира Шинкарука. – К., 1999. – С. 4–25.
7. Чечулин А.В. Негативная антропология. – СПб.: Изд-во РГПУ имени А.И.Герцена, 1999.
8. Шинкарук В. Діалектика: традиційний та нові підходи // Філософсько-антропологічні студії'2001: Розум, свобода та долі діалектики (До 80-річчя Марії Злотіної). – К., 2001. – С. 43–52.
9. Шинкарук В.І. Методологічні засади філософських вчень про людину // Філософська антропология: екзистенціальні проблеми / В.І.Шинкарук, В.Г. Табачковський, Г.І. Шалашенко, Є.І. Андрос, Г.П. Ковадло. – К., 2000. – С. 8–49.
10. Шинкарук В.І. На шляхах до філософії людини // Філософсько-антропологічні читання '96. – К., 1997 – С. 5–6.

ТЕОРІЯ СУБ'ЄКТА ЛАКАНА І НЕОМАРКСИЗМ

Дана робота присвячена впливу психоаналітичної теорії суб'єкта Жака Лакана на становлення антропологічної доктрини у марксизмі. Ця проблема вже ставала предметом розгляду у роботах В. Мазина [1], М. Баррета [2], Д. Мейсі [3] та інших. Наша мета полягає в тому, щоб не стільки показати вплив Лакана на неомарксизм, на що орієнтуються вищезгадані автори, скільки висвітлити марксистські імплікації у творчості самого Лакана.

Дослідники відзначають, що глибинний вплив на творчість Жака Лакана справили гегелівські семінари Олександра Кожева, які він відвідував у 1933–1937 роках. Як зазначає Девід Мейсі, рущийною силою людської суб'єктивності у Кожева є бажання [4].

Отже, наслідуючи Гегеля і Кожева, Лакан робить бажання (Wegierde) наріжною категорією психоаналізу. Бажання себе-як-іншого стає основою процесу індивідуації, або формування суб'єкта.

У своїх ранніх творах Лакан проводить важливе розрізнення між суб'єктом в сенсі «Его» або «Я», який створює невимовне відчуття цілісності, і суб'єкта, як примордиального (споконвічного) буття, яке лежить в основі суб'єкта і до якого можливо наблизитися через аналіз. Структура, яка представляє цей динамічний процес створення «Я», або людської індивідуальності, – це «стадія дзеркала», фаза в розвитку індивідуума, яка міститься на віковій шкалі розвитку дитини між шістьма і вісімнадцятьма місяцями.

Для Лакана саме ця структура, замість комплексу Едипа, описаного раніше Фройдом, відповідає за народження суб'єктивності та первинних ототожнень.

Стадія дзеркала – це найважливіший момент у формуванні структури суб'єкта, нарис «Я». Фактично дитина бачить в образі собі подібного або ж у власному дзеркальному відбитті форму (Gestalt), що передбачає ту тілесну єдність, якої йому об'єктивно бракує: він радіє, ототожнюючи себе із цим відбиттям.

Тут у Лакана має місце діалектика бажання, що походить від Кожева–Гегеля: дитина зачарована й поглинена без залишку своїм дзеркальним образом, і це зачарування кладе початок серії відчуження-ототожнення, що структурує Его як іншого.

Цей первинний досвід стає основою уявлюваного характеру «Я», що з'являється в якості «Я-ідеального» й «початку всіх вторинних ототожнень». У той же час «вторинні ототожнення» дають початок тій уявлюваній інстанції, у якій індивід себе відчужує. Таким чином, згідно із Лаканом, міжособистісні стосунки, відзначені впливом стадії дзеркала, – це стосунки уявлювані.

Таким чином, досвід формування суб'єктивності на ранніх стадіях розвитку людини заперечує будь-яку філософію, яка ґрунтується на картезіанській субстанціалізації Cogito [5]. Немає ніякого мислячого суб'єкта, який передує ототожненню із своїм образом, перш ніж він стане функціонувати як суб'єкт та суспільний індивідуум в контексті ототожнення із зовнішнім відчуженим відбитком – Imago. Таким чином, не Cogito є пояснювальним принципом, але саме воно пояснюється за допомогою феноменів, що мають суспільну природу, – мови, суспільних відносин.

Тум ми маємо справу із дуже важливими моментами, які зближують психоаналіз Лакана і неомарксизм, а саме – теорію уявлюваних відношень, відчуження і відмова від Суб'єкта як пояснювального принципу у тлумаченні суспільних феноменів.

Відомо, що у марксизмі саме суспільні відносини – ключ до вивчення людини. Не з людини треба виходити, а із суспільства, у якому живе й працює людина, – підкреслював Карл Маркс.

Ця найважливіша теоретична теза Маркса була покладена французьким філософом-неомарксистом Луї Альтюссером в основу власної концепції «теоретичного антигуманізму». Про людину дещо можна довідатися лише за абсолютної умови відмови від філософського (теоретичного) міфу про людину, – наголошував Альтюссер [6].

Важливою складовою соціального буття Альтюссер вважав ідеологію. Він фактично повторює тезу класичного марксизму про те, що ідеологія будується на ілюзорному ставленні людей до реальних умов їх буття. Проте Альтюссер переосмислює цю тезу у

світлі лаканівського психоаналізу: ідеологія виникає як ефект «суб'єкта ідеології», який є результатом «упізнання/невпізнання» себе у «соціальному іншому».

Отже, релятивізація «картезіанського Его» в лаканівському психоаналізі призвела до формування «теоретичного антигуманізму» Альтюссера, який, по суті, є концепцією негативної антропології, що передувала фуколтіанству та соціоконструктивізму Пітера Бергера.

Література

1. *В. Мазин*. Стадия зеркала Жака Лакана. – М., 2005.
2. *М. Баррет*. Althusser's Marx, Althusser's Lacan // The Althusserian Legasy. London, 1993.
3. *М. Девід*. Lacan in Contexts. – L., 1988.
4. Там само.
5. *Ж. Лакан*. Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она раскрылась нам в психоаналитическом опыте // Кабинет: картины мира. Вып. 1. СПб., 1998. – С. 130.
6. *И.П. Ильин*. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – Москва, 1998. – С. 42.

МОЛОДІЖНИЙ СПРОТИВ ІДЕОЛОГІЧНОМУ НАСИЛЬСТВУ БУРЖУАЗНО-ЛІБЕРАЛЬНОЇ СТРАТИ: УКРАЇНСЬКА ПЕРСПЕКТИВА

Українській нації інспірується злободенна для європейської глобалізованої спільноти проблема фізичного, психічного, економічного та сексуального насильства в сім'ї як соціально й антропологічно зумовленого явища життєдіяльності у пострадянській формації. А втім, нині більшим злом для українців, зокрема шкільної і студентської молоді, є девіації у суспільних відносинах, спричинювані соціальною стратифікацією.

Завважимо: однією з причин здійснення насильницьких учинків у сім'ї, стагнації її членів, дегуманізації сімейної культури виховання дітей є морально-психічна амбівалентність батька / матері. Згідно з психологічними дослідженнями, амбівалентність особистості виявляється у співіснуванні рівних за totoжністю протилежних бажань, почуттів, думок та дій до зовнішнього і внутрішнього світу людини, що феноменологічно закріплюється у мотиваційній, афективній і поведінковій сферах її вітокультурного буття [4, 27]. Рівень амбівалентності дорослого, а відтак його амбівалентної агресії зростає через вплив на нього деструктивних тенденцій – більшою мірою у сімейному середовищі, яке своєю чергою потерпає від економічної, морально-психологічної ситуації у суспільстві.

Так, великою прикрістю для сімейних взаємин є стан суспільства, коли: 1) морально-психічну амбівалентність особистості породжує соціальна амбівалентність (Р. Мертон); 2) соціальна, політична та економічна гіпердинаміка проектується на інтропсихічні процеси (О. Донченко); 3) зміна соціальних та матеріальних умов спричинює зміну соціального характеру людини (О. Тоффлер); 4) економічне незгіддя, девальвація моральних цінностей призводять до появи безладдя в колективній поведінці людей (Г. Блумер).

Водночас в інтерпретації європейських філософів 2-ї половини ХХ ст. *насильство, право, авторитет* – методи влади (також і сімейної) та *панування, контроль, управління* – її форми – вже «не розглядаються як такі, що втілюються у суто негативній визначеності – у придушенні, примусові, покаранні» [10, 144]. Річ у тім, на думку українського філософа В. Табачковського, що різні типи влади здатні породжувати відповідну їм реальність й певні «ритуали» осягнення цих реальностей. Прагнення панування і влади втілюється у *закамуфльованих* стратегіях управління індивідами, нагляду за ними, у процедурах їхньої ізоляції і т. ін. Тож «відносинами влади (відповідно, і насильством. – В.Г.) просякнута будь-яку зі сфер людської життєдіяльності» – школу, сім'ю тощо [10, 144].

На підставі поглядів учених доходимо висновку: до насильницьких учинків стосовно дітей, памолоді великою мірою спричинює зростання моральної амбівалентності батьків. У стані амбівалентності дорослі не завжди спроможні «закамуфлювати», замаскувати у прийнятних формах авторитарну владу, примус, покарання, а отже, вдаються до агресивної поведінки. Виявляється вона у гніві, злості, роздратованості, фізичному насильстві і т. ін. (Хоча, гадаємо, у сімейних взаєминах українців більше порядності, ніж у нинішніх суспільних відносинах. Та й теперішній Захід підживлює свою духовну енергетику позитивною українською ментальністю, моральними цінностями українців-заробітчани, емігрантів).

У скрутну для країни і суспільства годину (соціальна і моральна кризи, підсилені економічною кризою), застерігав В. Біблер, моральні кодекси й імперативи втрачають над людьми свою силу. Їх заступають *ідеологізація* та її викривлений заміник – *моралізування*. Ідеологізація, переконаний учений, – це «ідеологічна мотивація наших учинків замість моральної мотивації» [12, 375.]. За соціальної стратифікації (структурованої соціальної нерівності) та ідеологізації в Україні маємо так зване *ідеологічне насильство* буржуазно-ліберальної страти, здійснюване над українськими громадянами.

Ідея статті: за оптимального розвитку в молоді системи формування самосвідомості суб'єктів соціальної дії вона (молодь)

спроможна вишколити в собі гуртову здатність свідомо й раціонально протидіяти ідеологічному насильству, запобігати появі чинників насильницького характеру в суспільстві (сім'ї), демократичними засобами захищати свою духовність, ідеали, гідність та інші цінності, обстоювати український молодіжний екопростір.

Утілення ідеї убачаємо в організації реформаційного, конструктивно спрямованого *суспільного молодіжного руху* регіональними (територіальними) соціально усвідомлюваними, ціннісно орієнтованими громадськими об'єднаннями студентської і шкільної молоді. Завдання молодіжного руху: активний спротив на демократичних засадах спланованій ідеологізації як ідеологічному насильству, ідеологічній колонізації, денационалізації і деморалізації вітчизняними і зарубіжними кланами суспільного і соціального буття молодих українців, вишколення духовно-моральної особистості та її ідейної, морально-вольової здатності утверджувати *свою правду в своїй хаті*.

Для глибшого розуміння проблеми ідеологічного насильства розкриємо його сутність як соціального зла для української нації. Виявляється воно в агресивній світоглядній позиції буржуазно-ліберальної споживацьки мотивованої страти, пропагуванні нею вузьконаціональної моральної свідомості, принципів і норм ситуативної (подвійної) етики, моралізуванні – «обґрунтуванні» своєї, нашвидкуруч сконструйованої «буттєвої» *реальності*, орієнтуванні громадян на меркантильні інтереси. Як наслідок, здійснюється маніпулювання колективною самосвідомістю та поведінкою українців, які перебувають у стані економічного незгіддя та понад міру аксіологічної залежності від охлократичної ідеології. Ідеологічне насильство є вкрай загрозливим для духовно-морального здоров'я молодого покоління, адже схиляє його до засвоєння норм співжиття за західними зразками, відвертає увагу від наболілих соціальних проблем, завуальовує об'єктивні процеси творення психічно і фізично здорових дитинства, отрочтва і молодості. Український філософ Є. Андрос попереджає, що у нашому суспільстві поширюється таке явище, як деформація особистості, звісно – передусім молоді. «Чи не утвердження кланово-олігархічних структур і нового кастового устрою (держ-

службовці й решта), – слушно запитує учений, – є причиною цього явища? Маємо на увазі те, що протягом останніх десяти років активно культивується, закріплюється у масовій свідомості панівний тип людини-притосуванця, конформістський тип ...» [1, 13]. (Переконані, що у вищих ешелонах корумпованої української влади остаточно визріла тенденція ставитися до збереження і плекання морально-духовних цінностей автохтонної селянської сім'ї як до потенційної перешкоди масовій торгівлі ґрунтами та скуповуванню латифундистами мільйонів гектарів сільськогосподарських угідь.)

В Україні цілеспрямовано упроваджується режим тиску на духовно-моральні цінності народу, упередженого ставлення до них, неофіційного жорсткого контролю і направлення їх у русло ринкового суспільства. З українського інформаційного простору агресивно витісняється національна сутність, засоби масової інформації наповнюються антиукраїнським дегуманістичним змістом. (Студентська молодь некритично сприймає книжкову та телевізійну сірість і переймає найгірше від західних літературних і телевізійних «героїв» – А. Маковецький. Безконтрольній владі потрібні люди, котрі сповідують віртуальні химери перед реаліями життя – М. Сенченко.)

Молоді прищеплюється неприродне *механоморфне* мислення, а отже, у її свідомості і психіці не відображається цілісність суспільного й соціального буття, відбувається «застій її почуттів». Останнє є тим самим, що й «застій» непереспрямованих інстинктів, не перетворених на духовну, соціальну діяльність первинних потреб людини. За їх побільшення перенакопичується вітальна енергія. Надмірна й неавтентична сублімація, за М. Шелером, спричинює до «повстання природи в людині» – до асоціальних учинків через збурення у ній імпульсивного тощо. Таким чином, вважає Г. Буркхарт, маємо «бунт інстинктів»: несвідомого супроти свідомого, дітей супроти батьків і т. ін. [10, 142]. (Прикладом «повстання природи в людині» є антисоціальні заворушення недавніх часів французької молоді.) Молодь, потерпаючи через ескалацію нестабільності в соціальній, моральній та економічній сферах, втрачає позитивну орієнтацію щодо суспільних цінностей

та ідеалів [8, 41–42]. До чого може призвести виявлення молоддю соціального протесту? Гадаємо, до громадянських протистоянь, конфліктних явищ і процесів, наслідком яких буде дегуманізація соціальної системи. Адже соціальні конфлікти особливо небезпечні під час економічної і політичної кризи в країні.

Так уже повелося, що людина свідомо ставить себе поза природою, аби панувати над нею (М. Шелер). Нинішня українська фінансова й політична «закрита» еліта економічно й соціально відмежувалася від народу, щоб тримати під прицілом його інтелект, духовність, культуру. (Наша еліта – це особи – за Г.Лассуелом, – котрі отримали матеріальні цінності в максимальному розмірі. Проте не особи – за Х.Ортегою-і-Гассетом, – котрі інтелектуально чи морально стоять над масою, з розвиненим почуттям відповідальності, а також не особи – за В.Парето, котрі досягли найбільших висот у сфері своєї діяльності.) За *соціальної стратифікації* узаконюються структурована соціальна нерівність, несправедливі суспільні умови існування. Частка «вдатних» громадян, нехтуючи суспільні цінності, цинічно рекламує свою «успішність». У країні наявні соціальні страти-антиподи – можновладців і знедолених. Суспільству «пересічних» громадян дозволяється гудити політичні тіні минулого – воювати з вітряками-міражами, перейматися проблемами вступу до НАТО, тютюнопаління, придбання ліків, але тільки не проблемами нинішнього людомору, до якого призводить духовне й економічне пограбування народу й країни фінансовими олігархами та їхніми поплічниками.

У країні розроїлось західне просвітницьке неомесіанство – спланована інтервенція чужого світогляду щодо переваг індивідуалізму, прагматизму, доміанти тілесного та матеріального. Реалізуються найбільш виражені у протестантизмі, особливо в кальвінізмі, ідейно-ціннісні настанови Західної цивілізації Нового часу про богообраність підприємливих ділків, які «використовують інше людство і природне середовище всього світу для досягнення своїх цілей» [6, 15].

Ніяк не здобудемося на соціальну державу, яка б гарантувала суспільству можливість дотримання загальних принципів права.

Тож у суспільстві маргіналізуються етичні категорії і поняття – справедливість, рівність, зокрема у моралі (з почуття рівності постає почуття справедливості – І. Кант), гуманність та ін.

Для українців звичними стали такі психічні вади, як занижена самооцінка, поява комплексів неповновартості, недовіри до середовища існування. У молоді блокується ментальна пам'ять протистояння притлумленню її духовного і фізичного потенціалу. Державні мужі, вдаючи із себе смиренників, схиляють молоде покоління до самопокори, самовгамовування. Пелена моралізування (продукт ідеологізації) «публічних людей» заступила молоді правду про громадянське виховання. А полягає ця правда в тому, що в сучасній Україні громадянське виховання здійснюється головно за Платоном: мужність – воїнам (тобто стражам нинішнього буржуазно-ліберального порядку в країні); доброчинство мудрості – правителям і філософам (тобто фінансовому капіталу та заангажованій ним частині політичної, наукової еліти); поміркованість, невибагливість і покладливість, тобто рабське приниження – народу (українському!).

Згідно з твердженнями філософів, представників Франкфуртської школи, нині людство опинилося у полоні світоглядної настанови – «панування над світом». Відтак логіка панування наявна в усіх формах життєдіяльності людини: праці, міжлюдських стосунках, культурі. Їм властива репресивність, спрямованість на викорінювання всього людського. Як наслідок, культивуються риси «одномірної людини», котрій притаманна соціальна конформність і котра хоче «мати», а не «бути» [10, 144]. Цій спокусі – «мати» більше, негайно, чужим коштом піддається (свідомо і несвідомо) українська молодь.

Засвоєнню молодим поколінням антисоціальної моралі сприяє також недалекоглядна, а то й пасивна соціальна і моральна політика частини української інтелігенції – культурних діячів, освітян, просвітників. Звісно, батькам болісно дивитися, як їхні діти рухаються донизу по соціальній драбині; дорослі втрачають надію на покращення (хоча б у майбутньому) суспільного й соціального становища (О. Тоффлер). Запитуємо разом з педагогом-патріотом П. Щербанем: що відроджується в Україні? Українська нація,

національний дух, рідна мова, освіта, економіка, народні традиції, християнська мораль? І відповідаємо: відроджуються злидні, а з ними розбрат, самозневага і самоїдство, заробітчанство, злочинність, пияцтво, проституція і самогубство.

Видається, що освіта, стаціонарна система виховання, сім'я, суспільство, котрі потерпають від занепаду духовної сфери, не в змозі вберегти, захистити молодь від ідеологічного насильства та його наслідків у країні, котра обрала фінансово-олігархічний вектор розвитку. («Ми на порозі системної кризи не тільки в економіці, а й в освіті... Олігархічним партіям наша освіта не потрібна, їхні діти всі за кордоном» – С. Ніколаєнко, 2008). Робимо висновок: соціальні інститути (також сім'я, родина) практично не мають змоги і **волі** (соціальної і моральної) втілити «гасло» сьогодення – *від школи знання і наукової поінформованості – до школи культури і духовності*, тобто до школи, де формується національна самосвідомість молоді. (За недостатньої сформованості національної самосвідомості «виникає оманливе, ілюзорне відчуття «меншовартості», «другорядності» рідної мови, культури, врешті – самого себе, що породжує національну і громадську неповноцінність, втрачається почуття національної гідності й гордості, люди стають егоїстами, обивателями, пристосуванцями, різного роду перевертнями» [7, 169].)

Ми дотримуємось концепції оптимального розвитку системи, тут – системи формування самосвідомості шкільної і студентської молоді; головно – гуртової (колективної) самосвідомості. Засадою оптимального розвитку тієї чи тієї системи є ідеї учених М. Бернштейна й О. Ухтомського. За їхньою концепцією, 1) організм, орієнтований на пристосування до середовища, приречений на зникнення, вимирання; 2) виживає той, хто пристосовує середовище до своїх запитів, потреб; 3) істотною властивістю організмів є не пристосування, а активність, активне протистояння загрозам ззовні (див. [9, 19]).

Обрання молоддю оптимального розвитку системи формування самосвідомості забезпечить її (молодь) від втрати духовного, морального, психічного та фізичного здоров'я. Завдяки формуванню індивідуальної та гуртової (колективної) самосвідомості,

котру становлять процеси самопізнання, самоідентифікації та самовизначення, особистість і колектив усвідомлять себе як суб'єктів і практичної, і пізнавальної діяльності, свої цінності (ментальні і набуті), сенси свого існування і буття, своє соціальне становище, роль і місце у динамічному українському суспільстві, творитимуть своє «Я» і спільне «Ми», виконуватимуть свою місію згідно з особистісною і колективною волею і самосвідомістю.

Завважимо, що український педагог і психолог Г. Ващенко на століття уперед сформулював завдання національного розвитку. Це – 1) об'єднання у боротьбі за волю і незалежність, набуття державної і національної самостійності; 2) відбудова України, що лежить у руїнах, будівництво фабрик і заводів, розгортання промисловості, сільського господарства, торгівлі; 3) піднесення на високий рівень своєї духовної культури, освіти, науки і мистецтва. По довгому часі висунення цих завдань так і не випала нагода їх здійснити через слабкий розвиток *вольової сфери* українців. Ці завдання і нині стоять перед українським народом і передусім – його молоддю. Адже для досягнення цих завдань, вважав Г.Ващенко, потрібні велике напруження народних сил, а ще – певні **психічні властивості** людей [3, 163].

У своїй роботі ми послуговуємось положенням, за яким *вольові якості* («психічні властивості» – за Г. Ващенко), ідейно-суспільні та інші є складовою морального характеру особистості, мають ідейну спрямованість, уможливають здатність діяти з власної ініціативи завдяки рішучості, наполегливості [8 та ін.]. Важливо те, що вольові якості набувають соціальної значущості разом із моральними якостями. І головне: **без вольових якостей ті чи ті моральні якості втрачають своє значення, не продукують соціальної дії, особистість перебуває у стані моральної безпорадності**. Особистість (колектив), володіючи морально-вольовими якостями, активно ставиться до навколишнього середовища, суспільства (захист природи, патріотизм, демократизм), до людей (справедливість, чесність, солідарність, колективізм), до себе (самокритичність, самостійність, почуття власної гідності, впевненість у собі).

Тож на часі формування і в особистості, і в колективу твердої вдачі та **морально-вольових механізмів** протистояння власного

«Я» і колективного «Ми» несприятливому, асоціальному середовищу та набуття здатності утверджувати і захищати українські громадянські цінності. Молодь, усвідомивши доцільність і необхідність опору ідеологічному насильству з боку буржуазно-ліберальної страти, переживатиме свій обов'язок та відповідальність перед собою і суспільством. Саме за гуртового морально-вольового спротиву в молоді формуватиметься *національна ідея* – ідея, котра «орієнтує і спрямовує людську діяльність, оволодіває свідомістю мас і рухає прогрес» (Філософський словник / За ред. В. Шинкарука. – К., 1973) та *здатна об'єднати волю, розум і силу всіх громадян* (Б. Ступарик). На протигагу національно-буржуазній ідеології з її ідилією громадянської злагоди, себто втихомирення мас в соціально стратифікованому суспільстві.

Українська молодь, робив висновок І. Багрянний (громадський діяч і письменник) [2, 35, 41], потребує великої *ідеї*, закоріненої у її буття й інтереси. Саме *буття* (для сучасної молоді – спротив будь-якому насильству) «породжує і справжню ідею», яка зростає «не через виховання і щеплення її згори» (у цьому разі – буржуазно-ліберальною стратою та її інститутами-сателітами), а «через заперечення незадовільного порядку речей, незадовільної дійсності» (про них мовилось вище). Виховання, котре слугує «панівній доктрині» (тобто буржуазно-ліберальній ідеології), всіма засобами намагається унеможливити відхилення від свого курсу (тобто від формування в Україні ринкового суспільства).

Отже, активне гуртове обстоювання моральних норм співжиття на засадах українського етичного досвіду запалить спільну надію і зростить високу – *національну* – ідею. Молодь, перейнявшись національною ідеєю, *свідомо, твердо, безкомпромісно* стане в оборону духовності українців, проти гніту не-української ідеології. Таким чином, матимемо *високоідейний, національно-патріотичний, морально-вольовий* спротив ідеологічному насильству.

Передбачаємо на перспективу:

– утвердження у самосвідомості молоді вагомості її громадянського статусу, згідно з яким вона обстоюватиме свої права і свободи. Це сприятиме матеріалізації у гуртовій поведінці і почуттях молодого покоління успадкованих ним істинно демокра-

тичних цінностей національного буття (на жаль, притлумлених ідеологізацією). Серед них – громадянська солідарність, моральна схильність до «буття-у-громаді», а не до «буття-для-себе», соціальна справедливість (попри моралізування про ці первні універсальної, суспільної людини);

– розуміння у соціальних інституціях, навчальних закладах, що об'єднана молодь як тягова сила змін у суспільстві здатна дієво покращити стан духовності в країні, суспільну мораль, раціонально протидіяти ідеологічному диктату можновладців, «еліти»;

– критичне осмислення молоддю – суб'єктом формування самосвідомості – соціальної дійсності, усвідомлення нею доцільності активного несприйняття насильства у суспільстві (сім'ї), позитивного сенсу ідейного, морально-вольового спротиву неприродним, асоціальним трансформаціям у країні, своєї причетності до творення *національної, національно-культурної реальності* українського екопростору на протигагу буржуазно-ліберальній реальності;

– створення молоддю (за підтримки батьків, педагогів та національно свідомих громадян) громадських об'єднань задля організації молодіжного руху спротиву, а також місцевих осередків порятунку українського дитинства.

Організація суспільного молодіжного руху спротиву ідеологічному насильству, спробам знищити національну, соціальну, колективну та індивідуальну самосвідомість, позбавити її (молодь) громадянської ідентичності тощо можлива передусім завдяки оптимальному розвитку системи формування особистісної та гуртової (колективної) самосвідомості.

Молодіжний рух заповнять підлітки і юнаки – з національною ідеєю, морально-вольові, з твердими переконаннями. Вони наступально творитимуть персональний і міжперсональний життєсвіт, утверджуватимуть своє «Я» і гуртове «Ми». Молодь засвоюватиме методологічні компетентності – знання, вміння, навички конструктивного опору, в неї формуватиметься психологічна готовність, а головне – *морально-вольова здатність* спільно, суголосно народним настроєм і сподіванням чинити ідейний, морально-вольовий спротив ідеологічному насильству, моралізуванню та маніпулю-

ванню буттєвими цінностями – її та рідного краю. А ще активно долучатиметься до здійснення гуманітарної експертизи, соціального контролю нав'язуваної суспільству агресивної реальності.

Суспільний молодіжний рух об'єднуватиме прагнення, зусилля та дії його учасників, поступово інтегруватиметься в соціальну структуру та генеруватиме суб'єктів *соціальної дії*. За М. Вебером (див. [5, 620]), соціальна дія полягає у тому, що суб'єктивний сенс дії співвідноситься з діями групи чи колективу, суб'єкт покладається на ціннісні та мотиваційні орієнтації гуртової дії і чинить згідно з ними. Наразі суб'єкт (за Еріксоном та В. Ядовим) порівнює себе із взірцем гуртової поведінки, наслідуює його, ідентифікує себе з колективом на рівні вищих його диспозицій, системи цінностей та ідеалів, переживає злиття з колективом та себе як цілого, залічує себе до громадського об'єднання як соціальної спільноти. Психологічна атмосфера молодіжного руху як соціального середовища настановлятиме його учасників до усвідомлення синергійних чинників мотивації колективного «Ми» до спільної дії, переходу від стану раціонального діяча (теоретика, мисленика, котрий помірковано ставиться до дійсності, чия «хата скраю») до стану раціональної колективної протидії загрозам психічному здоров'ю, моральним цінностям і т. ін.

Сучасна шкільна і студентська молодь, збагнувши й усвідомивши високий чин спротиву як морально-вольового засобу досягнення шляхетної мети за керівного начала національної ідеї, візьме на себе гуртову й особистісну соціально активну рольову відповідальність за дієвий захист буттєвих цінностей українців, формування національної еліти, побудови Української держави. Таким чином вдасться витворити етнопсихологічний екопростір дитинства, отрочтва і молодості, здійснювати нонконформістський розвиток національної самосвідомості молодого покоління, а відтак регенерувати морально-етичний світ українців, непохитність їхнього духу.

Література

1. *Андрос Є.* Глобалізація: соціокультурний та антропокультурний контексти проблеми // Освіта і упр. – 2002. – Т. 5. – № 1. – С. 7–14.

2. *Багряний І.* Публіцистика: Доп., ст., памфлети, рефлексії, есе. – К.: Смолоскип, 1996. – 856 с.

3. *Ващенко Г.* Виховний ідеал. – Полтава: Ред. газ. «Полтавський вісник», 1994. – 191 с.

4. *Зелінська Т.* Амбівалентність особистості як психологічний феномен // Психологія і сусп.-во. – 2001. – № 3. – С. 23–32.

5. Краткий словарь по философии. Более 1000 статей / Авт.-сост. Н.Н.Рогалевич. – Минск: Харвест, 2008. – 832 с.

6. *Павленко Ю.* Цивілізаційні аспекти глобальних протиріч у сучасному світі // Освіта і упр. – 2004. – Т. 7. – № 2. – С. 9–18.

7. *Подоляк Л.Г., Юрченко В.І.* Психологія вищої школи: Навч. посіб. для асп. і магістр. – К.: ТОВ «Філ-студія», 2006. – 320 с.

8. *Ролінський В.І.* Насильство щодо неповнолітніх: проблеми профілактики: Навч.-метод. посіб. – Одеса: ОЦНТЕІ, 2003. – 221 с.

9. *Соболев В.А.* Нерівність соціальних можливостей: аналіз концептуальних підходів // Соціальна політика в Україні та сучасні стратегії адаптації населення: Зб. наук. ст. – К.: НВФ «Студцентр» / НІКА-Центр, 1998. – 204 с.

10. *Філософія.* Світ людини: Курс лекцій. – К.: Стилос, 1999. – 310 с.

11. *Шилова М.И., Шевчук Ю.В.* Формирование нравственных и волевых черт характера подростков в школах спортивной ориентации // <http://lib.sportedu.ru/Press/FKVOT/2005N4/P46-49.htm>

12. Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. – М.: Политиздат, 1988.

НОВА СУБ'ЄКТИВНІСТЬ: ДОМАГАННЯ ЧУЖОГО

Стихи после Освенцима возможны,
если он будет выведен в иной семантический план...

Пазолини в своем «Сало...»
взял фашистскую пыточную камеру
как снимок собственной души.

В «Двенадцати» Блок на стороне разбойников,
и самого Христа поставил на их сторону.
Это значит – я разбойник, я Муссолини и Гитлер.

Борис Парамонов, «Конец стиля» [6, 12]

В одній з культурологічних розвідок феномену споглядання, зокрема його «екстремальних відсторонених форм» (йдеться про феномен внутрішнього спостерігача), *роздвоєння* особистості представлене як випадок найбільш гострого відчуття людиною у собі споглядального начала. «Спів-наглядач» усередині себе, – й тут певна об'єктивна логіка подібних спроб знайти правильну самооцінку, на думку автора розвідки, структурно (від Набокова до Леві-Строса) збігається, – неспроможний надати справжніх, повних уявлень про особистість. Відтак «думка інших людей виступає навіть не як наслідок, а як умова самопізнаності» [7, 35]. Блискучий стиліст Б. Парамонов, проблематизуючи мультикультуралізм «людини постмодерну» – з усіма її, за Достоєвським, поціновуваними «як усяка даність, почухуваннями», – зауважує про відсутність власне особистості того, кому пропонується наразі бути творцем власних цінностей*.

Про необхідність «точки опертя поза собою», бодай у *гіпотетичному* іншому, як про єдино можливий спосіб для «я» сформулювати ціннісне ставлення до самого себе розважав іще М. Бахтін. Розширена до спів(по)-дієвої, співучасна позиція суб'єкта діалогу відзначається при цьому цілковитою «не-втратою» себе в іншому: лишень ізсередини мого відповідального вчинку можливий вихід

у єдність буття. Самосвідомість і виникає як певне про(перед)віщення діалогу: зосереджуючись на собі, людина скеровує на себе особисто всю потужність власної свідомості, і «тут виникає... над-я, тобто свідок і суддя всієї людини..., не я, а інший» [2, 115]. Можливе тільки на основі свого відображення в інших пізнання цілісності особистості й бачення «свого власного образу, відтвореного в інших людях», вимагає, за К. Леві-Стросом, спочатку відсторонитись від свого власного уявлення про самого себе й безпристрасним споглядачем здійснити акт входження в єдиний у своєму роді вимір власної суб'єктивності [7, 36].

Виявлюване у власне «нетипових» ситуаціях *буття* людини, утім, жодною мірою не «схоплюється» у своїй цілісності, обертуваної відтак «серією несталих ідентичностей». Так, під дією саморефлексії, коли у дзеркалі самосвідомості «я» постає об'єктом власної думки, суб'єкт, за думкою П. де Мана, руйнується в результаті процесу ім(де-)персоналізації, знеособлення: «звернене до останнього кордону імперсональне Я втрачає останні зв'язки зі своїм вихідним центром, розчиняючи себе в ніщо» [5, 4]. Фрагментований за умов «втрати самого себе» децентрований суб'єкт постструктуралістського дискурсу диктує, услід за Лаканом, визнання за самою свідомістю розімкнутої, «хаотичної магми» невимовних бажань, екстатичних прагнень, настійливих зазіхань та запитань до зовнішнього світу» [5, 1]. Суперечлива й рухлива, шукана «нова суб'єктивність» у своєму рішучому прагненні «виходу» з гайдеггерівського анонімного буття як «нічийного» акту-існування невпинно заступає місце самодостатнього «буття-для-себе» трансцендентального «я».

Загальноструктуралістська «смерть суб'єкта» («епістемологічного героя»), деконструктивістська критика уявлень спільноти, комунікативності, структур особистості й ідентичності обертає питання способів репрезентації людини-«мультивида» на проблему спільноти, щодо якої ні «одному», ані «багатьом» не дозволяється набути статусу незаперечного пункту сутності «у собі». Розщепленість «суб'єкта-у-процесі» (Кристева), феномен історичної непослідовності, зрештою, перервності як «методологічний принцип» децентрації суб'єкта щодо бажань, мовних форм,

норм поведінки виявляють у людині, за твердженням Фуко, власну «інакшість» щодо себе, «несвідомо» визначаючи її нетотожність собі. Чужість набуває вигляду ідентифікованої* «іншості» всередині суб'єкта, що намагається відновити позірну цілісність через посередництво символічної функції уяви («царини символічного» як умови існування «людини екзистенційної», для якої втрачено межу між патологією та первинною «ненормальністю норми»), «присутності Іншого всередині мене, яка розгортається пліч-о-пліч із відсутністю мене самого для мене самого» [1, 23].

З огляду на наголошувану Леві-Стросом своєрідну методологічну перед-покладеність означеної вище розщепленості власне антропологічній рефлексії, присутність «самого собі чужого» як власного відчуження людини, – перефразуючи знакове дослідження Ю. Кристевої, – визначається самою вже специфічною структурою людської цілісності. Виступаючи прихованим обличчям нашої власної ідентичності, «буття іншим», – через відчуження якого ми й приймаємо, зрештою, нашу цілісність, – завжди починається, за Кристевою, з перенесеної назовні, на конкретного іншого розірваності всередині самого себе. Присутність у самому осерді «знання-влади» (Фуко) пригніченої «інакшості» – радше «чужості» *тіла* (дитячого, істеризованого жіночого, перверсивного дорослого), або ж «радикальних форм» чужості *еросу, безумства, смерті* – виникає за подій, які, згідно з Вальденфельсом, порушують питання не про конкретну інтерпретацію, а про «можливість інтерпретації» взагалі*.

За необмеженого в дискурсі «ошуканства над-Я» процесу означення загалом, – що його Фуко назвав «злоякісним розмноженням значень у світі», – процес такого пригнічення суголосний «бунтівним» комунікативним практикам, коли, як визначає Кристева, крик та жест зашифровують систему мови, вписують туди те, що суспільство, конституюючись, згнічує або вбиває, руйнуючи структуру самої метамови. Так, наше прадавнє, «архаїчне, ...ще не обмежене зовнішнім світом «я», – тут Кристева залучає термінологію поставленої 1919 р. Фрейдом («Heimlich/ Unheimlich») проблематики етичного прийняття несвідомого, – виносить назовні себе те, що відчуває в собі самому посутньо небезпечного

й неприємного», відтак іманентність чужого в знайомому засвідчувано тією «тривожною чужістю..., що заторкує щось віддавна знайоме не у розумінні власного, а потенційно позначене чужим і відіслане... у невластиве йому минуле» [4, 242–243].

Розгорнута Фрейдом «семіологія тривожної чужості» виявляється, за Кристевою, дослідженням динаміки несвідомого взагалі, адже в *Unheimlich* йдеться лишень про відкидання іншого «в осерді... «ми самі», впевненого в собі й непроникного, якого, власне, після Фрейда більше не існує і яке проявляється як дивний край кордонів і несхожостей, що безупинно виникають і розпадаються» [4, 254]. Кристева вдається до обставин «тонкої спроби» Фрейда з'ясувати джерела «тривожної чужості», передусім у конфронтації зі *смертю* й *жіночим* як останнім і початковим, що «нас поглинають і визначають, аби, повертаючись, стривожити». Такою є амбівалентність ставлення до мертвих як репрезентантів своєї* й чужості через наділення їх винятковим правом тих, що *пройшли* смерть, зіткнувшись водночас із відчуженням «входом у давню рідну землю» [4, 246]. Внаслідок отожднення «я» з іншим «тривожна чужість», яка належить до тієї ж категорії, що й знеособлення, набуває, за Кристевою, безлічі варіантів складності позиціонувати себе стосовно іншого («я» втрачає свої межі, в «я» більше немає вмісту), руйнуючи структуру «я» й усвідомлювані захисти, відбиваючи водночас потребу ідентифікації і страх перед нею [4, 249].

Подібна «стриманість» визначення Фрейдом чужості як «бенгежної відмінності» всередині «того, що ми наполегливо підтримуємо як власне й міцне «ми», може тлумачитись, на думку Кристевої, як запрошення «не уречевлювати чужинця, ...не фіксувати нас як таких». «В мені є чуже, відтак всі ми чужинці. Якщо я чужинець, то чужинців не існує», а отже, «...інший, – провадить дослідниця, – це моє («власне») несвідоме: ми самі собі чужі». Неподолання в межах антитетичного мислення складність співвіднесення себе з «іншим» долається у такий спосіб «через усвідомлення свого несвідомого», – в межах, як зауважує Кристева, трансверсального «щодо урядів, економік і ринків» космополітизму нового типу.

Розважання про «розрізнення» виявлень іншого «я» на ґрунті мого абсолютного «єго» вже у Гуссерля позначені обстоюванням необхідності визнання за свідомістю, – що не утворює собою камери, у якій містився б деякий(-чийсь) зміст, – її інтенціональності як виходу «я» за межі й спрямованістю на трансцендентне стосовно нього «іншого я». Утім, через свій цілком випадковий характер, даність «іншого», за Гуссерлем, невивідна з жодного досвіду очевидності й визнавана, тож, як дещо недостеменно, непередбачуване, неперескриптивне. Даність іншого «я» може виступати опосередковано: об'єкти з «духовними» предикатами, відповідно до свого першовитоку, відсилають нас, за Гуссерлем, до чужих суб'єктів та їх активно-конститууючої інтенціональності, так що «я пізнаю світ разом із іншими й у відповідності до смислу пізнання не як моє особисте синтетичне утворення, а як чужий мені інтерсуб'єктивний, для кожного тут-сутній, ...досяжний у його власних предметах світ» [5, 4]. Отож моєму «я» ще тільки належить оволодіти незнайомим інтерсуб'єктивним світом, що, виявляючись через мене у структурах мого розуміння, як реальність зрозумілий лише з моїх інтенціональних переживань, у межах їх конститутивних синтезів.

Проте подібний «смысл чужих мені суб'єктів» надає підстави сумніватись у його універсальності. «Я», на думку Гуссерля, отримує сферу «самого собі сутнісно належного», лише редукуючи інтенціональні імплікації іншого «я». Позначений зсувом до емпірико-семантичного аспекту інтерсуб'єктивності й звертанням до «життєвого світу» як універсального поля перетину сфер впливу різних форм практик, постструктуралізм (Бахтін, Лакан, Турнье, Дельоз) висуває навзаєм гуссерлівській «перспективі від першої особи» механізм пізнання світу через інших. Експлікація ідеї Гуссерля про обопільну включеність світу й людини обертається усвідомленням позитивно значущого у своїй даності світу лишень як оточення іншого. У такий спосіб дискурсивне поле «нової суб'єктивності» співвизначає переакцентацією досліджень з інтенціональних актів до комунікативних і далі – до респонзивності.

Виявлення сенсу існування через віднайдення людиною власної ідентичності у встановленні схожості-розбіжності між собою

й «інакшим» собі обумовлюють розуміння інтерсуб'єктивності як «бісуб'єктивності (суб'єкт-суб'єктивності), сфери «між» моєю свідомістю й «дискурсом іншого», – тобто несвідомим (Лакан), маргінальним, випадковим та алогічним, що його знаходить у собі людина при аналізі своїх «меж» (Дельоз, Бодрійяр, Фуко), свідомістю іншої людини (Бахтін, Бубер, Гуссерль), буттям у цілому (Гайдегер, Левінас). Обстоювання в якості вихідної *недостатності* людського існування: і я, й інший створюємо один для одного «надмір присутності» (П.Рікьор) за межами нашої суб'єктивності – є присутнім й у підході до свідомості ззовні, в інтерсуб'єктивістській «перспективі третьої особи» Левінаса і Вальденфельса.

Згідно з постструктуралістським психоаналізом, окрім екстрасуб'єктивної плюральності не зводимих один до одного індивідів, існує інтрасуб'єктивна множинність досвіду комунікації з «іншим (чужим) собою» (діалог між мною та мною самим), що, на відміну від психологічної рефлексії, постає збиранням людиною у єдине внутрішнього досвіду. Все чуже, за твердженням засновника респонзивної феноменології Б. Вальденфельса, що є чимось іншим, гетерогенним, – а-топічне, – «...починається у своєму домі як *чужість мене* самого або як *чужість нас самих*», у формі внутрішньо(інтра)суб'єктивної чужості [1, 21]. «Я», отже, не мислиться інакше, ніж у співвідношенні з «іншим» та протиставленні «іншому», зустріч яких є пробудженням в обох певної вихідної єдності, – власне ж «чужість» схоплювана *лише як відмінність*, «вираз зв'язку»: «Чужість поза нами відповідає первинній *Чужості в нас*, яка виключає повну присутність себе і повне володіння собою» [1, 127].

У такий спосіб моя інтрасуб'єктивна множинність так само важко підлягає розумінню інших, як і моєму власному, оскільки неможливо існувати «поза» й «до» її дискурсу, а лише всередині її процесів. Людина не здатна виразно уявити те, чим є, як формується та змінюється її внутрішній досвід, позаяк у підставі поведінки лежать пов'язані з непідвладними розуму бажаннями, спогадами, передчуттями операції несвідомого. Так, несвідоме, за Ж.Лаканом, постає «дискурсом Іншого», що не просто коментує свідомий досвід, а втручається в нього й витісняє. Структурно

людське несвідоме виявляється «накладанням швів» (Е.Істхоуп) між уявним, реальним і символічним як сферою засвоєваних індивідом соціокультурних норм, – на підставі якого постструктуралістське розуміння інтерсуб'єктивності передбачає, власне, залученість світу *слів*.

Проте говорити – означає говорити комусь, мислити-для завжди *якогось* Іншого. Виділяючи аспект розбіжності Чужого від Свого місця, Вальденфельс посилається на здійснену Гуссерлем спробу визначити місце Чужого в досвіді як на більш радикальну за ті комунікативні теорії, що виходять «із уже наявного чи прихованого порозуміння і, зрештою, з наперед даного підґрунтя спільноти» [1, 18]. Навзаєм гуссерлівській радше «інстинктивній» інтенціональності екзистенціальною та респонзивною феноменологією висувається поняття смислонаправленості як свідомого й вільного «поза-собою-буття-до-іншого», що виступає не як спонтанний рух, а як прорив, «крок назустріч», домагання, – що має, за Вальденфельсом, подвійне значення, виявляючись спрямованим до когось закликком (*Appil*) та поширюваною на щось претензією (*Praetention*). Обидва вияви взаємно передбачають один одного: у моїй претензії імпліцитно міститься й пред'явлюване мені з боку когось домагання.

Автор «Топографії Чужого» намагається подолати неприпустиму, на його погляд, неувагу до настійного питання способу появи Чужого, виходячи з гуссерлівського визначення сутності Чужого як «можливості підтвердження доступності первинно недоступного», що виключає як онтологічну (що таке «чуже»?) «залученість до певного порядку», так і картезіанські «вчування» можливості пізнання «чужого». Подібне визначення через спосіб доступності Чужості (топология Чужого як парадоксальна «доступність недоступного») виключає при цьому негативну дефініцію Чужого як радше «певного виду тілесної відсутності», що виступає «у специфічний спосіб відсилки, який характеризується одночасним позбавленням зв'язку» [1, 20]. Зазначивши близькість власних прагнень та інтенцій праці Кристевой, Вальденфельс зауважує про неунікність «поганої двозначності» зняття розбіжності між «своїстю» та «чужістю» як «зняття розбіжності в цілому».

Вихід полягає у припущенні, що «кожний є *чужим* для себе в *інший спосіб*, ніж йому є чужими Інші», у розмежуванні «домагання Чужого, *на яке* я відповідаю, та своєрідності Чужого, *щодо якої* я висловлююся» [1, 22]. Відповідь на вимогу з боку Іншого, або Чужого (від якого як того, що звертається до мене, провокує, мотивує мене висловити свою думку або мовчати, походить домагання чи вимога) являтиме собою відтак «*подвійну подію*, в якій я сам беру участь так само, як Інший; проте я сам починаю не із самого себе, а з домагання Іншого» [1, 23]. Відповіддю на домагання з боку Чужого буде зміна *нашої* настанови щодо Чужого: замість прямого запитання «*що це?*» ми виходимо із занепокоєння Чужим як тим, *на що ми відповідаємо*, й «на що» відповідь зустрічає нас як вимога, провокація, стимул, як «домагання у подвійному сенсі того, що звертається до нас і в цьому зверненні висуває домагання» [1, 42; 143]. Чуже є тим, з чого як «того, що ми називаємо *нападом*», походять наші промови та вчинки.

Тому у стосунку з іншим слово набуває форми респонзивності, а Чуже стає тим, чим є, лише «у події відповіді (що як *response* завжди перебільшує *answer...*, приводить до того, що дещо *висловлюється, повертає увагу, домагається нас*)» [1, 102]. Від мислення, яке лише реагує, – зауважує Вальденфельс, – не можна очікувати жодної альтернативи, спровокованої відтак власне вимогою Чужого, яке сповіщає про себе у формі стимуляції та домагання: «*Ми виходимо з того, що занепокоює...* В цьому полягає момент *поза-порядкового*, яке утворює зворотний бік тут і тепер чинного порядку» [1, 143]. Чуже постає як *домагання* у подвійному сенсі претензії та заклику, – причому «відповідаємо на нього у винахідній і творчій формі, *тобто даємо те, чого не маємо*» [1, 123]. Смысл, іншими словами, виникає у самій відповіді, «*в якій ми даємо те, чого не маємо*», «Я визначає себе через відповідь як того, хто відповідає. Там, де виникають нові думки, вони не належать ані мені, ані Іншому. Вони виникають між нами», без чого (Між) немає ніякої інтерсуб'єктивності» [1, 44].

Чи не поставатиме такою *відповіддю* «розуміння власної несерйозності» (що врятувало, – як зауважує щодо небезпечності «великих літератур» Б.Парамонов, – Томаса Манна у «Розмірку-

ваннях аполітичного)? Автор «Топографії Чужого» пропонує Європі усвідомити «чужість власного походження»: Європа також є відповіддю «про не-європейське всередині Європи та за її межами. Місце, з якого ми відповідаємо на Чуже, не належить нам, воно є екстериторіальним, білою плямою на карті та в історичному календарі. Воно свідчить про анонімну Європу, котра – як кожний із нас – дістала своє ім'я з якогось іншого місця» [1, 124–125].

Література

1. Бернгард Вальденфельс. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – Київ, 2002.
2. Гуревич П.С. Проблема целостности человека. – М., 2004.
3. Зубрицька М. Homo Legens: читання як соціокультурний феномен. – Львів, 2004.
4. Кристева, Юлія. Самі собі чужі / Пер. з фр. З. Борисюк. – К.: «Основи», 2004.
5. Осанов А.А. Интерсубъективность в контексте становления человеческого бытия. – <http://www.topcatalog.com.ua>
6. Парамонов Б.М. Конец стиля. – М.: «Аграф», «Алетейя», 1997.
7. Фрумкин К. Позиция наблюдателя. – К.: Ника-Центр, 2003.

* Так, посилаючись на книгу чиказького культурфілософа А. Блума «Запад Розуму в Америці» (1987), Б. Парамонов зауважує, що для ілюстрації абсурдності теперішньої культурної ситуації в Америці Блум взяв за приклад один з фільмів Вуді Алена, герой якого страждає на психічний розлад, відомий як «множинна особистість». Це людина, у якої немає свого «я», – він ідентифікується зі своїм оточенням: варто йому, скажімо, пообідати в грецькому ресторані, як він «виходить звідти греком, пританцювуючи сиртаки. Так він побував індійцем, негром, льотчиком..., постояв у натовпі наближених до фюрера, а якимось навіть був нібито жінкою. Провідні психіатри пояснили йому, що всі його лиха відбуваються через те, що він other-directed, тоді як слід бути inner-directed, тобто орієнтуватись не на соціальне оточення, а бути самим собою. Бідний Зеліг (герой) сформував у собі належну установку, але тоді його знов помістили до психлікарні – тому що він став справляти враження справжнього божевільного: коли йому говорили, що сьогодні гарна погода, він відповідав, що погода погана, – хоча насправді світило сонце й віяв зефірний вітерець» [6, 119].

* «Все дедалі складніше, – зауважує Б. Вальденфельс, – якщо взяти до уваги те, що Фройд назвав *ідентифікацією*. Ідентифікація означає, що я стаю собою через залучення інших» [1, 16].

* «Чужість може поставати як *повсякденна* та *нормальна* чужість, що залишається всередині відповідного порядку... Врешті-решт, ми наштовхуємося на *радикальну* форму чужості, яка залишається поза будь-яким установленим порядком. Ця форма поза-порядкового відзначає такі феномени, як ерос, мистецтво і смерть, якщо їх повністю не приручено» [1, 129].

* «Можливо, ці замаху на життя, постріли в потилицю, звалтування та відрубування голів, масові розправи над десятками тисяч були ще не найжахливішим, – найжахливішим було забуття, яке наставало майже одразу після цього, як буденна річ, наче коїлося це без участі семи мільярдів людей, наче ...біологічний вид уже, власне кажучи, може обійтись без імен і тільки намагається сліпо вижити. Жінка, яка йшла вулицею Мадрида в ту мить, коли вибухнула бомба, семеро трапістів в Алжирі, яким перерізали горлянки, двадцять юнаків у Колумбії, яких було застрелено на очах у батьків, мачете, які за п'ять хвилин шаленого насильства порубали на шматки цілий потяг робітників поблизу Йоганнесбурга, двісті пасажирів літака розірвала бомба над морем, від двох до шести тисяч хлопців та чоловіків замордовано в Сребрениці, сотні тисяч жінок і дітей у Руанді, Бурундії, Ліберії, Анголі. Якусь мить, якийсь день, якийсь тиждень це було новиною, декілька секунд вона проходила всіма кабелями світу, а потому западала чорна, все-стираюча темрява забуття, яка відтепер постійно гуснутиме. В тих людей не буде більше імен, вони будуть стерті, кожен в окремий момент своєї жахливої загибелі. Артур пригадував знімки, які йому довелося останнім часом бачити: знову й знову доведене тим чи тим способом до страхітливого стану людське тіло, анатомоване, розчленоване, кістяки, зап'ястя яких так і лишилися зв'язаними колючим дротом, половина дитини, вкрита мухами, які, здавалося, рухаються й на світлинах, голова російського солдата серед сміття на тротуарі в Грозному, масляниста морська вода, в якій плавають трупи, черевики, валізи» – *Ноотебоом, Кеес. Поминальний день (з нідерл.) Юніверс, 2002. – С.51.*

*Світлана Сидоренко
(Запоріжжя)*

АДАПТАЦІЯ СОЦІАЛЬНА ЯК ПОСТІЙНИЙ ПРОЦЕС АКТИВНОГО ПРИСТОСУВАННЯ ІНДИВІДА ДО УМОВ СОЦІАЛЬНОГО СЕРЕДОВИЩА

Проблема соціальної адаптації індивіда до умов соціального середовища є однією з найбільш актуальних у соціально-філософському та антропологічному дискурсі, оскільки адаптація є чи не найважливішою атрибутивною характеристикою будь-якої живої системи. Соціальна адаптація – постійний, універсальний процес пристосування протягом всього життя, результат взаємодії у системі «людина-суспільство». Значний внесок у розробку проблеми взаємодії сучасної людини і суспільства внесла Київська світоглядно-антропологічна школа, засновником якої був В. Шинкарук. Велику увагу дослідженню різноманітним проблемам людини і суспільства в контексті сучасних глобальних процесів приділяють Є. Андрос, А. Бичко, І.І. Бичко, І. Бондарчук, М. Булатов, В. Воронкова, Л. Гармаш, А. Єрмоленко, Д. Єсипенко, В. Загороднюк, М. Кисельов, Л. Кривега, С. Крилова, С. Кримський, В. Лях, Н. Хамітов та інші. Таким чином, випрацьовується новий науковий світогляд, який має творчий характер людської діяльності [4, 16].

За словами В. Воронкової «життя є постійною адаптацією». З раннього дитинства під впливом виховання, культури, соціальних норм та правил індивід соціалізується, тим самим, пристосовується до всього, всією своєю природою. Йдеться про те, що будь-яка людська популяція характеризується певним співвідношенням мінливості і стійкості. Мінливість забезпечує можливість популяції пристосовуватися до змін навколишнього середовища, а стійкість зберігає еволюційну пристосованість. Популяція підтримує рівновагу між цими протилежними тенденціями, тобто має гомеостатичні властивості: генетичний гомеостаз (властивість при-

водити у рівновагу свою генетичну структуру та протистояти раптовим змінам середовища) та еволюційний гомеостаз (властивістю виживати при зміні генетичної структури). Отже, протягом життя індивід, завдяки дії генетичного та еволюційного гомеостазу «захищений» від мінливості довкілля.

На думку Ю. Новоженова, еволюційні зміни в людських популяціях відбуваються філетично, тобто реалізуються через процес адаптації людини до зростаючої культури. Соціально-філософське за своїм масштабом розуміння культури фіксує не тільки порівняння культури з природою та суспільством, але позначає головну функцію культури як компенсацію утраченої людиною властивості генетично транслувати програми поведінки новим засобом; передачею накопиченого людством досвіду із покоління в покоління та від популяції до кожного індивіда [2]. Культура формує людську індивідуальність, адаптує людину у рамках культурної спадщини так само, як індивідом людину робить природа, а особистістю – суспільство. Суспільство, в якому переважають позитивні культурні установки, де існують принципи людяності, взаємоповаги людей, чесності, довіри, вихованості, відбувається прогресивний культурний розвиток, тим самим – успішна соціальна адаптація на глобальному та локальному рівнях. Така тенденція обумовлюється успішними державними програмами, що враховують цілі, ціннісні орієнтири, можливості, потреби індивіда, досвід взаємодії з різними людьми й колективами та ін. У суспільствах же, де переважають негативно-адаптивні ситуації, послаблюється роль національних ідентичностей, посилюється деградація і маргіналізація свідомості, порушується ціннісно-нормативна система цього суспільства.

В суспільстві існують засоби соціальної адаптації до кризової ситуації суспільства – соціальна мімікрія, яка дає змогу вижити і самозберегтися тим соціальним групам, силам, верствам, для яких у суспільстві створюються нестабільні умови життя і діяльності. Іншою формою є соціальний конформізм, що передбачає подвоєність особи. Соціальна адаптація досягається лише «завдяки відчуженню від своєї індивідуальності», людина не завжди відповідає власній природі, приховуючи власне життя, вона буде

штучний соціальний фасад. Прикладом соціального конформізму є події ХХ століття в Німеччині, Китаї, Італії, СРСР. Мільйони людей в тоталітарних країнах були знищені не особисто Сталіним, Гітлером, Мао Цзедунем, Муссоліні, а співвітчизниками, які пристосувалися до правлячого режиму.

Розглядаючи феномен соціальної адаптації, необхідно відмітити, що процес обумовлюється: соціально-психологічними потребами людини та соціуму, проблемно-адаптивними ситуаціями, актуальними та потенційними адаптивними бар'єрами, що гальмують пристосування глобальної людини до різних соціальних ситуацій; адаптивними установками, що виникають у процесі інтерпретації людиною соціального буття, а також власними ролями та сенсом життя у конкретному суспільстві.

У зв'язку з глобалізацією виявляються нові моделі адаптації людини до глобального суспільства: локальна адаптація, яка відбувається на рівнях взаємодій (суб'єкт – суб'єкт): людина-людина; людина-колектив; людина-колектив-суспільство-держава. Взаємодія на рівні (суб'єкт – об'єкт): людина-технології. У межах внутрішньо-локальної адаптації необхідно виділити новий напрямок – адаптація до віртуальної реальності. Розвиток мікропроцесорної техніки вплинув на розповсюдження технологій віртуальної реальності та глобальної мережі Інтернет. Віртуальна реальність стає невід'ємною частиною життя, змінюється психологія людей, їх світогляд. Слід відмітити, що свідомість багатьох людей, суспільства визначається досягненнями комп'ютерних технологій, – так формується віртуальний світогляд. У віртуальний світ людина тягне всі злочини реального світу (віруси, крадіжки, вбивства, маніпулювання та ін.). Розуміння негативних впливів віртуальної реальності на психічне, фізичне здоров'я людини потребує розробки нових моделей адаптації. Глобальна адаптація відбувається на таких рівнях: держава-держава; держава-держава-глобальне суспільство (головним механізмом адаптації виступають транснаціональні компанії, урядові та міжнародні організації, економічні домовленості). В контексті зовнішньо-глобальної адаптації актуальності набуває новий вид адаптації – адаптація іммігрантів до держави-репатріанта. Успішна адаптація іммігрантів до традицій законодавства,

економічного та політичного простору країни-репатріанта означає активне включення їх до соціуму, реалізацію їх творчого потенціалу. Доцільно відмітити три напрями адаптації репатріантів: 1) десоціалізація – відмова від старих норм та правил країни-донора; 2) ресоціалізація – прийняття нових традицій; 3) постсоціалізація – завоювання поваги у країні, боротьба за власне самовизнання.

Отже, соціальна адаптація – це постійний, активний процес пристосування індивіда до умов соціального середовища, який обумовлюється соціально-психологічними потребами людини та соціуму, проблемно-адаптивними ситуаціями, актуальними та потенційними адаптивними бар'єрами, що гальмують пристосування глобальної людини до різних соціальних ситуацій; адаптивними установками, що виникають у процесі інтерпретації людиною соціального буття, а також власними ролями та сенсом життя у конкретному суспільстві. Культура формує людську індивідуальність, адаптує людину до умов середовища, спричиняючи різні форми адаптації. Пристосовуючись до безперервних змін середовища, людська особистість протягом життя зазнає певних змін, оскільки можливість відновлювати власні фізичні й душевні сили обмежено-необмежена – за адаптаційні сили людина платить фізичним і психічним здоров'ям.

Література

1. *Воронкова В.* Філософія: Навчальний посібник. – К., 2004. – 464 с.
2. *Новоженев Ю.И.* Филетическая эволюция человека: Учебное пособие – Свердловск: Свердлов. ГПИ, 1983. – 87 с.
3. *Кайгер В.* Адаптивні механізми самосвідомості й самоідентифікації // Соціальна психологія. – 2005. – № 6. – С. 84–110.
4. *Шинкарук В.І.* Науковий світогляд – ідейна основа формування всебічно розвиненої особи // Філософська думка. – 1976. – № 2. – С. 12–22.

КОРДОЦЕНТРИЧНІ МОТИВИ У ГОМІЛЕТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІ ІНОКЕНТІЯ БОРИСОВА

Останні десятиліття позначені активним зверненням науковців до всебічного вивчення становлення та розвитку багатовікових вітчизняних традицій філософування у їх різних проявах. Так, згадуючи В.І. Шинкарука, не можна у черговий раз не відзначити, що під його керівництвом в очолюваному ним Інституті філософії НАНУ було розгорнуто дослідження української філософської спадщини XVI–XVIII століть [5, 139], що, зрештою, справило суттєвий вплив на специфіку історико-філософських студій сьогодення. Безперечно, важливу джерельну базу для аналізу відповідних поглядів православних церковних діячів репрезентує їхній проповідницький спадок: останній став об'єктом осмислення з точки зору різних галузей філософського знання. Поруч із цим лишається актуальним і звернення до власне гомілетичних уявлень церковних ораторів, що, набуваючи чи не набуваючи свого оформлення у вигляді конкретних трактатів, визначали зміст та форму повчальних промов. Комунікативна парадигма таких поглядів корелювалася передусім розумінням проповідницького служіння як посередництва між Богом, Церквою та людиною.

З цієї точки зору, інтерес для дослідника української духовності становить концепція проповідницького служіння Херсонського архієпископа Інокентія (Борисова) (1800–1857), плідно реалізована ним у вражаючій за обсягом та значенням духовній спадщині. Його власний проповідницький хист, зокрема, виявився в живій образно-естетичній формі розкриття релігійних істин, що апелювала передусім до серця людини як джерела віри (характерно, що проповіді свт. Філарета Дроздова – видатного сучасника Інокентія Борисова – передусім мали на меті «пробудження» людського розуму, діючи згідно із принципом «від розуму до серця»). На переконання Херсонського святителя, саме людське серце, а не розум містить у собі джерело віри в істини та таїнства Церкви, які «повною мірою мо-

жуть замінити собою всіляке мистецтво проповідника, у той час як їх ніщо замінити не може» [1, 146].

Означений «кордоцентризм» гомілетичних уподобань Інокентія Борисова відчутно позначався, зокрема, й на естетосфері його творів, адже для знайдення сердечного почуття були потрібні «яскраві фарби», згадана вище «жива образна форма викладу» [1, 147]. Дослідники діяльності архієпископа відзначають «художню картинність» образів, характерну для його гомілій. Так, в одному з повчань про гріх автор вдається до наступного влучного образного уподібнення: коли людина відчуває тиск гріхів на власну духовну свободу, то їй слід зміцнювати волю («восполнять» її слабкість) каяттям та Таїнствами Церкви, «подобно как мореходцы немедленно спешат снова намагничивают свой компас, когда заметят, что он теряет силу направляться к северу» [3, 28].

Ієрарх активно послуговується засобом зближення та співставлення, як, наприклад, у випадку повчання про сповідь: «В суды мирския приходят для того, чтобы оправдаться, и кто более устранил обвинений, тот более прав. Здесь, в суд духовный, являются для того, чтобы обвинять себя, и кто более признал свою виновность, тот наиболее свободен».

Використання цього ж художньо-естетичного прийому спостерігаємо й в одному зі слів «Про гріх та його наслідки»: «При сокрытии чувственного солнца, делаются, по крайней мере, видимы на небе другие светила, при закрытии в душе Солнца духовного – Бога – напротив. ...не только солнце померкает, но и луна не дает света, и звезды спадают с небес. Эта луна – наша совесть... Звезды эти суть – высокие и святыи истины, кои для руководства нашего водружены рукою Творца на тверди духа человеческого...» [3, 42].

Характерно, що засобом яскраво вираженої образної розповіді Інокентій Борисов послуговується навіть в інших, не передбачених для безпосереднього проповідування творах: «Слово, описанное Иоанном, наподобие молнии осветило все и потом снова скрывается и заставляет идти как бы ошупью...» [4, 10]; «Сколько ни размышляли мудрецы языческие (Сократ, Платон) о том, чтобы избавить человека от окружающих его бедствий, все, однако, было безуспешно, и все размышления свои должны были

оканчивать слезами. Никто из них, как говорит Апостол, не мог взойти на Небо, чтобы свести оттуда Христа» [2, 9–10].

Вірогідно, даний оригінальний стиль розкриття складних богословсько-моральних тем, детермінований кордоцентричною вихідною позицією, і дає привід одному з істориків проповідництва наголосити, що архієпископ у своїх повчаннях переважно «живописує», ніж розмірковує та богословствує [1, 149].

Таким чином, зорієнтованість на серця слухачів проповідей є сутнісною характеристикою гомілетичної концепції Інокентія Борисова, знаходячи своє відображення в його творчому доробку. Відповідно, окреслені кордоцентричні мотиви, як естетичний вияв християнських традицій осмислення феномену серця людини, постають перспективним матеріалом для богословських, релігійнознавчих, філософсько-антропологічних та естетичних досліджень.

Література

1. *Ветелев А.*, прот. Учебный курс по истории проповедничества Русской Православной Церкви. – Загорск, 1990. – 215 с.
2. *Инокентий (Борисов)*, архиеп. Иисус Христос – Искупитель человеческого рода // Сочинения Иннокентия Херсонского. В 5 т. – К.: Издание Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2003. – Т. 5. – С. 7–256.
3. *Инокентий (Борисов)*, архиеп. О грехе и его последствиях // Иннокентий (Борисов), архиеп. О путях Промысла Божия в жизни человеческой. – М.: Казак, 1996. – С. 14–75.
4. *Инокентий (Борисов)*, архиеп. Чтение евангельских сказаний об обстоятельствах земной жизни Иисуса Христа до вступления Его в открытое служение спасению рода человеческого // Сочинения Иннокентия Херсонского. В 5 т. – К.: Издание Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2000. – Т. 3. – 239 с.
5. *Козловець М.* Пам'яті мислителя-гуманіста: Треті Шинкаруківські читання // Філософська думка. – 2005. – № 5. – С.138–141.

Вікторія Пітулей
(Івано-Франківськ)

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК СВОБОДИ І ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЗА УМОВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

За умов глобалізації роль особистості в суспільстві зростає. У зв'язку з цим дедалі частіше постає проблема взаємозв'язку свободи і відповідальності людини перед суспільством. Свобода особистості обмежується інтересами суспільства, адже кожна людина – це індивід. Її бажання та інтереси не завжди збігаються із суспільними. В такому разі особистість під впливом суспільних законів має чинити в окремих випадках так, щоб не суперечити інтересам суспільства.

За сучасних умов розвитку демократії проблема свободи особистості набуває глобального характеру. Вона вирішується на рівні міжнародних організацій у вигляді законодавчих актів про права і свободи особистості, які в нинішній час лягають в основу будь-якої політики і пильно оберігаються. Однак не всі проблеми свободи особистості вирішені, в тому числі й в Україні, оскільки це одне із найважчих завдань. Кожну хвилину на землі зіштовхуються інтереси людей, їх права і свободи. За порушення правових норм особистість несе відповідальність перед суспільством по закону. Побудова сучасного суспільства, втілення свідомого начала в соціальне життя, залучення народу до самостійного управління своїм життям різко збільшує міру особистої свободи і одночасно міру соціальної і моральної відповідальності кожного.

Відповідальність, як інтегральна якість особистості, є одним із показників систематичного і усвідомленого засвоєння морального досвіду людства, його духовних цінностей. У філософії категорія «відповідальності» розглядається у нерозривній єдності з категорією «свободи». Відповідальність є свого роду «зворотною стороною» свободи. Чим ширші межі свободи, тим більша відповідальність, і, навпаки, чим більше змісту вкладено у відповідальність, тим більше свободи вона вимагає для своєї реалізації.

В праві громадянська, адміністративна і кримінальна відповідальність встановлюється не тільки формальним шляхом з'ясування складу злочину, але і з урахуванням виховання правопорушника, його життя і діяльності, міри визнання своєї провини і можливості його виправлення в майбутньому. Це зближує правову відповідальність з моральною.

Сутнісні сили людини створюють їй всі необхідні суб'єктивні можливості для того, щоб бути вільною, отже, діяти за власним розумом. Вони дозволяють їй контролювати себе і навколишній світ, виділятися з цього світу і розширювати сферу власної діяльності. В цій можливості бути вільною і кореняться витoki всіх триумфів і трагедій людини, всіх її злетів і падінь. Свобода часто розглядається у співвідношенні із необхідністю, сваволею, анархією, відчуженням, рівністю і справедливістю. Існує широкий діапазон свободи людини: політична, економічна, духовна, пізнавальна. Свобода не може бути суто негативним явищем, безмістовним поняттям, сваволею вибору, фактом, який порушує закони соціального життя.

За логікою свого існування і характером власної діяльності кожна людина занурена у вир історії. Буття людини у цьому потоці неоднозначне, суперечливе. Людина вільна і невільна. Невільна тому, що існує зовнішній світ, який настирливо диктує людям вибір форм і способів діяльності, їх послідовність. Людина й невільна, адже завжди існують певні обмеження її діяльності – рівень фізичних сил і розумових здібностей, технічних можливостей, характер громадського устрою. Вона невільна ще у тому сенсі, що існує так зване відчуження людини, яке проявляється та існує в різноманітних формах. Відчуження означає те, що продукти діяльності людини виходять з-під її контролю і перетворюються у зовнішню і невідчужувану їй силу. Відчуження означає втрату людиною світу і його перетворення в нелюдський. Проблема відчуження є одвічною проблемою суспільства. Свободу ж попередньо можна визначити як самостійне керування людиною власною долею, вибір свого життєвого шляху. Вона передбачає не рабство, а розкутість людини, невимушеність її дій, звільнення від диктату зовнішніх сил і обставин, як природних так і соціальних.

Вона постає і як можливість діяти у відповідності зі своїми інтересами і поглядами. Свобода – це постійний вибір між добром і злом, між правдою і брехнею, моральністю і аморальністю. Тому людина, діючи згідно зі своєю волею, повинна поєднувати її з відповідальністю за свої вчинки і діяння. Адже часто-густо людина, чинячи, не думає про те, які наслідки можуть випливати з її дій. І в результаті шкодячи іншим людям і природі. Тому поняття свободи повинно обов'язково розглядатись у взаємозв'язку із поняттям відповідальності.

В епоху глобалізації особливо необхідні формування істинно гуманістичних цінностей, вироблення привабливого соціального ідеалу, який має містити в собі як основний момент свого змісту ідею нерозривного зв'язку свободи і відповідальності особистості. При цьому свободу потрібно розуміти як взаємодію гармонійно розвинутого суспільства, в якому враховані інтереси всіх його громадян. Така свобода має максимум можливостей для задоволення потреб розвитку і самовираження особистості. Досягнення ідеалу свободи можливе тільки за умов одночасного вдосконалення всіх сторін особистості і всіх умов її соціального буття. Подальші напрями дослідження свободи особистості, як соціального феномену, будуть пов'язані з розширенням і удосконаленням прав і свобод людини на основі розвинутої економіки і політичного плюралізму. Вільна економіка та правова держава, основним принципом якої є соціальний захист особистості, забезпечення рівності всіх суб'єктів, прав і свобод, непорушність свободи особистості, взаємна відповідальність, є запорукою демократичного і гуманного суспільства, здатного втілити в реальність свободу особистості і всесторонній розвиток людини.

Література

1. Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991.
2. Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Филос. произведения. – М., 1990.
3. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992.

КОНЦЕПЦІЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА У ТВОРЧОСТІ В.І. ШИНКАРУКА

Проблема витоків і можливостей розвитку громадянського суспільства належить до низки фундаментальних філософських питань, котрі з усіх часів цікавили найвидатніші уми людства. Виникнувши раз і назавжди з появою перших держав і з поділом суспільства на державну та недержавну сфери життєдіяльності, ця проблема висунула у якості своєї головної мети тлумачення взаємовідношень між владою і суспільством, обґрунтування безлічі соціальних конфліктів, політичних перебудов і трансформацій, що суттєво впливали на управління суспільним добробутом і цивільним правом і, як наслідок, формували умови соціально-історичної інтеграції кожної окремої людини.

Володимир Іларіонович Шинкарук чітко усвідомлював багатоплановий характер актуалізації феномену громадянського суспільства і розглядав його у вигляді свідомого носія громадянських прав і свобод, що домагається від політичного режиму рівних для всіх конституційних і публічних норм поведінки. У своїй творчості він акцентував увагу на декількох ключових моментах соціального буття людей: еволюційно обумовленій потребі творчого самоздійснення особи; формуванні простору свободи як вияву «початку дії», незалежної від сторонніх впливів і детермінізму обставин; субсидіарності не лише соціальних громад, груп, етносів, культур, але й хисту та здібностей кожного члена суспільства. Інакше кажучи, він підкреслював, що громадянське суспільство – це не лише сфера, але й історично сформований тип взаємодії, певна модель соціальної організації.

Тут треба зробити певне роз'яснення. Чітко усвідомлюючи, що основними закономірностями розвитку громадянського суспільства є, по-перше, взаємодія громадянського суспільства і соціуму; по-друге, взаємовплив і взаємодія громадянського суспільства і держави та врешті, по-третє, взаємозв'язок економіки і

політики і їх внутрішні, суб'єктивні прояви у вигляді зв'язків індивідуального й колективного, особистого та суспільного. А саме В. Шинкарук основні підвалини розвитку громадянського суспільства бачив передусім у взаємодії громадянського суспільства і держави. Спираючись на філософську спадщину К. Маркса, він писав: «Формування громадянського суспільства передбачає відновлення дії відкритого К. Марксом об'єктивного суспільно-історичного закону взаємозв'язку громадянського суспільства і держави: не держава створює громадянське суспільство, а громадянське суспільство створює державу». Отже, за змінами історичних типів і форм держави вбачається вплив на державу громадянського суспільства, яке теж змінювалось.

Тут постає питання: яким же чином громадянське суспільство впливає на державу? Для відповіді на це запитання В. Шинкарук звертається до сутності громадянського суспільства, інтерпретуючи його у вигляді суспільства, що виражає насамперед відносини власності, які утворюються між її носіями. Звідси універсальність громадянського суспільства полягає в його первісних, а тому ключових колективних станах – сім'ях і класах. Саме завдяки поєднанню атомізованих особистостей, які виражають приватні інтереси у цих недержавних колективностях, з'являється можливість усвідомлення ними універсальної взаємозалежності потреб та інтересів усіх членів суспільства, внаслідок чого інтересом особистості в кінцевому підсумку стає загальний інтерес. Тим самим, на думку вченого, долається особистісний приватний інтерес і формується громадянська позиція, себто позиція загального інтересу.

Відтак необхідність побудови громадянського суспільства як ідеального прообразу майбутнього базується на основі суб'єктивних інтересів громадянина: він реалізує усвідомлену рішучість перебудувати державну владу і пристосувати її для задоволення власних потреб. Але оскільки громадянське суспільство можливе тільки у разі виконання умови рівності всіх громадян перед законом, індивідуальні потреби кожної особи перетворюються у потреби громадянської колективності, членом якої цей громадянин виступає. Можливий і обернений процес. Тобто суб'єктивні інтереси людини постають об'єктивними інтересами громадянського

ГЕНДЕРНІ РОЛІ В УКРАЇНІ: ЗМІНА СВІТОГЛЯДНИХ СТЕРЕОТИПІВ

суспільства, а процес інтеграції особи у суспільство постає індивідуалізацією, придбанням нею особливої якості – особистісності. Первісні недержавні колективності дозволяють особі оволодіти формами діяльності, в яких відображається не стільки окремий інтерес, скільки загальний, громадський інтерес. Саме перші колективи, що утворюються цілком об'єктивно і без будь-якого примусу, стоять на охороні загальних інтересів. Наприкінці загальні інтереси закріплюються у праві, в обов'язкових для всіх законах, в громадянській правосвідомості і правосудді. Тим самим закладаються засади громадянського суспільства і, як наслідок, правової держави.

Підіб'ємо підсумок сказаного. На мою думку, Володимир Іларіонович Шинкарук у своїх роздумах відносно феномену громадянського суспільства зробив далекоюсяжне припущення: громадянське суспільство виникає як мережа відношень і стосунків між первинними колективами на підґрунті індивідуального інтересу, тобто не нав'язані зовні людини, а завдяки діяльності самої людини. А отже, саме людину у першу чергу треба вважати засновником і подальшим реформатором громадянського суспільства. Це означає, що всі відношення, що розгортаються у сучасному соціумі, прямо чи опосередковано зводяться до взаємовпливу між особистістю і громадянським суспільством, а тому їх можна проінтерпретувати у вигляді схеми відносин «особистість – громадянське суспільство», застосовуючи категорії «інтеграція», «громадянськість», «індивідуалізація», «індивідуалізм», «колективність» тощо. Але оскільки особистість тепер інтерпретується у вигляді соціального суб'єкта, який не тільки мислить, але й екзистенціально переживає, то не можна розглядати громадянське суспільство лише у вигляді соціальної форми для цивілізаційного існування особи. Тому сучасне бачення розвитку громадянського суспільства полягає у відході від концепції, інституціоналізованої його організації «згори», до концепції спонтанної самоорганізації «знизу».

Література

1. Шинкарук В.І. Громадянське суспільство і громадянська позиція // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 5. – С. 3–10.

Кожне суспільство має певну гендерну систему, елементами якої є множинні гендерні рольові прояви, ідеї, неформальні та формальні правила і норми, визначені відповідно до місця, цілей та співвідношень статей у ньому. Гендерна система передбачає гендерний вимір публічної та приватної сфер. Загалом вона є відносно стабільною, проте певні зміни присутні, особливо останні десятиріччя. З часом класичні гендерні рольові прояви витісняються, на зміну приходять «нові ролі». Останнім часом актуальними є ролі «рівного статусу», які передбачають паритетні відносини між чоловіком і жінкою як у публічній сфері (політика, освіта, професії тощо), так і в приватній (домашнє господарство, виховання дітей тощо) [1, 91].

«Гендер» – одна з фундаментальних категорій сучасної філософської антропології, психології, соціології, яка окреслює соціальну стать людини, а також соціально-рольовий статус, що визначає соціальні можливості кожної статі в освіті, професійній діяльності, доступі до влади, сімейній ролі.

Гендерна роль – поведінка жінок і чоловіків, яка ґрунтується на очікуваннях, пов'язаних з їх статтю; сукупність норм і правил поведінки, які закріплюються за людьми в конкретній ситуації; гендерні ролі відрізняються в суспільствах з різною культурою та домінуючою релігією і змінюються з часом; зовнішнє вираження та демонстрація гендерної ідентичності за допомогою поведінки, одягу та т. п., а також культурно обумовлені характеристики чоловічих та жіночих рис – публічне, зовнішнє вираження гендера. В даному контексті гендерна ідентичність розуміється як приватне сприйняття людиною своєї статі [2, 165].

Культура кожного суспільства містить узагальнені уявлення про те, якими є чоловіки та жінки та чим вони повинні займатися.

Такі узагальнені усталені уявлення стосовно спільнот чоловіків і жінок загалом називають гендерними стереотипами. Гендерні стереотипи – набір загальноприйнятих в суспільстві норм і суджень стосовно поведінки, мотивів і потреб жінок і чоловіків, що базуються на уявленнях про чоловіче (маскулінне) і жіноче (фемінне), як узагальнені уявлення про чоловіків і жінок, виявляються як гендерно-рольові стереотипи, що стосуються прийнятності різноманіття ролей і видів діяльності для чоловіків та жінок, а також як стереотипи гендерних рис, тобто психологічних та поведінкових характеристик, притаманних чоловікам і жінкам. Ці два компоненти гендерних стереотипів тісно пов'язані між собою. Гендерні стереотипи діють як когнітивні гендерні схеми, які управляють процесами опрацювання наданої інформації таким чином, що людина сприймає, запам'ятовує й інтерпретує її відповідно до сформованих у неї уявлень про маскулінне та фемінне [3, 167].

Як і раніше, але на сучасному етапі більшою мірою, люди минають існуючу межу, яка поділяє очікувані гендерні ролі чоловіків та жінок. Вони відчувають певний дискомфорт від традиційної чоловічої та жіночої ідентифікації – і у зв'язку з цим проявляють певний рівень нонконформізму по відношенню до них. Дане явище в науковій літературі отримало назву – кросгендерність. Кросгендерність може проявлятися різною мірою, часто традиційна психологія розглядає її як патологічний стан. У професійній літературі для опису стану кросгендерності використовують терміни – порушення гендерної ідентичності (вираження гендерної ідентичності способами, які суперечать анатомічній статі людини) або гендерна дисфорія [2, 187–188]. За сучасних умов кросгендерна ідентичність може бути викликана як біологічними, так і соціальними факторами.

Майже кожна особистість має певні елементи, що не зовсім вкладаються в рольові стереотипи, які традиційно приписують певній статі, деякі люди витрачають багато часу та сил на своє прагнення до кросгендерності, яка більше збігається з їхньою сутністю, ніж традиційні гендерні ролі. Ступінь кросгендерності може змінюватися від випадкових дій до тривалої поведінки, традиційно характерної для представників протилежної статі.

Сучасні українські дослідники філософії статі Н. Хамітов та С. Крилова, вивчаючи гендерно-рольову проблематику, пропонують категорію андрогінізму в значенні відображення глибинної екзистенційної гармонії чоловічого та жіночого начал [4, 12–13]. Особистість андрогінного типу є найбільш пристосованою до життя, ця ідея знаходить підтвердження в ряді наукових досліджень [2, 187].

Українське суспільство знаходиться в перехідному періоді, що передбачає можливість змін наших культурно обумовлених обмежень в рольовій поведінці таким чином, щоб чоловіки та жінки були вільними у можливості вираження того спектру індивідуальних особливостей, які мають від природи. Провідним фактором у цій сфері є зміна світоглядних аспектів в напрямку паритетності.

Література

1. Рубан О. Гендерний аспект проблеми зайнятості жінок з вищою освітою // Жінка в науці та освіті: минуле, сучасність, майбутнє. Матеріали Третьої міжнародної науково-практичної конференції «Жінка в науці та освіті: минуле, сучасність, майбутнє» та Другої міжнародної науково-практичної конференції «Гендерний компонент у структурі вищої технічної освіти і природничих наук», Україна, Київ, 3–5 листопада 2005 р. – С. 91–94.
2. Келли Г. Основы современной сексологии. – СПб, 2000. – 896 с.
3. Основы теории гендеру: Навчальний посібник. – К., 2004. – 536 с.
4. Хамитов Н., Крилова С. Андрогинизм // Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир. – К., 2006. – С. 12.

КОНЦЕПТ «ЛЮБОВІ» ЯК ОНТОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП ОСОБИСТОСТІ В ГУМАНІСТИЧНІЙ ПСИХОЛОГІЇ

*Реальність буття духовного світу, на відміну
від матеріального,
засновується не на даних «зовнішніх» чуттів,
а на особливого роду чуттєвості,
яка здавна дістала узагальнюючу назву «любов».*

В.І. Шинкарук

Сучасна гуманітарна наука надає великої уваги такому важливому феномену людського існування, як любов. Значення цього екзистенціалу вже давно було відмічено філософами. Різними аспектами цього багаторівневого та надзвичайно складного питання займалося багато мислителів як зарубіжної, так і вітчизняної філософії. В українській філософській думці це питання завжди посідало чільне місце, завдяки працям релігійних філософів, Г. Сковороди, П. Юркевича. Феномен любові став також об'єктом наукових досліджень співробітників Інституту філософії, а саме: В. Шинкарука, М. Поповича, С. Кримського, В. Табачковського, Н. Хамітова, С. Пролєєва, В. Малахова, А. Єрмоленка.

Одним з напрямів філософського знання, присвяченого розробці даної тематики, була гуманістична психологія, що здійснює спробу осмислити екзистенційний вимір любові та її роль в автентичному існуванні людини. Тому важливим, на нашу думку, буде розглянути погляди представників даного напрямку на любов та її вплив і значення в людському бутті. Зокрема такі її представники, як Р. Мей, А. Маслоу, К. Роджерс, В. Франкл, характеризували величезне значення любові як одного із засадничих буттєвих принципів людського буття, того глибоко-духовного людського екзистенціалу, без якого втрачається людське в людині.

На думку Р. Мей, любов постає онтологічним принципом саморозкриття та самоздійснення особистості. Долаючи біологічно-сексуальні, раціоналізовані межі психологістського трактування феномену любові як енергії сексуального інстинкту, автор наголошує на онтологічно-есенційних засадах трактування даного концепту. Любов виявляється не лише продовженням роду, але й таїною духовного розвитку особи. Постаючи надбудовою над біологічним інстинктом, вона розгортає своє буття як духовна подія трансцендеції у просторі волі, завдяки якій долається відчуження. Ситуація любові дарує повну відкритість та довіру до світу, відкриваючи світ необмеженої волі, долаючи страх, жах небуття. Як вище зусилля душі вона розкривається як турбота.

Р. Мей помітив, що головною перешкодою для терапевта в його роботі стає нездатність пацієнта відчувати, відбувається певне зачерствіння людей, ми все більше закриваємося, відгороджуємося від світу та інших людей. З цього приводу він зауважував, що головною проблемою людей, які жили в середині ХХ століття, була внутрішня порожнеча, багато з них стали не здатні на справжні почуття, що дало підставу Вільгельму Райху називати таких людей «живими машинами». Суть проблеми вчений вбачав у тому, що наша епоха радикальних змін є «перехідним віком» нашої культури, який характеризується тим, що руйнуються старі міфи і символи, в яких ми звикли шукати опору; весь світ охоплений неспокоєм. Відбулися потрясіння, що повністю зруйнували самі основи любові й волі. І від того, чи вдасться нам знайти джерела любові і волі, чи зможемо ми відкрити нові форми, яких потребують ці життєво важливі сфери досвіду, щоб вижити в нову епоху, залежить гармонійне буття людини [1, 7–10].

Для сучасної людини вже стало нормою існування у світі, де практично повністю знищене душевне спілкування між людьми як спосіб співпереживання даностей існування та засіб подолання відчуження. Завдяки новітнім засобам зв'язку, що дозволяють спілкуватися, незважаючи на далекі відстані, люди почали більше спілкуватися. Проте якість спілкування, його глибинне сакральне значення нівелювалося. Змінився сам характер спілкування, левову частку спілкування займають поверхові, не суттєві для сфери

людського буття проблеми. Теми для бесіди зводяться до банальних речей на кшталт реклами. Ми все більше стаємо самотніми в міру того як у наших домівках збільшується кількість радіоприймачів, телевізорів і телефонних апаратів. Вчений акцентує увагу на тому, що технічні засоби, за допомогою яких ми влаштовуємо своє життя, сприяють нашій конформності, роблять нас пасивними та відокремленими. Ми все частіше контактуємо зі світом та іншими людьми за посередництва технічних засобів, не маючи безпосереднього міжлюдського контакту, ми віртуалізуємо не тільки простір, що оточує нас, а інших людей, яких прирівнюємо лише до ланок глобалізованого економіко-комунікативного процесу. З цього автор робить висновок: «Вражаюча річ – любов і воля, котрі в минулі часи завжди допомагали нам впоратись із життєвими незгодами, в наші дні самі стали проблемою» [1, 7].

Один із засновників гуманістичної психології А. Маслоу в своїй концепції самоактуалізації також розглянув питання любові та «справжніх» стосунків. Головним аспектом таких стосунків, на його думку, є природність закоханих – повна відсутність фальші та награності, це безперервне відкриття буття партнера, чогось нового в ньому, це сенситивний пошук нових точок дотику до сфери його буттєвості. Для таких людей вже перейдена межа духовної самооголеності, повної щирості перед коханими, йде рух до буттєвої інтеграції, до злиття двох людських буттів. Любов для них – це «... жадання повного, абсолютного злиття з коханою людиною, бажання розчинитися в ній і стати її частиною...» [2, 267]. В даному моменті співзвучними є сентенції С. Кримського: «Сутність особистості асоційована з таїною кохання, а кохання – це завжди перетворення інстинкту в духовну подію. Воно спрямовує особистість того, хто кохає, у світ коханого чи коханої та навпаки» [3, 36].

Австрійський колега А. Маслоу, В. Франкл, вважав, що погляд людини, котра кохає, проникає крізь фізичну та психічну надбудову, крізь одяг духовного ядра, потрапляючи до самої серцевини іншої істоти. Цю людину більше не цікавлять звабливий фізичний «тип» чи привабливий темперамент; її цікавить людина, партнер, як єдина у своєму роді, незамінна і незрівнянна ні з ким. Любов, таким чином, є входженням в безпосередні відно-

сини з особистістю коханого, з його своєрідністю і неповторністю [4, 247]. В концепціях гуманістичної психології акцент робиться на істинності та справжності почуттів, любов вбачається тим засобом, який дозволяє по-іншому поглянути на себе та світ, дозволяє відкинути все неважливе, що збиває нас зі шляху самоосягнення, відкриття справжньої буттєвої природи, що стоїть на перешкоді гармонії людини та світу. Натомість імпульс кохання, як вважав В. Франкл, проривається до того шару сутності, в якому кожна окрема людина становить вже не тип, а саму себе, незрівнянну, незамінну, такою, що володіє всією гідністю [4, 256]. Він дозволяє на хвилі любові в пориві інтенційного акту очиститись від усіх непотрібних нашарувань, звільнитись від тиску, відкритись назустріч світу інших.

Отже, гуманістична психологія розглядає любов як онтологічний принцип буття людини, як одну з найважливіших її сутнісно-онтологічних характеристик, як духовну опору, на основі якої конституюється людська сутність, навколо якої вона вибудовується протягом життя. Одвічним призначенням людини можна вважати прагнення відкрити факт краси власної буттєвості, на відміну від порожнечі власного небуття. Означену повноту буття дарує любов як особлива енергія особистісного гармонійного буття та співбуття з іншими.

Література

1. *Мэй Р.* Любовь и воля. – К.: Ваклер., М.: Рефл. бук, 1997. – 376 с.
2. *Маслоу А.* Мотивация и личность. – СПб.: Евразия, 1999. – 478 с.
3. *Кримський С. Б.* Запити філософських смислів. – К., 2003. – 240 с.
4. *Франкл В.* «Человек в поисках смысла». – М., 1990. – 368 с.

РИЗОМА & КОЕВОЛЮЦІЯ СКЛАДНИХ СИСТЕМ: ВЗАЄМОДОПОВНЮВАЛЬНІСТЬ ЧИ РОЗМЕЖУВАННЯ?

Специфікою сучасного розвитку історико-філософського знання постає пошук нових світоглядних орієнтирів та методологічних настанов пізнавальної практики. Така інтенція знаходить своє виразне концептуальне втілення у філософії постструктуралізму та синергетиці як специфічних формах саморефлексії, в межах яких здійснюється осмислення когнітивного та нарративно-текстуального досвіду людини.

На зміну методології історизму в історії філософії як уособленню процесуального, лінійного зв'язку між минулим і майбутнім, що фіксує лінійність тексту та закономірну детермінованість історичних подій, постають новітні постмодерні історико-філософські конструкти самоорганізованих складних систем, трансформаційної нестабільності, ризом, інтертексту, полілогу, пастишу та гіпертекстів. Їх спільною ознакою виявляється здатність до «розривності», «розмежування», «роз'єднання» цілісності, пошуку ускладнень на відміну від прагнення простоти, яке набуває рис тотальності та всюдисущості.

Такі зміни відбуваються на тлі «руйнування» меж традиційного поділу знання на гуманітарне та природниче. Про що свідчать такі зміни? Чи можливо сьогодні твердити про взаємодоповнювальність «наук про природу» та «наук про дух»? Чи є таке взаємодоповнення спробою осягнення світу і людини в їх цілісності чи лише симптомом хворого світу, що загубився у нескінченності нелінійних «переривань»?

На нашу думку, яскравим віддзеркаленням сучасного стану поєднання наук є запропоновані у постструктуралізмі та синергетиці моделі ризоми та коеволюції складних систем. Вони відтворюють трансдисциплінарні процеси, котрі йдуть «через», «крізь» дисциплінарні межі, виходячи «за кордони» концептуальних систем конкретних дисциплін і переносячи здобутки однієї області в іншу, створюючи нові галузі дослідження. Чи можливо і по-

трібно поєднання даних моделей? Якими можуть бути наслідки такого розмежування чи взаємного доповнення?

Термін «ризома» введений у філософію в 1976 році в номадологічному проекті Дельоза та Гваттари у спільній роботі «Rhizome», що була змістовним пролегоменом (пізніше структурно вступом) до 2-го тому «Капіталізму та шизофренії» (1980). Поняття «ризома» (фр. rhizome – кореневище) виражає фундаментальну для постмодерну деконструктивістську настанову на презумпцію руйнування традиційних уявлень про структуру як центральну доміную, першооснову тексту та фіксує нелінійний спосіб організації цілісності тексту-оповіді.

Модель «ризоми» вводиться для позначення образу радикально альтернативного замкненим, стрижневим («система-корінь») та статичним лінійними структурами, що передбачають жорстку осьову орієнтацію смислу. Останнім відповідає образ світу як усталеного, однозначно визначеного порядку, космосу. Модель «ризоми» задає уявлення про світ як *хаосмос*. Ризома – це термін, запозичений з ботаніки, який означає кореневу систему рослини, позбавлену центрального (головного) відростка, в результаті чого сітка переплетеного коріння є субстанційно рівнозначною.

Ризома характеризується, по-перше, принципом зв'язку та гетерогенності, який означає, що будь-яка точка ризоми може й повинна бути пов'язана з іншою точкою. У ризомі будь-яка лінія не обов'язково веде до центральної лінгвістичної лінії. По-друге, принципом множинності та розриву, згідно з яким ризома може бути розірвана в будь-якому місці, внаслідок чого вона перебудовуватиметься на іншу лінію (нелінійність); принципом картографії та декальколяції, за яким ризома не підкоряється жодній структурі або породжуючій моделі.

Метафоричним образом «ризоми» є світ як книга, що передбачає можливість її декодування, тобто неоднозначного прочитання. Ризома не є «системою-коренем», натомість радикально відмінним від коріння «клубнем», багатошаровим «цибулинням», кореневищем, що, ніби потенційна нескінченність, імпліцитно містить у собі «приховане стебло». Образ «ризоматичного стебла»

може розвиватися куди завгодно і набувати будь-яких конфігурацій, оскільки він абсолютно нелінійний. Така відмінна від структури, ацентрація, поліморфність забезпечується відсутністю єдності семантичного центру. Логіка коріння – це логіка жорстких, векторно орієнтованих структур, в той час як будь-яка точка ризоми може бути пов'язана і співвіднесена з будь-якою іншою.

У постструктуралізмі «ризوما» знаходить своє втілення в принципі інтертекстуальності та гіпертексту, в межах якого ідеал оригінального авторського твору змінюється ідеалом конструкції як інтертексту, навіть колажу, що складається з явних та прихованих цитат, кожна з яких відсилає до різних сфер культурних смислів, інших текстів, вимагаючи особливої процедури «впізнання», текстового аналізу.

Такий процес формування тексту, як зауважував І. Пригожин, подібний до процесу самоорганізації, коеволюції структур у відкритих нелінійних системах у синергетиці, що суттєво зближує методологію природничого як наукового знання, на тлі якого виникає синергетика з гуманітарним, зокрема філософсько-літературним знанням, в межах якого фомувався постструктуралізм [1, с. 51].

Розгортаючись як нова парадигма осмислення когнітивних систем, синергетика осмислює текст-оповідь як нелінійну систему, відкриту для альтернативних, багатоваріантних семантичних шляхів розвитку у точках біфуркації сюжету. Зокрема, на думку Л. Флашена, такий фрактальний, голографічний принцип знаходить своє втілення в оповіді, завдяки чому кожна її частина зберігає властивості цілого, містить у згорненому вигляді увесь текст [2, с. 76]. За такого підходу кожна частина тексту постає монадою, елементом красивої фрактальної структури тексту.

Текст утворюється досвідом свідомості, за якого поєднано та рівноправно співіснують фрагменти минулого та теперішнього, а також проекти майбутнього у середовищі інтертекстуальності. На думку відомого філософа В.І. Шинкарука, такий досвід людської свідомості має творчий характер і опирається на «продуктивну силу уяви, котра відтворює картини минулого у їх зв'язку з життєвою ситуацією теперішнього й орієнтована на можливі події в майбутньому» [3, с. 8].

Таким чином, поняття ризоми та коеволюції складних систем інтегрально охоплюють сформоване в філософії постмодерну уявлення про нелінійний, аструктурний, полісемантично ацентрований спосіб нарративно-текстуальної організації. Руйнуючи детерміністичні ідеали лінійного осмислення тексту-оповіді, вони втілюють спробу синтезуючого взаємодоповнення природничого й гуманітарного знання, світу й людини в цілому.

Література

1. *Пригожин И.* Философия нестабильности // Вопросы философии. – М., 1991. – № 6.
2. *Флашен Л.* Книга // Вопросы философии. – М., 1990. – № 6.
3. *Шинкарук В.І.* Вибрані твори у 3-х т. Український центр духовної культури, 2004. – Т. 3.

**КОНЦЕПЦІЯ «ТІЛЕСНОСТІ» – ЯК ОСНОВА
ОСЯГНЕННЯ СМISЛУ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ
У ФІЛОСОФІЇ М. МЕРЛО-ПОНТІ**

Проблема людського тіла займає одне із центральних місць в сучасних філософських дослідженнях. Достатньо згадати напрацювання таких видатних мислителів ХХ ст., як Е. Гуссерль, А. Уайтхед, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті та ін. Перегляд в ХХ ст. класичного раціоналізму призвів до постановки проблеми людського тіла як фундаментального фактору, умови не лише пізнання, але і самого буття людини в світі. Напевно, найбільш багатосторонній і цікавий аналіз специфіки людського тіла в методологічному плані міститься в працях французького феноменолога М. Мерло-Понті.

Зокрема, недостатньо дослідженою залишається проблема сенсу людського буття у філософії Мерло-Понті та ролі у її розв'язанні концепції тілесності, основними поняттями якої є «тіло» та «плоть» (поняття «тіло» розроблене в ранній період творчості філософа у праці «Феноменологія сприйняття» (1945) [2], а «плоть» – у незавершеній праці «Видиме та невидиме» [3], яка була видана після смерті мислителя). По суті, протиставлення «тіло – плоть» відображає початковий і завершальний період філософування Мерло-Понті (серед понять, що відіграють центральну роль в його новій онтології, виділяється саме поняття «плоті» – «La chair»).

Уже в передмові до «Феноменології сприйняття» Мерло-Понті проголошує: «Оскільки ми є у світі, ми *приречені на сенс* і не можемо щось сказати або щось зробити без того, щоб це не отримало назви в історії» [2, 16–17]. Ця фраза одразу примушує згадати схоже формулювання Сартра: «Ми приречені на свободу». Ця різниця не означає, що Мерло-Понті заперечує вчення Сартра про свободу, хоча вже тоді Мерло-Понті піддавав критиці твердження останнього про її абсолютність. Однак більш важливий той факт, що для Мерло-Понті наше існування по своїй суті наповнене

сенсом. Таким чином, він формально відкидав вчення про такий, що не має сенсу, морок Буття-в-собі в світі, сенс якого повністю залежить від людської свободи. Сенс – це не тільки питання вибору.

У «Феноменології сприйняття» найбільш значного розгляду набула надзвичайно багатостороння феноменологія тіла. Мерло-Понті, зокрема, зауважує, що саме буття в світі залежить від тілесної природи людини. Тіло виступає провідником, посередником між людиною як екзистенцією і світом. Саме завдяки тілесності людина потрапляє в непередбачені ситуації, де вона змушена діяти, доторкаючись тілесно. Бути в ситуації може лише істота, яка наділена саме тілесною природою, тому що тіло людини складається з тієї ж «субстанції», що і світ. Як вважає французький філософ, тіло є провідником буття в світ, подібно тому як завдяки тілу людська свідомість здатна входити у зовнішній (трансцендентний) світ речей.

Для нього власне тіло людини володіє особливим, виділеним сенсом. Воно не просто – звичайна річ, а є завжди зі мною. Якщо будь-які інші речі і об'єкти навколишнього світу відкриваються для індивіда на відстані і завдяки деякій перспективі і горизонту, то тіло суть особлива точка відліку для всіх можливих горизонтів і перспектив. І можна погодитися із твердженням Мерло-Понті про те, що моє тіло є точкою перетину всіх речей і явищ світу, спосіб мого сприйняття, інтерпретації і розуміння речей в світі будь-якої можливої перспективи, яка імпліцитно присутня в моєму тілі.

Власне метою феноменологічного підходу Мерло-Понті стає остаточне подолання класичної дихотомії суб'єкта та об'єкта за допомогою розкриття метафізичного змісту тілесності. Так, філософ, аналізуючи функціонування тіла як функціонування організму, доходить висновку: «Психофізіологічна подія не може пізнаватися в координатах картезіанської фізіології чи як суміжність певного процесу в собі та його cogitatio. Союз душі та тіла скріплюється не їх довільною згодою між собою, як двома зовнішніми дійовими особами – суб'єктом, з одного боку, та об'єктом, з іншого, – він здійснюється щомиті в русі екзистенції. Саме екзистенцію ми знайшли у тілі, наближаючись до нього найпростішим шляхом, тобто шляхом фізіології» [2, 112]. Таким чином,

навіть елементарні фізіологічні процеси в організмі людини не вписуються в жорстко детерміновані об'єктивні закономірності: в людському організмі є сили, що відхиляють його рух від траєкторії необхідності.

Через «живе» тіло стає можливою ідентичність суб'єкта та речі без їх тотожності, а також їх відмінність без дуалізму. Тіло, вважає Мерло-Понті, є парадокс не людини, а буття. Людське тіло він вивів з-під опіки свідомості, й воно стало сутністю, здатною обходитися у своїх стосунках зі світом без будь-якого когнітивного посередника. Він довів, що без урахування людської тілесності неможливо зрозуміти дійсний спосіб буття людини та її суб'єктивності. Тілу, як і свідомості, властива інтенціональність, воно вміщає в себе все, тому воно є поза об'єктом та поза суб'єктом. Це – стихія, буття, що робить людське існування по-справжньому живим.

Подальший розвиток концепції тілесності пов'язаний із поняттям «плоті», яке вводиться у праці «Видиме та невидиме», що, на жаль, не була завершена Мерло-Понті (лише 150 сторінок вступної частини тексту). Проте вагомість її значення для розуміння завершального етапу творчості філософа є неогічною. В ній основний інтерес мислителя спрямований на «нову онтологію», в якій поняття «плоті» використовується як засіб для онтологічного обґрунтування своїх феноменологічних розвідок. Про плоть Мерло-Понті говорить, що вона «не є матерія, ні дух, ні субстанція. Щоб визначити її, нам потрібен старий термін «стихія» у тому сенсі, в якому ми говоримо про стихію води, повітря, землі та вогню як про тілесний принцип, що визначає форму буття там, де існує його фрагмент. В цьому розумінні плоть є «стихія буття» [3, 139]. Тобто Мерло-Понті ототожнює плоть із першоосною світу, що породжує як світ, так і суб'єкт. Ось чому плоть не можна звести ні до матеріальної, ні до духовної субстанції. У плоті сконцентрована метафізична напруга живого тіла та світу.

З приводу вкладу феноменології у розробку проблеми тілесності Гомілко О. у праці «Метафізика тілесності» зауважує: «Виключне теоретичне значення феноменології для метафізики тілесності полягає, зокрема, в тому, що саме вона, по-перше, вво-

дить ідею та концепт тілесності до кола першопорядкових метафізичних сюжетів, а по-друге, містить методологічні засади, які дають змогу філософськи осягнути феномен тілесності як визначальний вимір людського буття» [1, 107]. Додати можна лише те, що серед представників феноменологічного екзистенціалізму вперше і найповніше проблема тілесності в контексті осмислення людського буття була розроблена у філософії М. Мерло-Понті. Водночас його спроба в кінці творчого шляху радикалізувати феноменологічний підхід і прояснити онтологічні припущення в самій феноменології – спроба, яка перевершила б гуссерлівську і його власну ранню феноменологію, – так і залишилась не доведеною до кінця. Насправді, часто здається, що сам Мерло-Понті вважає запитання, поставлені як «Філософське запитання» (так називається перший підрозділ праці «Видиме та невидиме»), невирішеними, так що Буття взагалі, як і наше власне буття, що лежить в основі всіх запитувань, залишається загадкою, якщо не таємницею. Але це не зводить нанівець філософію і «запитувальну» феноменологію в новому дусі. Теза філософа, що ми приречені на сенс, в цьому плані дещо трансформувалась у «ми приречені на одвічне філософське запитання сенсу».

Література

1. Гомілко О. Метафізика тілесності. – К., 2001
2. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття. – К., 2001.
3. Merleau-Ponty M. The Visible and the Invisible. – Evanston: Northwestern University Press, 1968.

*Наталія Шакун
(Чернігів)*

ІДЕЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ВИЗНАЧЕНОСТІ ЛЮДИНИ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Зміна парадигми людської діяльності, пов'язана із трансформацією суспільних реалій в умовах глобалізаційних викликів, загострює питання соціокультурного буття людини, актуалізує необхідність осмислення специфіки її соціокультурного становлення та спонукає до пошуків нових способів морального й фізичного самовдосконалення особистості. У світлі глобалізації філософські питання соціокультурної визначеності набувають першорядного значення, адже їх постановка в сучасному українському суспільстві зумовлюється потребою переосмислення статусу людини в системі національної та світової культури.

Проблема соціокультурного буття людини належить до засадничих в західноєвропейській та українській світоглядно-філософській традиції, однак безпосередньо у центр філософських пошуків в Україні, як і в Європі, вона виходить із середини ХІХ ст. Плідні спроби філософського обґрунтування існування людини у соціокультурному середовищі здійснили такі вітчизняні мислителі, як М. Костомаров, П. Куліш, О. Потебня, П. Юркевич, М. Драгоманов, В. Винниченко та ін.

Систематичне звернення до питань соціокультурної визначеності людини у вітчизняній філософській традиції, пов'язане з радикальним переглядом одномірного осмислення людини – як носія свідомості чи суспільних відносин, – започатковується внаслідок антропологічного повороту в 60-х роках ХХ ст. Саме тоді зусиллями вітчизняних вчених – В. Шинкарука, І. Бичка, С. Кримського, М. Поповича, В. Нічик, Г. Горак, В. Горського – на передній план філософування виходять проблеми людини, її самоствердження, способи її включення в соціокультурний процес.

У контексті осмислення буття людини в соціо- та націокультурному плані методологічно важливими є роботи таких сучасних авторитетних українських дослідників, як В. Андрущенко, Л. Гу-

берський, С. Кримський, М. Михальченко, В. Табачковський, Н. Хамітов, Г. Шалашенко, В. Шевченко та ін. Вони слугуватимуть авторці методологічним орієнтиром, що сприятиме досягненню *мети* даного дослідження – з'ясуванню сутності ідей соціокультурної визначеності людини в українській філософії ХІХ – початку ХХ ст. Реалізація мети та виконання дослідницьких завдань пов'язується з використанням нелінійних інтерпретацій суспільних перетворень, вихідним пунктом яких є апеляція не до способу матеріального виробництва, а до тих енергетико-інформаційних процесів, які забезпечують міжлюдське спілкування (мови, освіти, культури тощо).

Перш за все, доцільно, вочевидь, зауважити, що стрижнем проблеми соціокультурної визначеності людини є відношення «людина-суспільство». Проте проблема ця багатогранна, адже включає в себе різні аспекти людського буття у соціумі. Від свого народження людина, наділена природно-унікальним, одразу вступає у взаємодію із соціальним. Вона занурюється у соціокультурне існування, адже, як істота суспільна, належить до певної національної спільноти, історико-культурного (сімейного, мовного, освітнього тощо) середовища. Соціокультурний вимір людської екзистенції включає в себе також і способи соціокультурного буття. Йдеться про освіту як спосіб самовдосконалення та самореалізації людини та культуру як долучення до суспільних надбань спільноти, в якій зростає людина.

Таким чином, без осмислення означених питань неможливі пошуки нової парадигми соціально-економічного, політичного та соціокультурного розвитку, яка б відповідала реаліям становлення постіндустріального суспільства. Тому особливої цінності набуває досвід осмислення проблеми соціокультурної визначеності людини, напрацьований вітчизняними мислителями в добу, також позначену становленням нового типу суспільства (індустріального), яка починається в Україні від середини ХІХ ст.

Цей період ознаменувався справжнім сплеском антропологічної проблематики, супроводжувався активними пошуками вітчизняних дослідників філософсько-методологічних стратегій, які б дозволили перейти на новий рівень пізнання тієї суспільно-по-

літичної ситуації, що склалася в XIX ст., а також місця і ролі в ній людини. Це був час, коли загострилися питання буття української людини в українській і світовій культурі, актуалізувалися пошуки способів та шляхів її визначеності, посилилась увага до питань освіти і культури як способів соціокультурної її самореалізації. Причому пошуки в цьому напрямку здійснювалися як внаслідок урахування власної соціокультурної традиції, так і безпосередньо завдяки переосмисленню надбань західноєвропейської філософської думки.

Слід відмітити, що суттєвий вплив на тлумачення статусу людини в західноєвропейській філософській думці XVIII ст. здійснили філософські погляди Ж. Ламетрі, котрий висловлював переконання, що «людина є машиною і що у всьому Всесвіті існує тільки одна субстанція, яка лише певним чином видозмінюється» [4, 244]. Однак в середині XIX ст. такий підхід зазнав суттєвого перегляду. Свідченням цього є виникнення філософії життя, марксизму, позитивізму тощо, основна увага яких зосереджувалася на проблемах людини, її існуванні як роду світобуття. У вітчизняній філософії механістичне розуміння людської природи в другій половині XIX ст. піддав аргументованій критиці П. Юркевич, який підкреслював, що «людина не є машиною, врухомленою якимсь моральним механізмом і байдужою до того, що виробляється внаслідок цього руху» [8, 216].

Загалом, в українській філософії людина розглядалась як істота природна, так і громадська. Проте тлумачення питань соціокультурної визначеності в Україні мало свою специфіку, адже під потребами соціокультурного змісту розумілись насамперед прагнення людини до самостворення, самовдосконалення, самореалізації, свободи тощо. Тим більше, що починаючи із XVII ст., а особливо з XVIII ст., в центр української філософії виходить не лінійно упорядкована механіко-математична картина світу, а уявлення про хаотичність, безладність світу. Влаштованість, впорядкованість світу розглядається українськими мислителями як річ доволі сумнівна.

Інтерпретація світу як метафоричного моря, чергування добрих і лихих злив тощо акцентувала екзистенціальну невизначе-

ність, хисткість людського існування. Проблематичним було питання існування Бога як творця світу і людини, тому українські мислителі (Т. Прокопович, Г. Кониський, Г. Сковорода, С. Яворський) розглядали світ крізь призму антропоцентризму і висновували, що світ – це, насамперед «дім людей» [7, 72]. При цьому вихідним пунктом осягнення людини в соціокультурному плані було розуміння людини як словесного, мислячого і розуміючого мікрокосму. Отже, людина розглядалась не як механізм серед механізмів, а як мікрокосм, тобто як жива істота, що містить у собі всі властиві світові елементи та їхні взаємодії.

Водночас, цілком у дусі загальноєвропейської соціокультурної ситуації XVIII–XIX ст., котра характеризувалась підвищенням інтересу до пізнання походження та специфіки становлення кожної нації, в Україні вже перша половина XIX ст. позначилася піднесенням ідеї народності. Особливого звучання вона набула у зв'язку з визвольними змаганнями українського народу за право на самовизначення і потребою звільнення від колоніального гніту. Відтак інтерпретація соціокультурно визначеної людини з XIX ст. здійснюється переважно в етноцентричному плані. Осердям пошуків українських мислителів стають питання буття людини в контексті національної та світової культури.

Особливе місце в дослідженні питань соціокультурної визначеності людини посідають українознавчі студії М. Максимовича, який на ґрунті аналізу багатого етнографічного матеріалу розробляє ідею соціокультурного плюралізму. Вчений наголошує на потребі пізнання людських ірраціональних властивостей, усвідомлюючи, що осягнення соціокультурного буття людини можливе лише завдяки проникненню у відчуття та урахуванню тих соціокультурних і ментальних особливостей народу, котрі вирізняють його з-поміж інших народів світу. Зокрема, він робить масштабну спробу дати характеристику українця як культурно-історичного типу, що займає свою суспільну нішу серед інших спільнот людей світу. Так, специфічно засадничі риси «українського духу» М. Максимович пов'язує із поєднанням трьох первісних, тобто основних, способів життя, що, на його думку, одночасно, але на перших порах дещо роз-

різнено, існували на території Малоросії в давні часи, – вершицького, пастушого і землеробського [5, 9].

Досліджуючи підстави українського суспільства, М. Максимович виходить із визнання наявності кількох соціокультурних начал. Вони, на його думку, вказували як на внутрішнє багатство народної культури, так і на хиткі суспільно-політичні обставини становища Малоросії, яка «довго перепадала з одного боку на інший і була лише збурена лихами і турботами». Саме ці обставини, на думку автора, «не дали розвинути духу народному і заподіяли лише внутрішнє хвилювання» [5, 8].

Важливим є аналіз підвалин громадсько-суспільного існування, здійснений М. Грушевським. Найхарактернішою рисою єдності людей вчений називає культурну традицію, яка й забезпечує цілісність людської спільноти, зв'язок між поколіннями. Отож, соціокультурно (економічно, політично, освітньо тощо) визначена людина, згідно з М. Грушевським, це – індивід, занурений у певну культуру від свого народження. Тільки завдяки вивченню традицій свого народу відбувається рецепція культурних надбань попередніх поколінь. Відтак великого значення М. Грушевський надає завоюванню рідної історії, яка є способом долучення до суспільних і культурних надбань, засобом впливу на людину в моральному і соціально-виховному плані. «Історія, – пише вчений, – являється цементом, яким держиться все людське життя» [3, 180].

Водночас у творах вітчизняних мислителів початку ХХ ст. висловлюється переконання в тому, що людина не є однозначно детермінованою суспільством та процесами, які в ньому відбуваються. Кожна людина – це творча особистість, яка в процесі життя набуває унікального досвіду соціальних взаємодій.

Так, світоглядно-філософське усвідомлення неповторності та своєрідності людського існування притаманне, зокрема, науковим студіям В. Винниченка. Людину мислитель розглядає у плюралістичному плані, крізь призму визнання багатоманітності проявів її буття, особистого права на пошуки щастя, формування і досягнення моральних ідеалів. Зокрема, міркуючи над проблемою світобуття, мислитель висновує: «Все вічне і все є хвилеве... щоб я не знайшов, усе буде тільки *людське*, тільки людським розумом я

зможу оцінити його, бо інших засобів оцінки я не маю і не можу мати» [2, 323].

Виміри людського буття, переконаний вчений, різнопланові, а тому людину не можна осягнути в якійсь одній визначеності (наприклад, як носія свідомості чи носія суспільних відносин). Спектр проявів людського існування дуже широкий, тому індивіди не подібні один до одного, мають різні інтереси, бажання, рухи і не нагадують один екземпляр людини – переконаний В. Винниченко [2, 387].

Виходячи з цього, соціокультурна визначеність, на думку філософа, можлива як взаємний обмін, внаслідок якого відбувається взаємне збагачення думками, знаннями, почуттями. В дусі позитивізму існування народу В. Винниченко порівнює з існуванням організму, якому притаманний інстинкт громадськості. Однак національне і соціальне буття вчений розглядає як моменти неподільні [1, 11].

З критикою марксистської ідеї економічного детермінізму виступив І. Франко. Не заперечуючи її повністю, філософ наголосив на неправомірності спрощеного тлумачення людського існування як першочергового задоволення матеріальних потреб і констатував, що «для Маркса і його прихильників історія людської цивілізації – то була поперед усього історія продукції. З продукції матеріальних дібр, мов літорослі з пня, виростали соціальні, і політичні форми спільності, і її уподобання, наукові поняття, етичні і всякі інші ідеали» [6, 48]. Натомість соціокультурна реалізація, з погляду І. Франка, – це насамперед задоволення людиною духовних потреб, а не матеріальних, адже саме культура виступає рушійним способом становлення людини.

Таким чином, вітчизняні мислителі ХІХ – початку ХХ ст. розробляли ідеї соціокультурної визначеності людини з урахуванням національного контексту. Подальший аналіз цих ідей, в т. ч. і способів соціокультурного буття, як вимірів людської екзистенції, на наш погляд, сприятиме вирішенню сучасних світоглядно-методологічних завдань визначення орієнтації людини в українському суспільстві.

Література

1. *Винниченко В.В.* Відродження нації. – К.: Політвидав України, 1990. – Ч. 3.
2. *Винниченко В.В.* Щоденник. / Ред. Г. Костюка. – Едмонтон – Нью-Йорк: Вид-во Канадського ін-ту укр. студій, 1980. – Т. 1.
3. *Грушевський М.С.* Хто такі українці і чого вони хочуть? – К.: Знання, 1991.
4. *Ламетри Ж.* Сочинения / Ред. В. Богуславского. – М.: Мысль, 1983.
5. *Максимович М.О.* Українські пісні / Підгот. Попов. – К.: Вид-во АН УРСР, 1962.
6. *Франко І.Я.* Твори: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45.
7. *Шевченко В.І.* Філософська зоря Лазара Барановича. – К.: Укр. центр духовної культури, 2001.
8. *Юркевич П.Д.* Вибране. – К.: Абрис, 1993.

Степан Мащенко
(Чернігів)

АНТРОПОНОМІЧНІ ПОГЛЯДИ М.П. МАРКОВА

Одним із пріоритетних напрямків досліджень, притаманних В.І. Шинкаруку та його послідовникам з київської гуманістичної школи, є філософсько-антропологічні змагання, що спрямовані на визначення методологічних засад становлення особистості. Починаючи з «шістдесятників», київські філософи прагнули подолати стереотипи марксистського соціологізаторського підходу до людини й особи, торуючи шляхи до екзистенціального її осмислення. У цьому знаходили вираз світоглядна національна ментальність українських філософів другої половини ХХ ст., їхній духовний генетичний зв'язок з екзистенціально-кордоцентричною спадщиною вітчизняних мислителів, зокрема Г. Сковороди, П. Куліша та П. Юркевича.

Останній, як відомо, здійснив відчутний вплив на становлення не тільки української філософії, але і російськомовної філософської школи «київського гуманізму» кінця ХІХ – початку ХХ століть. Одним із учнів П. Юркевича був Микола Петрович Марков (1834–1895). Росіянин за походженням, він здобув вищу освіту в Київській духовній академії (випуск 1857 р.), де під керівництвом П. Юркевича зробив перші кроки науковця. Збереглися рецензії цього професора на студентські праці М. Маркова (див. 2, 708–709).

Тривалий час М. Марков працював у навчальних закладах Воронежа, де й написав великий монографічний твір «Обзор философских учений», який витримав два московські видання (1880, 1881 рр.), отримав першу премію (1000 рублів сріблом) митрополита Московського і Коломенського Макарія, був рекомендований Св. Синодом як посібник для духовних семінарій Росії. Але особливо педагогічний і філософський талант М. Маркова розкрився у період ректорства в Чернігівській духовній семінарії (1882–1892), коли світ побачили дві його монографії: «Педагог древнего классического мира – философ Сократ», «Педагог нового христианского мира – славянин Амос Коменский»,

десятки статей, віддрукованих у всеросійських журналах та місцевих виданнях.

Здобувши авторитет у філософських та педагогічних колах України й Росії у кінці XIX – поч. XX століть, М. Марков у наступні десятиліття був майже забутий. Тепер зроблена перша спроба дослідити загальнофілософські погляди цього непересічного мислителя (див. 6), і все ж не тільки широкому загалу, але й фаховим філософам лишаються невідомими його філософсько-антропологічні ідеї. Зокрема, у даній статті покажемо прагнення М. Маркова діалектично синтезувати есенціалістський та екзистенціалістський підходи до розуміння становлення людської особистості, які є полярними в антропономії як ученні про номос, або закону формування людини.

Розкрити закономірності становлення особистості, на думку М. Маркова, неможливо без правильного розуміння родової сутності людини. Керуючись методом «історичного направлення», притаманного Київській філософсько-релігійній школі, М. Марков звертається до аналізу минулих учень про людину. Зокрема, він зупиняється на антропологічних поглядах Сократа та Я.А. Коменського, які стали методологічною основою виходу з кризи педагогіки й школи хоч і в принципово різні, але переломні епохи у європейській історії. Йому імponує сократівське визначення людини як розумно-моральної істоти, що він прагне доповнити переконаннями Я.А. Коменського про божественно-природні якості людини. З такого об'ємного образу людини випливало, що навчально-виховний процес мав бути поєднанням розумового, релігійно-морального та фізичного компонентів.

Вітчизняний мислитель звертає також увагу читача на початки розуміння Я.А. Коменським соціальних якостей людини. Чеський педагог-філософ наголошував, що без включення дитини у суспільні відносини вона залишиться «не чем иным как только зверем» (1, 180). Виходячи з того, що «человек на Земле окружен множеством разнообразных условий жизни общественной, экономической» (5, 35), школа повинна готувати її до практичного включення у самостійну соціальну діяльність, – робить висновок М. Марков.

Чернігівський мислитель віддає данину есенціалістському погляду на формування особистості, оскільки у його світогляді знаходиться місце для елементів розуміння людини як соціальної істоти. Тому процес соціалізації індивіда він уявляє як процес, який «должен быть в миниатюре повторением развития общечеловеческого» [4, 112].

М. Марков розкриває вплив способу життя конкретного суспільства на формування підростаючого покоління. Так, він детально аналізує, як «самая жизнь Греции, особенно Афин, была живою школою для юношества» [4, 1]. На юнацтво впливало середовище високої духовної античної культури: поезія, театр, архітектура портиків і храмів, політичне життя, яке повсякчас вирувало на площах, де оратори демонстрували своє мистецтво мислити, говорити і діяти, спортивні ігри.

У різних суспільствах панівними постають особливі способи впливу середовища на індивіда, створюється певна система виховання, відповідно до змісту якої формується конкретний тип особистості. Шукаючи найоптимальніший образ особи, який би служив взірцем для шкільного виховання, М. Марков констатує, що в літературі побутують три найбільш поширені типи особистості і відповідні їм напрямки виховання: романський, німецько-саксонський та слов'янський.

М. Марков віддає перевагу слов'янському типу особистості, бо він не замикається на якійсь вузькій сфері діяльності, а включає у себе, за висновком А. Коменського, «полный дух человечности» [5, 95]. Крім того, становлення такого індивіда відбувається, як «радостное светлое возрастание духа, питающегося созерцанием дел Божьих» [5, 95]. З А.Коменським, констатує М. Марков, цілком згоден П. Юркевич, який вважає, що наріжним каменем величної будови особистості та її свободи є споглядання справ Божих, тобто всієї дійсності в її оригіналі, у всій її різноманітності. Недолік існуючої школи М. Марков убачає в тому, що в ній тільки вербально учать, як треба розуміти дійсність і ставитися до неї, ізолюючи дитину від самої цієї дійсності, не приділяючи уваги практичному включенню індивіда в різноманітну соціальну та культурну діяльність.

Саме слов'янський спосіб виховання започаткував А. Коменський, у педагогічній системі якого поєднане слово з опорою на практичний досвід учнів, на їхнє реальне спілкування з навколишнім природним і соціальним середовищем, на пізнання їх у цілісності, щоб запобігти однобічності особистості, яку формує вузька професійна діяльність. Вже Сократ у свій час, а потім А. Коменський, вважали, що «всяке частное занятие надобно совершать в горизонте более обширном, чтобы достигь знания всеобщего, божественного» [4, 113].

У загальносуспільні відносини індивід включається через малі групи людей, як правильно міркує М. Марков. Надзвичайно велика роль у цьому процесі належить сім'ї та школі. В правилах участі викладачів у вихованні учнів Чернігівської духовної семінарії детально обґрунтовується вплив сім'ї як первісного соціального осередку на початкове становлення особистості дитини. Згодом основний виховний тягар передається школі. Безпосереднє зовнішнє середовище, яким є шкільний колектив, може по-різному впливати на кожного з його членів відповідно до характеру міжособистісних відносин у класі, у школі в цілому. Високоморальні якості індивіда будуть формуватися лише за умови, якщо в шкільному колективі пануватимуть відносини любові, товариства, взаємодопомоги, не буде місця лицемірству, брехливості, підлабузництву, раболіпству тощо [7, 168].

Віддавши належне впливу зовнішнього середовища на формування особистості, М. Марков звертає увагу на те, що, перебуваючи в одних і тих же колективах, належачи до ідентичних соціальних спільностей, конкретні люди володіють різними індивідуальними рисами. Для означення індивідуальності М. Марков вживає, услід за П. Юркевичем, поняття «серце», яке є виразом сутності «внутрішньої людини», гуманістичним підґрунтям її розуму. Але як філософ-теїст, М. Марков частіше все ж віддає перевагу не поняттю «серце», а поняттю «душа». Душа, за його визначенням, – це той духовний орган, який обумовлює цілісність внутрішньої людини, її сталість як конкретної, індивідуальної системи – особистісного «Я». Душа знаходить своє існування у різноманітних проявах психічних станів людини, але найповніше – у

самопізнанні. Душа «сознает себя при всех своих переменах одним и тем же существом, которое называют своим «Я», может даже делать предметом своего сознания...; «Я» – единое тождественное, неизменное, самосознающее, личное и нематериальное существо, духовная субстанция, развивающаяся из себя, независимо от раздражения чувственных органов (нервов) и механического движения частиц (атомов) мозга, деятельность разумного мышления в познании и свободной самоопределенности в действиях» [3, 169–170].

Отже, як філософ-теїст, М. Марков вважає за потрібне підкреслити субстанційність і незмінність душі, даної Богом, незалежної від чуттєвості і мислення. Навпаки, почуття і розум збуджуються цим глибинним підґрунтям психіки. Якщо відволіктися від релігійного трактування душі чернігівським любомудром, а зважити на те, що він також був прихильний до ірраціональних учень А. Шопенгауера та Е. Гартмана [16, 43–44], то можна констатувати дефініцію душі, дану М. Марковим, як вираз у психіці людини несвідомого, якому відводиться неабияка роль. Крім цього, він чітко називає душу осередком особистісного «Я», тобто індивідуальності. Якщо родову сутність людини можна визначити шляхом мислення, виділивши спільне у всіх людей, то душа є суто індивідуальне начало, яке не може бути пізнане розумом, а тим паче науково описаним. Отже, душа лише може самопізнати себе.

Такий поворот думки М. Маркова, безсумнівно, свідчить про його екзистенціальний підхід до особистості, розуміння її в світлі кращих кордоцентричних традицій. Іноді він схильний розкривати функцію душевного самопізнання як діяльність індивіда по досягненню свого глибинного ества – сутності «внутрішньої людини». «Наша сущность – наша личность, – сознанием которой обладает каждый и существование которой для каждого факт достоверный, эта наша сущность не есть какая-то вне сознания пребывающая, но проявляется и познается непосредственно в фактах внутреннего опыта, в действительном хотении, в действительном мышлении и в постоянной связи обоих в нашем самосознании, в котором и познается, и состоит действительное наше «Я» [3, 49], – писав він.

Індивідуальним в особистості людини є також дух, який, як застерігає М. Марков, не слід ототожнювати з душею. Дух як самостійний елемент психічного життя не залежить від фізіологічних станів тіла. Так, навіть у період найжорстокіших фізичних мук дух може повеліти любити ворога, радіючи у нещасті, що притаманне християнину. Дух пов'язаний з волею, бо «избрав цель и определил себя к действованию, действует твердо, не взирая на препятствия» [3, 171].

Зовнішній світ, мислить далі екзистенціально чернігівський філософ, є чужим внутрішній людині, бо, впливаючи на неї у повсякденному житті, порушує індивідуальність, нівелює особистість. Цьому конформістському процесу на перешкоді може стати лише дух. А тому «внимательность к внутреннему состоянию духа, чтобы держать его в должном равновесии с влиянием внешних обстоятельств, заботливость о том, чтобы последние всегда зависели от первого, то есть от душевного состояния по отношению к чувству счастья, или сознание того, как мало нужно внешнего благополучия, если внутренний человек совершенен... – таковы главные черты человеческого счастья» [4, 51].

Оскільки особистість є синтезом родового та індивідуального, то в освітянському процесі треба завжди враховувати цю єдність протилежностей. М. Марков звертає увагу на те, що вже Сократ прагнув поєднувати загальні правила впливу на учнів з індивідуальним підходом. А. Коменський, відкривши закон загальнолюдського характеру навчання, одночасно звертає увагу на значення індивідуальних природних особливостей кожної дитини. Особистісний підхід чеський педагог-філософ розглядав як «необходимость индивидуализации воспитательных способов в деле образования» [5, 43].

М. Марков розмірковує подібно до Г. Сковороди, який сформулював концепцію «спорідненої праці». У кожного з учнів є певні природні нахили, таланти, а до іншої роботи він мало здатний: «Иной – орёл для умозрительных наук, для практических же занятый он пригоден столько же, сколько осёл для игры на лютне» [5, 42]. Отже, не можна примусом навчити учня того, до чого у нього не лежить душа. Якщо педагоги «хотят направить природу

туда, куда она не влечется, значит хотят спорить с ней... Так как учитель есть служитель природы, а не господин, её ваятель, а не преобразователь, то пусть не принуждает он насильственно, когда видит, что кто-нибудь из учеников принимается за что-либо без всякой к тому способности» [5, 43].

Екзистенціальні роздуми М. Маркова про самоформування особистості спираються на розуміння людини як мікрокосму, якому, подібно до макрокосму, притаманна вся внутрішня повнота змісту, здатного до саморозвитку. «Человек – микрокосм, совершающий в себе все, и необходимо только освещение этого малого мира. Для этого достаточно одного светового луча», – пише він [4, 66]. Звідси випливає і роль учителя, який має, як Сонце, променями свого світла і тепла пробудити думку учня до самодіяльності, яка «есть корень и вместе с тем вершина всего интеллектуального развития человека: все из самодеятельности и все для самодеятельности – вот закон духовного развития» [4, 56].

Велич Сократа М. Марков убачає в тому, що він практично показав, як можна й потрібно пробуджувати «в умах своих слушателей дух самостоятельного исследования». Сократ допомагав юнакам самостворити такий інтелектуальний характер, склад і напрямок мислення, завдяки якому вони ставали здатними до свідомого, послідовного, вільного способу думання, змогли б шляхом самостійного діяння ума «выработать разумное убеждение как принципы искусства вести себя в обществе людей и учить других тому же великому искусству» [4, 66]. Геніальний грек відкрив закон «самобытного развития личности», суть якого полягає в тому, що учитель має бути схожим на повивальну бабку, яка допомагає народити дитину, а не народжує її замість породіллі.

Самодіяльність «внутрішньої людини» веде до самостановлення особистості, впливаючи як на зростання її розумових можливостей, так і на якість моральності. Адже, якщо моральні поняття не нав'язані зовні, а «нормальным и самобытным порядком выработаны и усвоены разумом» [4, 100], то незрівнянно стійкішим стає спосіб дій людини. Особливо впевнено вона діє, коли самостійно доходить до «понятий о конечных целях бытия и жизни» [9, 110], тобто усвідомлює сенс свого власного існування.

З вищевикладених поглядів М. Маркова, в яких він осмислював ідеї Сократа та А. Коменського у світлі власного досвіду і сучасних йому філософсько-педагогічних думок про формування особистості, можна зробити висновок, що чернігівський мислитель-педагог прагнув діалектично поєднати есенціалістську та екзистенціалістську позиції. Він всіляко намагався показати і значення зовнішнього впливу (природи, суспільства, школи, сім'ї, учителя) на становлення особистості і водночас підкреслював процес самоформування, саморозвитку «внутрішньої людини», відповідно до її природжених якостей, схильності до певного виду діяльності.

Література

1. Коменский Я.А. Великая дидактика // Я.А. Коменский. Избранные педагогические произведения. В 2-х т. – М., 1955. – Т. 1.
2. Лебедев И. Протоиерей Николай Марков. Некролог // Черниговские епархиальные известия. Неоф. часть. – 1895. – № 22.
3. Марков Н. Обзор философских учений. – М., 1881.
4. Марков Н. Педагог древнего классического мира – философ Сократ. – Чернигов, 1884.
5. Марков Н. Педагог нового христианского мира – славянин Амос Коменский. – Чернигов, 1885.
6. Мащенко Станіслав. Філософський світ Миколи Маркова. – Чернігів, 2006.
7. Правила участия преподавателя в воспитательной работе // Черниговские епархиальные известия. Офиц. часть. – 1892. – № 3.

ТРАДИЦІЇ ЯК ДЕТЕРМІНАНТИ ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРИ ГРОМАДЯНСЬКОСТІ

Однією із головних підвалин формування культури громадянськості є традиції суспільства, в якому відбувається цей процес. На жаль, цьому аспекту даної проблеми в сучасній вітчизняній науковій літературі досі не приділялося значної уваги. В більшості публікацій, які вийшли за останні роки, розглядається лише феномен громадянського суспільства і головним чином те чи інше авторське бачення цього феномену.

В західній науковій думці проблемою формування громадянської культури займалися такі відомі дослідники, як Г. Алмонд, С. Верба, Т. Брайджес. У своїх творах вони висловили багато цікавих думок відносно зазначеної проблеми. Але їх дослідження розкривали механізм формування громадянської культури західного зразку. Нас же цікавить проблема формування культури громадянськості в українській дійсності, зокрема її морально-духовні традиційні основи.

«Громадянськість, – пише відомий дослідник В. Поплужний, – як відомо, є всезагальною рисою людей, бо хоч вони і мешкають на спільній планеті, та належать до різних держав. Нерозвиненість цієї риси, а тим більше її втрата створює таку «чорну діру» у людській самосвідомості, яку не залатати нічим. Це фактично означає кінець особистості, перетворення її на якогось примарного «космічного» індивіда».[1, 271]

Ми розглядаємо культуру громадянськості як якісне явище, вираз духовної і моральної енергії суспільства, як частину загальної культури, яка об'єднує історичний досвід і пам'ять соціальних спільнот та окремих людей у сфері співжиття, а також орієнтації, установки, які визначають їх громадянське поведіння.

Оскільки взаємозв'язок громадянськості і моральності визначений історично і генетично, то в результаті їх взаємодії сформувалась загальна система поглядів і цінностей, правил поведінки членів суспільства, які знаходяться в одному життєвому просторі.

І на нашу думку, великого впливу на таке явище, як культура громадянськості, набувають традиції, прийнятні в цьому суспільстві.

Традиція виражає всезагальну світобудову і реалізує себе через конкретні соціокультурні форми. Німецький традиціоналіст Г.-Г. Гадамер відводить первинне місце впливу традицій на суспільство. Все наше історичне кінцеве буття освячене переданням та звичаєм і визначається усталеним пануванням одержаного в спадщину від предків, а не на раціональних засадах.

«Моральні, етичні правила існують здебільшого завдяки звичаям та переданню. Переймаються вони через вільний акт, але ж ніяк не утворюються й не обґрунтовуються у власній значущості вільним розумінням. Найімовірніше, що саме обґрунтування їхньої значущості ми й називаємо традицією. Тому ми дійсно зобов'язані романтизмові, цим корелятом Просвітництва, визнанням того, що, крім суто розумових обґрунтувань, традиція теж має право на існування й великою мірою визначає наші постанови та вчинки» [2, 261]. Зазвичай прийнято протиставляти традицію розумові, на що Г.-Г. Гадамер відповідає, що не існує безумовної протилежності між розумом (авторитетом) і традицією. І традиція є збереженням того, що існує та існуватиме за будь-яких історичних катаклізмів.

Відомий мислитель сучасності Е. Макінтайр зазначає, що кожне «я» – це частка історії і носій традиції. Пошук благ, необхідних для соціального співбуття, завжди підпорядкований контекстові традицій, які передані індивідові. На думку автора праці «Після чесноти: Дослідження з теорії моралі», крім таких чеснот, як справедливість, чесність, сміливість, інтелектуальність, існує потреба в додатковій чесноті – правильному відчутті традицій, яких дотримуються. «Адекватне відчуття традиції – це радше бачення тих майбутніх можливостей, які минуле створило для нашого теперішнього. Живі традиції, саме тому, що вони продовжують ще не завершений наратив, зустрічають майбутнє, чий визначений і придатний до визначення характер, наскільки він взагалі є у майбутнього, походить від минулого» [3, 329]. Історія життя певного індивіда є включеною в історію тих спільнот, від яких він отримує свою ідентичність. Відмова від конкретних культурних форм

моралі на користь цілковито універсальних максим (характерних для філософії Канта і аналітичної філософії моралі) – ілюзія, яка веде до болісних наслідків, прямо заявляє Макінтайр, і ототожнення своєї особисто-особової справи з якимось універсальним принципом є вкрай небезпечним.

В історії, констатує Х. Арентт, існували лише два періоди, коли людство відчувало традицію і ототожнювало з нею свою епоху: «Це трапилось, по-перше, тоді, коли римляни засвоїли класичну грецьку думку й культуру як свою власну духовну традицію і тому вирішили, що в історичному масштабі традиція повинна здійснювати постійний творчий вплив на європейську цивілізацію» [4, 30], а також в період романтизму спостерігається прославляння традиції. Закінчення традиції не означає, що традиційні поняття вийшли з ужитку, навпаки, чим більше втрачає життєдайності традиція, тим тиранічніша влада застарілих поглядів. Спроби вирватися з традиційних моделей мислення, які правила дві тисячі років, призвели до засилля тоталітарних ідеологій. Тому насамперед хотілося б підкреслити важливу традиційну основу моральних норм явища, яке нами досліджується.

Західна і слов'янська ментальності. Під ментальністю ми розуміємо рівень індивідуальної та суспільної свідомості, який втілює життєві настанови, моделі поведінки, налаштування і культурні традиції соціуму.

На наш погляд, не слід формувати культуру громадянськості за вестерною моделлю, тобто запозичати, калькувати моделі громадянської культури Заходу. Вітчизняні вчені витрачають багато часу й сил на з'ясування питання: чому в нас не працюють демократичні утворення за західними зразками і чому відбуваються невдачі на цьому шляху? І це пояснюється саме тим, що кожне суспільство має своє історичне тло і вже сформовані традиції, від яких треба відштовхуватись і формувати культуру громадянськості. Саме традиція – модель, яка визначає розвиток суспільства внаслідок непорушності базових елементів – національного характеру, системи соціальної рівноваги і ментальності.

Ідеали культури громадянськості західного типу беруть початок від полісної організації суспільства Давньої Греції, яка перед-

бачає обов'язкову участь громадян в вирішенні загальних питань, а також від римського права, яке затвердило громадянський суверенітет особистості. Великого впливу здійснили релігійні цінності християнства, а саме – протестантизму і католицизму.

Особистість західного зразку – це абсолютна самовпевненість, відсутність сумніву, обожнювання успіху, черствість і зневага до аутсайдерів, моральна нерозбірливість. На Заході існують автономно-діючі індивіди, які переслідують власні інтереси, створюють норми поведінки і власні інститути, вони самоцінні, самодіяльнісні, можуть вибирати собі соціальні зв'язки. Індивід визнається головним суб'єктом і джерелом політики, до держави ставляться як до інституту, який залежить від громадянського суспільства, – гаранта прав і свобод особистості.

В пострадянських країнах людина підкорена соціальному цілому і традиційно переважаючим нераціональним цінностям. Здатність поставити віру, духовність, моральність над рацією, повсякденним розумінням блага становить фундамент нашої культури. В ній християнська мораль традиційно стоїть над законом і правом як механізмами зовнішнього примусу дотримання правил загального життя. В. Пастухов звертає увагу на роль православ'я, яке було спрямоване не на розбудову суспільства на християнських засадах, а на вирішення внутрішніх культурних, соціально-економічних проблем. «Тому підсумком розвитку державно-правової системи тут стало не право як продукт християнської етики (як на Заході), а право як продукт, який закріплює традиційні (міфологічні, общинні) уявлення слов'ян про власність, свободу і справедливість в західних правових термінах» [5, 57].

Культура громадянськості на нашу думку, формується в процесі сплетіння різних ціннісних орієнтацій, національних традицій, звичаїв, способів суспільного визнання людини.

В Україні склалися певні особливості для формування культури громадянськості, обумовлені домінуванням форм колективного образу життя, слабким впливом механізмів самоуправління і самоорганізації населення.

Констатуючи наявність у нашому суспільстві усіх формальних ознак модерності, а саме: відкритості, раціональності, вибір-

ковості, індивідуалізму і орієнтованості на особистий успіх, слід, однак, зробити висновок, що все одно існує неабияка стійкість традиційної свідомості, яка проявляється в латентності, емоційності, колективності, безальтернативності і орієнтації на минуле. Створені протягом історичного розвитку психологічні механізми, що регулюють світосприйняття індивіда, мають захисні функції. Різкий відрив від звичних стереотипів і образу життя неможливий, попередні традиції залишаються жити, незважаючи на будь-які спроби нав'язування новацій.

Але не слід впадати також в іншу крайність – абсолютно не сприймати нового, відштовхувати його. На нашу думку, слід дотримуватися золоті середини у справі формування громадянської культури – враховувати менталітет і традиції українського суспільства, еволюційно втілювати демократичні перетворення. Використовувати не готові рецепти формування громадянського почуття, запозичені від західних демократій, а «чужого навчатися і свого не цуратися». Таким чином, культура громадянськості – це насамперед просвітництво і навчання громадян елементарних основ демократії: громадянських прав, гідності, ініціативності і розуміння власної виключності у формуванні такого складного явища.

Література

1. *Поплюжний В.* Українська громадянськість і її формування (міждисциплінарний аналіз) // Політологія. Етнологія. Соціологія. Доповіді та повідомлення III Міжнародного конгресу українців. – Х. ; Око, 1996. – С. 271–276.
2. *Гадамер Г.-Г.* Істина і метод: Пер. з нім. – К.: Юніверс, 2000. – Т. 1: Герменевтика : Основи філософської герменевтики – С. 464.
3. *Макінтайр Е.* Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с.
4. *Арендт Х.* Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і Літера, 2002, – 321 с.
5. *Пастухов В.Б.* Конец русской идеологии (Новый курс или новый путь?) // Полис, № 1, 2001. – С. 49–63.

*Ганна Омелаєнко
(Слов'янськ)*

ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

Принципове повернення екзистенціалізму до реальних, безпосередньо життєвих проблем особистості сприяло перетворенню цієї філософії в методологічне підґрунтя для розвитку психологічної науки, адже саме в екзистенціалізмі реальність життєвого світу людини, незважаючи ані на феноменологічну складову методологічних підстав екзистенціалізму, ані на прагнення його фундаторів до «антипсихологізму», постала насамперед в категоріях емоційно-психологічного кшталту. І не тільки тому, що проблемно цю філософію пов'язували з аналізом суб'єктивних переживань відчуження особистості від зовнішнього світу: почуттів апатії, самотності, байдужості, страху, сприйняття явищ дійсності, як ворожих і таких, що протистоять людині.

Починаючи з С. Кіркегора, який намагався визначати сутність людини за притаманними їй відчуттями, за жахом і зневірою, які вона пережила і які подолала, за тими відчуттями, що відображають духовну значущість людини, її неможливість задовольнятися лише повсякденним буттям, залишатися поза Богом, в гріховності, у стані «падіння з височини духу», і закінчуючи Ж.-П.Сартром, який продовжив і суттєво вдосконалив традицію своїх попередників розглядати психоемоційний комплекс людської істоти як феномен, що «відкриває для індивіда буття». Зрозуміти (так само як і «охопити») суще у його сукупності, – стверджував М. Гайдеггер у своїй фундаментальній онтології, – «в принципі неможливо», своє ж перебування всередині сущого можна тільки відчутти. Подібне «відчування», зазначав німецький мислитель, постійно здійснюється людиною у її бутті. «Глибокий сум, блукаючи в безодні нашого буття, неначе глухий туман, змішує усе в одну масу дивної байдужості. Цим сумом і привідкривається суще в цілому» [2; 20]. Екзистенціалістське бачення

існування людської істоти за своєю сутністю несуттєво відрізнялося від бачення психоаналітичного, й характеризувалося цілою низкою особливостей, що дозволяють говорити про нетрадиційний для західної філософії підхід до осмислення внутрішньої природи, рушійних сил і життєдіяльності людської істоти.

Можна стверджувати, що ідеї С. Кіркегора загалом мали і мають непересічне й багатофункціональне значення та вплив на подальший розвиток усієї сфери гуманітарних наук, зокрема філософії, психології, педагогіки, релігієзнавства та інших дисциплін. Найвагомим його досягненням було визначення значущості й ролі психоемоційного комплексу людської істоти в процесах її мислення, функціонування її ментальності та духовного світу, ролі й значущості психоемоційного комплексу в процесах цілепокладання, самоздійснення та самоактуалізації. Численні почуття і позитивного, і негативного характеру були проаналізовані у його працях як складові психоемоційного підґрунтя у духовному русі людської істоти до її самозвершення, русі здобування свого «Я», своєї особистості, своєї власної сутності й людського покликання. І це, безумовно, суттєво сприяло подальшому розвитку інтроспективних напрямків психологічної науки.

Своєрідну роль у теоретико-методологічній розбудові психології відіграла і філософія К. Ясперса, який, на відміну від С. Кіркегора, до висновку про необхідність удосконалити базові концепти розуміння психоемоційної діяльності прийшов через особисту психотерапевтичну практику. Вже у перших своїх працях «Загальна психопаталогія» та «Психологія світоглядів» він проголосив необхідність створення нового типу філософії, яка б допомогла вирішити методологічні проблеми психологічної науки.

Як професійний психіатр, доктор психології і доктор медицини, К. Ясперс, як ніхто інший з представників філософії класичного екзистенціалізму, наблизив сучасне йому філософське мислення до вирішення психоемоційних та психологічних проблем. Проблема екзистенції постала у його працях, в першу чергу, у вигляді потреби лікування душевнохворих людей та створення нових клінічних методів лікування.

У своїх міркуваннях К. Ясперс виходив із власної, доволі цікаво обґрунтованої концепції людини, власного бачення її сутності та способу існування у світі. Головні скрижалі цієї концепції – тези про принципову відсутність «системи людського як такого» і незавершеність будь-якого знання щодо конкретної людської істоти. Людина, на його глибоке переконання, – це відкрита можливість, яка є незавершеною і ніколи не може бути завершеною. Вона завжди є нетотожною, оскільки її головною сутністю, за К. Ясперсом, є здатність до трансцендування, до подолання вже зафіксованих форм людського буття. «Людина здійснює себе у певних феноменах, стверджував цей німецький філософ і психіатр, – вчинках, думках, символіці; вона повсякчасно повстає супроти цих феноменів, що отримали певну сталість, супроти того, що вже було стверджене нею самою» [3; 914].

Дослідження, або ж розпізнавання сутності людської істоти, згідно з концепцією К. Ясперса, суттєво відрізняється від звичайного наукового пізнання. Тут ми маємо справу не просто з суб'єкт-об'єктним відношенням. Глибинна сутність людської істоти – однаковою мірою і того, кого досліджують, і того, хто досліджує, – може бути зрозумілою тільки за умови усвідомлення кордонів того, що є приступним для наукового пізнання. Власне, так К. Ясперс і окреслює певну межу між розуміючою психологією та екзистенціальним осяянням, або ж можливою сферою застосування психології екзистенціальної.

У своїй праці «Загальна психопатологія» К. Ясперс розробляє і намагається детально обґрунтувати метод збору й аналізу феноменологічних даних. На першому етапі такого дослідження, у відповідності до його концепції, відбувається «схоплювання» окремих фактів, потім досліджуються певні взаємозв'язки (розуміння та пояснення) і тільки згодом відбувається усвідомлення цілісностей. Емпірична цілісність, яку розглядає у своїх працях К. Ясперс, – це особистісний світ індивіда. Останній включений у конкретну традицію й не може існувати поза контекстом соціальних і суспільних відносин. Тому будь-який аналіз життя людини в світі, зазначає мислитель, повинен мати історичну й соціальну природу. Об'єктивно ж існуючий світ надає людині простір, все-

редині якого вона прокладає свої шляхи, і це є саме тим матеріалом, з якого людина розбудовує свій власний життєвий світ.

З огляду на вищеописане розуміння та інтерпретацію життєвого світу, К. Ясперс критично ставиться до концепції екзистенціального аналізу Л. Бінсвангера та М. Босса і до онтології М. Гайдеггера. За К. Ясперсом система М. Гайдеггера зовсім не «сприяє підвищенню або збереженню рівня «надійності» емпіричного існування людини».

Подібно до Л. Бінсвангера, К. Ясперс задається питанням: що ж дозволяє пізнанню, поведінці, особистісному світу людини бути саме такими, якими вони є? Визнаючи правомірність терміна *apriori*, він пропонує свій варіант розв'язання проблеми, стверджуючи, що таким чинником може бути лише фундаментальне знання. Це ще один загальноновживаний термін, що дістає у його філософії незвичну для традиційної філософії інтерпретацію.

Таким чином, К. Ясперс, на відміну від С. Кіркегора, означив конкретну проблему створення нового варіанту філософії психології, яка б відповідала реаліям сучасного існування індивіда і надавала можливість вірогідного визначення психоневрологічних та психопатологічних проблем, що виникають у такому існуванні. У межах власних зусиль зі створення такої філософії він концептуалізував власне вчення щодо екзистенції у сучасному світі, сутність якої визначалась відповідно до специфіки комунікативних процесів, створив антропологічне вчення як вчення про людську істоту у її постійній незавершеності, відкритій можливості і трансценденції, розробив власний варіант екзистенціально-феноменологічного підходу до аналізу психічної реальності, ствердив факт «незавершеності будь-якого знання» про людську істоту, і тим самим надав новий імпульс розвитку теоретичних і методологічних основ інтроспективної психології.

Ж.-П. Сартр психологією почав цікавитися в 30-х роках минулого століття, коли поставив собі завдання вирішити проблему створення цілісного, нераціоналістичного підходу до розуміння психічної реальності.

Людина, яку ми сприймаємо як певний об'єкт, стверджував Ж.-П. Сартр, в реальності є об'єктом особливим: на відміну від

об'єкта у звичайному науковому дослідженні, він ще має свій власний духовний внутрішній особливий світ і, розкриваючи своє «ноуменальне існування» у моєму досвіді, не може бути зрозумілий тільки за допомогою методології класичного раціоналізму, яка передбачає домінування суб'єктоб'єктного дослідження [1; 330].

Він продовжує традицію своїх попередників розглядати екзистенціальність, психоемоційний комплекс людської істоти, її почуття (почуття сорому, наприклад) як феномен, що «відкриває для індивіда буття».

У результаті процедури екзистенціального аналізу, стверджує французький філософ, психолог намагається вийти до певної загальної універсалії, структури, що описує умови існування індивідуального суцього як такого, у всіх ракурсах розгляду: тимчасових, просторових, ментальних, гностичних і т.д. І вже у цій універсалії, що є одночасно і смисловою матрицею, психотерапевт може знайти джерело смислу конкретних симптомів психічного розладу. З огляду на це, подібна універсалія повинна бути «цілісною трансцендентальною підставою життєвого світу людини».

Виникнення тенденції до психологізації філософського дискурсу слід розглядати в межах намагання подолати проблеми і суперечності розвитку класичної західноєвропейської філософії. Класичний екзистенціалізм, внаслідок специфіки своєї проблематики, предмету дослідження, методологічних і теоретичних засад, виявився чи не найближчим до інтроспективного аналізу внутрішнього світу людини, дослідження її психоемоційного комплексу як чинника відтворення не тільки суб'єктивної, але й об'єктивної реальності. Ідеї творців філософії екзистенціалізму мають непересічне й багатофункціональне значення та вплив на подальший розвиток усієї сфери гуманітарних наук, і, зокрема, на психологію. Разом з тим, здійснене дослідження переконує, що такий вплив не слід оцінювати й визначати як вплив загальноекзистенціалістського характеру, оскільки концепція кожного з «класиків» екзистенціалістської філософії не тільки суттєво різниться одна від іншої, але й відзначається різноплановістю моделей екзистенційного розуміння буття-індивіда-в-світі, різним моделю-

ванням та інтерпретацією суб'єктивної психоемоційної реальності і, відповідно, можливістю різнопланового впливу на розвиток психології як наукової дисципліни.

Найвагомішим досягненням С. Кіркегора у цій сфері, на нашу думку, слід вважати визначення значущості й ролі психоемоційного комплексу людської істоти в процесах її мислення, функціонуванні її ментальності та духовного світу, процесах цілепокладання, самоздійснення та самоактуалізації. Численні почуття і позитивного, і негативного характеру були проаналізовані у його працях як складові психоемоційного підґрунтя у духовному русі людської істоти до її самозвершення, русі здобування свого «Я», своєї особистості, своєї власної сутності й людського покликання.

К. Ясперс, на відміну від С. Кіркегора, поставив конкретну проблему створення нового варіанту філософії психології, яка б відповідала реаліям сучасного існування індивіда і надавала можливість вірогідного визначення причин психоневрологічних та психопатологічних проблем, що виникають у такому існуванні. У межах власних зусиль зі створення такої філософії він концептуалізував власне вчення щодо екзистенції у сучасному світі, сутність якої визначалась відповідно до специфіки комунікативних процесів, створив антропологічне вчення як вчення про людську істоту у її постійній незавершеності, відкритій можливості і трансценденції, розробив власний варіант екзистенціально-феноменологічного підходу до аналізу психічної реальності, ствердив факт «незавершеності будь-якого знання» про людську істоту і тим самим надав новий імпульс розвитку теоретичних і методологічних основ інтроспективної психології.

Вплив феноменологічного екзистенціалізму Ж.-П. Сартра на процеси розвитку психологічних наук потрібно розглядати з огляду на його екзистенціально-феноменологічний метод дослідження психічної сфери і антропологічної інтерпретації свідомості та самосвідомості індивіда, яка і перетворилася на підґрунтя подальшого формування концепції екзистенціального психоаналізу. Усе це різноманіття «теоретично екзистенціалістського підґрунтя» було використано представниками інтроспективної,

екзистенціально-феноменологічної психології, екзистенціального аналізу і психотерапії у їхніх концептуальних розробках.

Література

1. *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 855 с.
2. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: «Республика», 1993. – 447с.
3. *Ясперс К.* Общая психопатология. – М.: Практика, 1997. – 1056 с.

ЗМІСТ

Назін Хамітов Філософська антропологія як метаантропологія: історія та перспек4	
Володимир Шпак (Черкаси) В.І. Шинкарук про обмеженість та однобічність «історичного матеріалізму».....26	
Валентин Вандишев (Суми) Тема свободи у добу голландської реформації34	
Андрій Дондюк Феноменологічна структура свідомості і аномальне: когнітивні можливості досвіду41	
Тарас Лютий Дуальні структури у людському бутті51	
Марія Альчук (Львів) Володимир Шинкарук. До питання про методологію гуманітарних наук61	
Віктор Козловський В.І. Шинкарук як кантознавець.....71	
Людмила Озадовська Драматизм сучасного відношення «людина – світ»82	
Михайло Цюрупа Філософсько-соціологічний аналіз проблеми антигуманності сучасного світу93	
Костянтин Зарубицький Людина – квінтесенція буття105	
Сергій Грабовський Український неомарксизм 60–80-х: історія та сучасність115	
Олександр Полтавцев Перспективи відродження діяльнісного підходу у гуманітарному пізнанні126	

Світлана Волинець (Кривий Ріг)	
Сучасна людина: її свобода, творчість та самотність.....	131
Світлана Власенко (Чернігів)	
Наївізм як тип пізнання та філософування	137
Анатолій Данилюк (Черкаси)	
Проблема відчуження в сучасній філософській антропології (до творчої спадщини Володимира Шинкарука)	141
Наталія Гуменюк	
Трансформація «тілесності» у морфологічних нараціях постмодерну	149
Ірина Грабовська	
Українознавчі ідеї у творах Володимира Шинкарука останніх років.....	154
Ліна Шуст	
Любов і почуття: гносеологічний аналіз	163
Микола Пономаренко	
Трансцендуюча природа символу.....	169
Олена Казновецька (Чернігів)	
Проблема насильства в «антропології негативного»	173
Юрій Павленко	
Теорія суб'єкта Лакана і неомарксизма	181
Валентин Горпинюк	
Молодіжний спротив ідеологічному насильству буржуазно-ліберальної страти: українська перспектива	184
Вікторія Козачинська	
Нова суб'єктивність: домагання Чужого	196
Світлана Сидоренко (Запоріжжя)	
Соціальна адаптація як постійний процес активного пристосування до умов соціального середовища	206
Андрій Царенок	
Кордоцентричні мотиви у політичній концепції Інокентія Борисова.....	210

Вікторія Пітулей (Івано-Франківськ)	
Взаємозв'язок свободи та відповідальності особистості за умов глобалізації	213
Юлія Рожкова	
Концепція громадянського суспільства у творчості В.І. Шинкарука.....	216
Ольга Рубан (Суми)	
Гендерні ролі в Україні: зміна методологічних стереотипів	219
Роман Самчук	
Концепт «любові» як онтологічний принцип особистості гуманістичної психології.....	222
Олександр Даниленко	
Резома та коеволюція складних систем: взаємодоповняльність чи розмежування	226
Сергій Шевченко	
Концепція «тілесності» як основа осягнення смислу людського буття у філософії М. Мерло-Понті	230
Наталія Шакур (Чернігів)	
Ідея соціокультурної визначеності людини в українській філософії XIX – початку XX століть	234
Степан Мащенко (Чернігів)	
Антропологічні погляди М.П. Маркова.....	241
Ярослава Ніколаєнко	
Традиції як детермінанти формування культури громадськості	249
Ганна Омеласько (Слов'янськ)	
Філософські передумови виникнення екзистенціальної психології	254

Наукове видання

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ СТУДІЇ 2012
«Творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодення
(До 80-ліття від дня народження)»

Частина 2

В авторській редакції

Упорядник *Є.І. Андрос*
Комп'ютерна верстка *Ю.М. Уха*

Підп. до друку 26.03.2012 р. Формат 60x84/16
Папір офсетний. Друк офс. Гарнітура Times.
Умовн. друк. арк. 16,5 Обл.-вид. арк. 18,5
Наклад 300 прим. Зам. №

Видавництво «Стилос»
04070, Київ-70, Контрактова пл., 7
Свідоцтво Держкомінформу України
(серія ДК №150 від 16.08.2000 р.)
Тел. (044) 467-51-89

Надруковано СПД Паливода А.В.
м. Київ, пр-т Відрадний, 95/Г, оф. 410